

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

50(I)

JUNHO 2020

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

 USP

Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor Prof. Dr. Paulo Martins

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Oliver Tolle
Vice-Chefe Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

50(I)

JUNHO 2020

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

 USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 50 – nº 1 – junho de 2020

337 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Daniilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Newton Carneiro Affonso da Costa (USP)
Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Guido de Almeida (UFRJ)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Marcos Müller (Unicamp)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP)
Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp)	Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	Victor Knoll (USP)

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editores executivos Pedro Fernandes Galé (USP | UFSCar)

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé (USP | UFSCar) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP)
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (USP | UCLouvain)
Lara Figueira Anastácio Pimentel (USP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (USP | UCLouvain)

Pinturas (neste volume) Annelein Pompe  @anneleindaar

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0
Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Ruy Fausto (1935–2020)	4
José Cavalcante de Souza (1935–2020)	6
Artigos	
O problema da coesão na sociedade comercial <i>Christopher J. Berry</i>	9
Canibais e conflitos urbanos. Um estudo sobre uma fonte etnográfica de Maquiavel <i>Sandro Landi</i>	25
Diferença e vantagem da sedução cética <i>Cesar Kiraly</i>	39
Natureza e Artificio: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville <i>Fernão de Oliveira Salles</i>	65
Retrato e história. A pintura em Joshua Reynolds <i>Luís F. S. Nascimento</i>	81
Leituras alemãs de <i>Hamlet</i> , de Goethe a Hegel <i>Pedro Sússekind</i>	93
Dualidades e tensões no <i>Fausto</i> de Goethe. Um ensaio <i>Pedro Fernandes Galé</i>	115
Schopenhauer: crítica da razão e fundamentação do pessimismo <i>Dax Moraes</i>	133
Tempo e filosofia na <i>Fenomenologia do espírito</i> de Hegel <i>Paulo Roberto Pinheiro da Silva</i>	153
O erudito em tempos de crise política: notas a partir de <i>O destino do erudito</i> de Fichte <i>Ronaldo Tadeu de Souza</i>	167
Os cursos de geografia física de Kant <i>Jorge Conceição</i>	183
Consciência e sentimento no <i>Emílio</i> de Rousseau <i>Thomaz Kawauche</i>	201
A noção de ‘senso comum’ em Thomas Reid <i>Vinicius França Freitas</i>	219
Introdução a uma leitura de Espinosa <i>Homero Santiago</i>	239
O sábio e o ignorante. Espinosa e a emenda da vida <i>Antônio David</i>	261
Sobre interpretação e o destino da ontologia em Nietzsche <i>Francisco Prata Gaspar</i>	279
O pensamento em conflito. Apresentação e tradução de <i>Sobre a essência da crítica filosófica</i> , de Hegel & Schelling <i>Luiz Repa</i>	307
Discurso em resenhas	
Advertência dos editores <i>Editores</i>	325
Resenhas	326



Ruy Fausto (1935–2020)

“O que vale em Marx — o que é mais ou menos óbvio, mas vale precisar — é a crítica do capitalismo. [...]. As dificuldades, ou pelo menos os limites da crítica marxiana, não estão no fato de que ela vê, na relação entre igualdade e desigualdade no capitalismo, não só oposição, mas também convergência — a primeira recobre a última e ao mesmo tempo lhe serve de base —, porém no fato de que ela não vê na oposição uma verdadeira molda propulsora do progresso histórico. Marx não quer desenvolver como projeto político o polo igualitário das democracias capitalistas, e por isso mesmo ele não emprega essa última expressão: ele quer a explosão do conjunto da estrutura e a ditadura do proletariado. Dado o que se viu, e o que é razoável pensar sobre o destino das explosões do conjunto do sistema, essa perspectiva limita o alcance do argumento, mas não tira o interesse da crítica da oposição liberdade/não-liberdade, igualdade/desigualdade, no interior do capitalismo.”

A esquerda difícil (2007)

Troca de musa

Amanhã troco de musa
A que tinha já não me serve
É muito instável.
Pensei conservá-la
mais algum tempo
Mas não dá.

Amanhã procuro uma outra
Ponho um anúncio na lavanderia
E outro no supermercado:
“Precisa-se de musa
Inútil apresentar-se
Sem as qualificações necessárias.
Trivial lírico e satírico”
(Épico não se exige).

Oferecem-se tantos poemas
Quantos permitir meu estro,
algumas histórias,

e a imortalidade mortal
dos poetas menores.

Os piores anos de nossa vida (2008)

José Cavalcante de Souza (1935–2020)

“De justiça, entretanto, de prudência e quanto mais é precioso para as almas, não há nenhum brilho nos símiles daqui, mas por turvos instrumentos, de si já difíceis, poucos vão às imagens e por elas contemplam o gênero do imaginado; beleza porém então se podia ver brilhante, quando em feliz coro um espetáculo de benéfica visão se via, nós seguindo com Zeus e outros com outros deuses, e se procedia a uma iniciação que é lícito afirmar ser a mais beatífica de todas, a qual celebráva-mos quando íntegros éramos nós mesmos, isentos de quantos males em tempo posterior nos aguardavam, e íntegras, simples, tranquilas e felizes eram as aparições que iniciados contemplávamos em luz pura, porque éramos puros e não tínhamos a marca deste sepulcro que sobre nós agora trazendo chamamos corpo, a ele atados como ostra à concha.”

Sócrates em: Platão, *Fedro*, 250b-c
(São Paulo: Editora 34, 2016, p. 93, tradução de José Cavalcante de Souza)

Artigos

O problema da coesão na sociedade comercial

Tradução: Julia Marchevsky

Christopher J. Berry
University of Glasgow

O título deste ensaio é extraído da obra de John Brown *An Estimate of the Manners and Principles of the Times* (1757). Como parte de uma crítica veemente à sociedade de sua época, Brown enuncia que “o elo do interesse próprio (*self-interest*) é tão forte quanto uma corda de areia, não há cimento entre as partes, não há coesão entre elas” (Brown, 1757, II.4.III). Essa crítica não foi endossada por nenhum dos autores ligados ao chamado Iluminismo Escocês, embora alguns deles tenham, eventualmente, formulado uma ideia similar. Lorde Kames, por exemplo, em algumas passagens de *Sketches on the History of Man* (1774), exibe sentimentos próximos ao de Brown, especialmente na seção *Sketch on Patriotism*. Outros, mais sofisticados, mobilizaram a essência implícita no argumento de Brown, como Adam Ferguson, que nas seções finais do *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (1767) desfere um ataque à passividade e ao atomismo da sociedade contemporânea ou comercial.¹ Tanto Kames quanto Ferguson, no entanto, distanciam-se da visão endossada por Brown, e reconhecem a superioridade da sociedade comercial em relação às demais. Admitem que o interesse próprio é imprescindível a uma sociedade onde, nas palavras de Smith, “todo homem é, em alguma medida, um comerciante” (WN, p. 37). E, por essa razão, rejeitam o argumento de Brown, sustentando que a sociedade comercial exibe ou estabelece alguns princípios de coesão que são, de fato, mais robustos que uma “corda de areia” (*a rope of sand*).

Embora nenhum dentre os escoceses tenha argumentado diretamente contra Brown, procurarei mostrar no que se segue como terminam por responder às objeções

¹ [N. T.] Cf. tradução recém-publicada pela Editora Unesp: Ferguson, *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. Trad. Pedro Paulo Pimenta e Eveline Campos Hauck. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

à ideia de sociedade comercial feitas por esse polemista.² O foco de minha exposição é Adam Smith, embora eu me refira também, eventualmente, a outros autores.

I

Começarei por uma contextualização geral. Para sustentar com êxito a ideia de coesão na sociedade comercial, os escoceses têm de se haver com Hobbes e reconciliar as noções de *interesse próprio* e de *coesão social*. Como se sabe, para Hobbes, cada ser humano se interessa por seu próprio bem-estar em detrimento daquele dos demais. Smith admite que os seres humanos buscam prazer e evitam a dor. Mas rejeita a noção hobbesiana de que os outros indivíduos são sempre rivais efetivos ou em potencial. Com efeito, para Hobbes, a solução para essa competição desenfreada por recursos e glória é o estabelecimento de um soberano autorizado (*authorised sovereign*), dotado do poder de impor definições inequívocas de bem e mal. Essa imposição seria necessária, pois, como aponta Hobbes, “sem a espada, tratados são meras palavras”, e os indivíduos precisam ser “aterrorizados” por um poder soberano para que possam “agir como lhes cabe” (Hobbes, 1991, pp. 38-39, 92, 117).

Autores contemporâneos a Hobbes e posteriores a ele concluíram disso que a moralidade não passaria da resignação aos éditos do soberano, por meio de coerção. Enquanto muitos de seus críticos, como Samuel Clark, optaram por um viés racionalista, outros, como Shaftesbury, atribuíram as doutrinas de Hobbes a uma concepção equivocada de natureza humana. Segundo Shaftesbury, os indivíduos, longe de serem irredutível ou exclusivamente autocentrados, possuem um “senso moral natural” que os inclina a promover o bem da espécie.³

Essa ideia foi recuperada pelos escoceses, embora a influência de Shaftesbury tenha sido mediada pelo impacto de Mandeville. Como Hobbes, embora de maneira mais insidiosa, Mandeville alegava que ações virtuosas não necessariamente produzem resultados benéficos, como poderiam ter os mesmos efeitos de ações viciosas; e, ao contrário, o que se toma por vício poderia produzir a virtude. Por exemplo,

² Em sua correspondência, Hume menospreza Brown ao apontá-lo como um bajulador do “baixo sujeito Warburton” (“low fellow Warburton”) e dizer que ficaria “certamente constrangido por debatê-lo” (Hume, 1932, I, 250 [n. 132]). Robert Wallace foi o único escocês que discutiu as ideias de Brown (Wallace, 1768, especialmente capítulo 5). Apesar de suas hesitações quanto à sociedade comercial, Wallace faz uma crítica demasiada extensa ao livro de Brown. Brown, por sua vez, menciona os ensaios de Hume em apenas uma situação ao referir-se à queda da influência do clero (cf. “Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic”, 1741). O único contemporâneo a quem Brown se refere é Montesquieu, embora mencione algumas vezes Davenant no que tange ao tema do comércio (*trade*) e desaprove a recepção apática dada a Bolingbroke. A obra *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, embora tenha sido popular, não continha muita erudição (*scholarship*), sendo raras as referências aos moralistas e aos historiadores romanos.

³ Shaftesbury, 1990, I, 262. Ele acusa Hobbes de “alterar” (*shifting*) termos para “explicar todas paixões sociais e afeições naturais como se fossem egoístas” (*Op. cit.*, p. 79).

o orgulho e o luxo (principais alvos de Brown) estimulam, segundo Mandeville, a indústria (Mandeville, 1998, I, p. 86). Seus contemporâneos atribuíram a Mandeville a ideia que a virtude era uma ficção, e de que todos aqueles considerados virtuosos (isto é, corretos) por si próprios eram hipócritas. Ainda mais grave, porém, era a alegação de Mandeville de que a teoria de Shaftesbury estaria incorreta por ser “inconsistente com a nossa experiência cotidiana” (*Ibid.*, p. 324). Dentre os críticos de Mandeville, destacou-se Francis Hutcheson, que sustentou que o autor da *Fábula das abelhas* não compreendia adequadamente a experiência humana em sociedade.

Encontramos o eco dessa crítica logo no início da *Teoria dos Sentimentos Morais*: “Não importa quão egoísta supomos que seja o homem, há, evidentemente, em sua natureza, princípios que o levam a se interessar pela sorte dos outros, e que tornam a felicidade deles necessária à sua, embora nada ganhe com isso além do prazer de contemplá-la” (TMS, I.i.1., p. 9).⁴ Mas Smith nada diz acerca da natureza desses princípios. Enquanto Hutcheson julga que o amor-próprio pressupõe conduta moral ou é uma subcategoria da benevolência⁵, aos olhos de Smith (e de Hume) isso não é suficiente para, de um lado, responder ao desafio de Brown, e, de outro, rechaçar a posição de Hobbes e Mandeville. Para tanto, são necessários argumentos ulteriores.

II

Adam Smith afirma explicitamente que, não importa se a sociedade é comercial ou não, cada indivíduo tem sempre uma “preferência natural [...] por sua própria felicidade, em detrimento da dos outros” (TMS, II.ii.2.1, p. 82). Embora seja um fato, tal preferência não se dá isoladamente, pois o efeito da sociabilidade precisa ser levado em consideração. Tanto Smith (TMS, III.i.3, p. 111) quanto Hume (1987a, p. 365) associam a imagem da sociedade a um espelho no qual são refletidos, para nossa contemplação, os efeitos de nossas ações. Para Smith, é uma fraqueza da visão hobbesiana/mandevilliana não considerar o fato de que as interações da vida social “despertam humildade, em meio à arrogância do amor-próprio” (TMS, II.ii.2.1, p. 83). Essa humildade socialmente induzida restringe o egoísmo e dá ensejo às afeições benevolentes (TMS, I.i.5.5, p. 25).

Isso ocorre de maneira mais efetiva nas sociedades comerciais e modernas, isto é, naquelas que constituem o principal alvo das críticas de Brown. O cerne da teoria moral de Smith é a simpatia: o uso da imaginação de cada um, que se projeta num

⁴ Compare com a frase de abertura de Hutcheson da obra *Inquiry into Virtue and Moral Goodness* (1725), “a bondade moral denota nossa ideia de alguma qualidade apreendida em ações, as quais buscam aprovação acompanhada pelo desejo de felicidade do agente” (Hutcheson, 1994, p. 67).

⁵ Hutcheson, 1994, pp. 86-95.

espectador imparcial e avalia de forma reflexiva a adequação de certo comportamento dentro de um contexto. Essa avaliação por meio da simpatia não é automática nem fixa. Uma variável importante é a proximidade emocional. Em um ambiente mais tolerante, como o de familiares e amigos, a concordância pela simpatia é mais facilmente obtida do que em relações de mercado conformadas entre indivíduos relativamente anônimos, espaço que requer esforço maior para alcançar o estado desejado de harmonia entre ator e espectador (cf. TMS, I.i.4.10, p. 23). Essa dificuldade produz o fortalecimento do caráter dos indivíduos. Em outras palavras, o ator em uma sociedade comercial exerce um grau maior de moderação e manifesta a virtude do autodomínio (*self-command*) de modo mais consistente do que em clãs ou tribos (cf. TMS, III.3.25, p. 146). Um comportamento irresponsável e displicente tem mais chances de ser perdoado ou tolerado entre amigos e familiares do que por uma instituição “impessoal”, como um banco, por exemplo. Interagir entre estranhos, portanto, promove certa disciplina.

Apesar do interesse individual que as anima, as sociedades modernas apresentam outras virtudes que as tornam superiores a outras. Um “povo refinado” (*polished people*), segundo Smith, adquire hábitos que o torna “franco, tolerante e sincero” (TMS, V.2.II, p. 208). Em suas aulas na Universidade de Glasgow, Smith observou que “quando a maior parte da população é composta por mercadores, estes incorporam aos costumes a probidade e a pontualidade”, qualidades que se convertem “[n]as principais virtudes de uma nação comercial” (Smith, 1982, p. 539). Dizer que elas são as principais virtudes equivale a dizer que estão consolidadas. Como mentiras e atrasos são atitudes reprováveis e como todos buscam aprovação na psicologia moral e social de Smith, a ação dos indivíduos será conforme o que denominamos de “normas comerciais”⁶. Dado que a “opinião favorável” (*good opinion*) dos outros é sempre desejável, um “grau considerável de virtude” e uma “conduta regular”, segundo Smith, serão produzidos como resultados delas (TMS, I.iii.3.4, p. 63).

Essa conduta, principalmente na forma de adesão às regras de justiça, é parte integral da sociedade moderna. Para Smith, a “recompensa” por agir de maneira justa e ser honesto é a confiança depositada em nós pelas pessoas com as quais convivemos (TMS, III.5.8, p. 166). Como enfatizaremos mais adiante, a credibilidade e

⁶ Smith não está sozinho. Por exemplo, John Millar afirma que “os indivíduos formam suas noções de propriedade de acordo com um padrão geral, e moldam sua moral em conformidade com o gosto prevalecente na época” e, na mesma passagem, associa isso à presença de “um espírito mercantil [que] não é restrito apenas a mercadores ou comerciantes; ele permeia em algum grau todas as ordens e as posições sociais [orders and ranks] pela similaridade da situação e atinge, em uma medida maior ou menor, todos os membros da comunidade devido à influência do hábito e do exemplo” (Millar, 2000, p. 777). Ver também Ferguson, 1966, p. 189. Ferguson refere-se à “pontualidade e [à] negociação justa” como o “sistema de costumes” (“system of manners”) dos mercadores.

a confiança, ao mesmo tempo que promovem coesão, são cruciais para o estabelecimento de um “bom governo” e dos comportamentos necessários ao bom funcionamento de uma sociedade comercial.

III

Seriam tais requisitos mais fortes que uma “corda de areia”? Na tentativa de uma resposta inicial, farei uma adaptação do famoso exemplo de Smith acerca de uma transação comercial: açougueiros e seus clientes. Estes últimos oferecem dinheiro em troca de carne, sem apelar — no curso normal dos eventos (*in the normal course of events*) — à benevolência ou à humanidade dos primeiros, mas sim ao “amor-próprio”, nas palavras de Smith, dos açougueiros (WN, I.ii, p. 27). Isso não significa que uma açougueira não é capaz de ser benevolente, ela até pode oferecer algumas linguças a um pedinte, mas isso depende de sua vontade, diferentemente da venda de alimentos por um montante de dinheiro adequado. Caso vendesse dez linguças pelo preço de doze, tal açougueira adquiriria uma má-reputação, o que a faria perder futuros negócios. Logo, é seu interesse próprio que promove a moralidade das trocas justas. De maneira similar, para o cliente é vantajoso ter a reputação de bom pagador. Afinal, bancos não emprestarão para alguém com registro de inadimplência, pois ganham a partir dos juros sobre os empréstimos, enquanto o cliente adquire fundos para expandir seus negócios ou até mesmo sair de férias.

A fim de melhor explorar o sentido dessa reciprocidade na constituição da coesão social, podemos identificar, de forma simplificada e algo abstrata, três maneiras pelas quais, suponhamos, Adão pode conseguir algo por ele almejado que está sob a posse de Eva. Na primeira suposição, Adão simplesmente retira o objeto desejado de Eva. Se esse fosse a forma padrão das interações de trocas entre os indivíduos, estaríamos subscrevendo o modelo de Hobbes, no qual a competição, a falta de confiança (o que Hobbes denomina de “*diffidence*”) e a necessidade de ser superior leva à ausência de “indústria” (*industry*) e à existência de uma vida curta e brutalmente miserável (Hobbes, 1991, capítulo 13). Por ser essa a “condição natural da humanidade”, Eva é igualmente motivada a tomar o objeto desejado de volta. Mesmo com a implementação da única solução enxergada por Hobbes, a instabilidade social não é removida, pois o que previne Adão de simplesmente apanhar o que ele deseja é o medo de punição por parte do soberano — o sujeito artificial (Leviatã) criado pelo acordo mútuo entre Adão, Eva e todos os demais. Mas Smith e outros escoceses rejeitavam tal concepção por estar fundada em uma leitura equivocada da natureza humana (em breve retornarei ao tema da “natureza humana”). A sociedade não tem sua coesão mantida por meio do medo. Hume alega que todos governos estão fundados na “opinião”, explicitando o medo como um princípio secundário, embora

com alguma importância⁷. Já Smith avalia que, em contraste com a “administração e a persuasão”, a “força e a violência” são os piores instrumentos para governar (WN, V.i.g, p. 799). A sociedade hobbessiana está sempre exposta à instabilidade ou à falta de coesão. Uma ordem social que é imposta sem mais permanece vulnerável à dissolução interna, devido ao exercício do direito natural de autopreservação.

Na segunda suposição, Adão recebe o que deseja ou necessita como um presente de Eva. Um ato de benevolência pode ser, nesse sentido, um “bom negócio”. De forma equivalente, doar para a caridade é, no nível da vida diária ou no curso irrefletido da vida comum, uma ação moralmente boa. A caridade cristã ou a prática benevolente de dar presentes parece ser o modelo das próprias prescrições de Brown. Entretanto, elas também são instáveis, e podem ser vistas como uma “corda” que não consegue fornecer grande sustentação por causa de um elemento discricionário; ou, na linguagem jurisprudencial da época de Smith, a benevolência é uma obrigação imperfeita, pois não pode ser externamente compelida. Mesmo que concordemos com Brown acerca da obrigação de ser benevolente ou do cumprimento dos deveres cristãos, a benevolência não tem uma força suficientemente coesiva em uma sociedade comercial.

Apesar de todos os males acoplados à sociedade comercial por Brown, o ponto de vista smithiano não sustenta que indivíduos não podem (ou não devam) agir “moralmente” nem seguir sua consciência, apenas que essa “ação” não pode ser generalizada enquanto princípio fundacional da sociabilidade. Como é enfatizado por Smith, a sociedade pode existir sem beneficência, mas não sem justiça (TMS, II.ii.3.3, p. 86)⁸. Consequentemente, a sociedade browniana, se baseada somente na beneficência, dificilmente terá coesão. Somente a justiça poderia funcionar como um cimento (para utilizar outra imagem de Brown), pois não é discricionária nem arbitrária. Enquanto todos podem concordar que atos injustos devem ser punidos, não há acordo sobre quem merece beneficência. Por isso Hume critica a “moralidade natural”, pois ela tem o potencial de exacerbar discordâncias sociais ser maior do que o de resolvê-las (Hume, 1987a, p. 489), e Smith faz objeções às formas de justiça que vão além de seu entendimento mais restrito da mesma (TMS, VII.ii.9, p. 269).

Na terceira suposição, Adão e Eva realizam um escambo ou transação. Suponhamos que Adão tenha duas facas e nenhum garfo, Eva tenha dois garfos e nenhuma faca e ambos desejam ter uma faca e um garfo. Seguindo seus interesses próprios, eles podem efetuar uma troca de forma a satisfazer seus respectivos desejos.

⁷ “Of the First Principles of Government”. In: Hume, 1987b, pp. 33-34.

⁸ Para uma discussão de Smith sobre beneficência ver Hanley, 2009, pp. 178-187. Hanley chega a atribuir “primazia” à beneficência (*Ibid.*, p. 179), mas essa parece ser uma afirmação indevida.

Essa transação não depende de Adão e Eva se conhecerem reciprocamente. Ocorre nas circunstâncias prevaletentes na sociedade comercial ou no que Smith denomina de “assembleia de estranhos” (TMS, Ii.4.9, p. 23). Ela está fundada na força previsível do interesse próprio. Diferentemente do primeiro modo de transação, não depende da ameaça de sanção para prevenir que Adão simplesmente pegue um dos garfos de Eva. E, distinta da segunda forma de troca, não depende de discricção: Eva poderia presentear Adão com um de seus garfos, mesmo que ele tivesse inicialmente apenas uma faca, assim como ela também poderia não o fazer. Entretanto, se Adão tem algo que Eva gostaria de receber em troca, então ambos têm um motivo para fazer negócios. É essa mutualidade que, em uma escala maior, provê o cimento para a coesão social se firmar.

Contudo, a visão browniana ainda poderia criticar o modelo de trocas por também ser fruto de contingências. Como a motivação está fundada no interesse próprio, se uma parte não tiver o que fornecer em troca, a transação não ocorrerá e tal possibilidade compromete esse modelo de coesão. Assim, a corda de areia ainda permanece.

IV

Qual a resposta smithiana para essa objeção? Um caminho é a reafirmação de que o interesse próprio não é um princípio que exclua os demais. Os seres humanos atuam com base em outros princípios, que dão suporte à coesão. Todavia, quero deixar essa resposta momentaneamente de lado, a fim de enfrentar a objeção específica contra a sociedade comercial. Para tanto, é preciso examinar suas implicações. A sociedade em que “todo homem é, em alguma medida, mercador”, é uma sociedade de interdependência; e esta é consequência necessária da divisão do trabalho. A extensão da divisão do trabalho (e, logo, da riqueza da sociedade) depende da extensão do mercado, a qual, por sua vez, depende da confiança no futuro.

Em suma, Adão produzirá facas para vendê-las, enquanto Eva fará garfos também para vendê-los, mas eles irão optar por se especializar dessa forma apenas se estiverem confiantes de que, no futuro, poderão realizar suas respectivas vendas. Do contrário, os interesses próprios de Adão e de Eva os levariam a produzir facas e garfos. Todavia, nesse caso haveria a produção de uma quantidade menor de talheres no total, pois o esforço individual estaria disperso entre diferentes tarefas. Ademais, as manufaturas produzidas seriam de qualidade inferior do que aquelas feitas com um grau maior de especialização. Essa interdependência, em uma escala maior, é a sociedade comercial. E é essa sociedade que suprime “a pobreza miserável” e aprimora o bem-estar de todos — cada pessoa desfruta de melhores alimentos, vestimentas e habitações do que em qualquer outra sociedade que levasse a sério as

prescrições de Brown (ou mesmo, diga-se de passagem as de Rousseau)⁹. Junto de uma maior riqueza social, as virtudes de caridade e de benevolência são praticadas mais efetivamente em “nações prósperas e civilizadas” (WN, Introd. 4, p. 10). Se essas virtudes fossem vistas por Brown como indutoras de coesão, logo, a sociedade comercial, nesses mesmos termos, também seria coesa.

A sociedade moderna, baseada na confiança, precisa de algum suporte institucional. Este aparece na forma do primado do direito (*rule of law*), o qual tem o efeito de prover a segurança e a previsibilidade requeridas pela sociedade comercial. Sem elas, a divisão do trabalho e o estabelecimento do mercado não seriam viáveis. Esse argumento é crucial n’*A Riqueza das Nações*. Mas, mesmo que a coerção seja necessária, não se trata com isso de voltar a Hobbes, para quem todos tentam se beneficiar ao máximo em detrimento dos demais, pois o resultado das interações é soma-zero. Ora, a vantagem decisiva de uma sociedade fundamentada na troca é sua característica de não ser uma soma-zero (tanto Adão quanto Eva recebem garfos e facas).

Por que as pessoas em uma sociedade comercial não tentam tirar vantagem (*free-ride*¹⁰) dos demais? Por causa dos efeitos de apoio mútuo conferidos pela confiança. É o cerne da coesão das sociedades modernas, e a razão de por que elas são sustentadas por algo mais forte que uma “corda de areia”.

Tanto para Smith quanto para Hume, a justiça é essencial. Embora tenha, no caso de Smith, uma origem “natural” no ressentimento, ela ainda é um produto da experiência: nós aprendemos a ser justos. As regras de justiça são ensinadas por meio de “disciplina, educação e exemplo” (TMS, III.5.1, p. 163). Ao ser exposto a esse grau de instrução — correspondente ao próprio processo de sociabilização — um indivíduo, quase sem exceção, pode desfrutar de uma vida decente e, na prática, isenta de culpa. A convivência em sociedade não requer qualidades sobre-humanas características de santos ou heróis. O que permite aos indivíduos conviverem de maneira minimamente pacífica é o fato de compartilharem, por meio dessa instrução comum, de certo senso de justiça. Esse acordo “sentimental” provê confiança e convicção suficientes para poder contar com a conduta dos demais (*Ibid.*).

Podemos acrescentar que a perspectiva de Smith (similar à de Hume) é compatível com algumas análises contemporâneas. Por exemplo, segundo Elinor Ostrom, os seres humanos, à medida que aprendem a confiar uns nos outros, desenvolvem

⁹ Ver Berry, 2013, cap. 3.

¹⁰ [N. T.] Free-ride, algumas vezes traduzidos como o comportamento de pegar caronas, é um termo bastante presente na literatura econômica, principalmente na área de gestão de recursos comuns, a qual pertence Elinor Ostrom mencionada por Berry dois parágrafos adiante. Em linhas gerais, o termo refere-se ao comportamento de tentar tirar vantagem de certa situação em detrimento dos demais, como pescar mais peixes que a cota permitida em um rio.

normas de reciprocidade. Ostrom chama atenção para o “fato” de que quando muitos indivíduos agem de modo recíproco, há incentivos para a obtenção de uma reputação de manter promessas e realizar ações com custos de curto prazo e benefícios de longo prazo (Ostrom, 1998, p. 12). Então, mesmo os que buscam tirar vantagens dos demais (*free-riders*), como o “canalha sensato” (*sensible knave*) de Hume, sofrerão “uma perda completa de reputação, e de toda futura confiança e fiabilidade por parte da humanidade” (Hume, 1998, p. 156). Smith acrescentaria que essa perda seria, mesmo para o “canalha”, dolorosa, pois todos seres humanos têm uma “aversão originária” ao ato de ofender os outros (TMS, III.2.6, p. 116).

A aversão e a confiança interpessoal socialmente induzida, identificadas por Smith, precisam ser institucionalmente reforçadas, como foi mencionado. É vivendo sobre o primado do direito que indivíduos terão “confiança” na “fé dos contratos” e no “pagamento de dívidas” (WN, V.iii.7, p. 910). Apenas em “países comerciais”, segundo a *Teoria dos Sentimentos Morais*, “a autoridade da lei [...] é suficiente para proteger, por si mesma, o mais insignificante homem dentro do Estado” (TMS, Vi.ii.1.13, p. 223). A grande vantagem dos tempos modernos, conforme explica Smith em suas aulas de retórica, é o aumento da segurança decorrente da separação entre justiça e política (Smith, 1983, p. 176). Mais uma vez, a “modernidade” é crucial. É com a introdução do “comércio e das manufaturas” que “a ordem, o bom governo e, junto deles, a liberdade e a segurança dos indivíduos” são encontrados, situação que contrasta com as guerras e a “dependência servil” a superiores características de sociedades pré-comerciais (WN, III.iv.4, p. 412).

Brown ataca tais sociedades pelo enervamento e pela efeminação dos indivíduos, vícios que, provocados pelo luxo, levariam, entre outras coisas, ao comprometimento da capacidade militar, a sociedade comercial é, sim, forte¹¹. Mas, como argumenta Hume no ensaio “Do refinamento das artes”, as épocas de refinamento (isto é, de luxo) promovem a indústria, o conhecimento e a humanidade, um trio indissolúvel, que não se afirma em detrimento da virtude marcial (Hume, 1987b, p. 268-280). Para Smith, exércitos profissionais são superiores às milícias compostas por cidadãos (WN, V.I.a.22, p. 699). Ademais, qualquer tentativa de introduzir tais milícias seria contrária às inclinações dominantes da população em sociedades modernas e, inclusive, pouco palatável, dada a necessidade de uma “administração muito rigorosa” (*very rigorous police*) para reforçar a participação nelas (WN, V.i.a.178, p. 698 e cf. V.i.f.59, p. 787). Em suma, isso implica uma sociedade em que cada homem vive

¹¹ Por exemplo, ele atribui o pânico causado pela incursão jacobina na Inglaterra ao fato de que “o espírito covarde da efeminação se instaurou sobre nós, destruindo o espírito nacional da defesa” (Brown, 1757, II.3, p. 91)

por meio da troca e age com base no interesse próprio, mais pacífica, mais equânime e, sobre esses fundamentos sólidos, mais coesa do que Brown alega.

Mas, outros problemas poderiam ainda ser apontados, como o de saber em que medida as operações da sociedade comercial minam a sua própria integridade e, por extensão, sua coesão. Deixando-se de lado o crescimento da desigualdade material por ser um tema que não desperta o interesse de Smith nem Brown, essa corrosão poderia ser identificada no comprometimento das “virtudes intelectuais, sociais e marciais” dos “trabalhadores pobres” (WN, V.i.f.50, p. 782) ou na corrupção dos sentimentos oriundos da disposição por admirar os ricos e privilegiar o status em detrimento da soberania e da virtude (TMS, I.iii.3.1, p. 61-62). Entretanto, esses problemas talvez sejam apenas efeitos colaterais para os quais Smith já fornece certos remédios (Berry, 2013, cap. 7). Mesmo assim, restam ainda duas outras possíveis críticas dentro da perspectiva browniana.

V

Primeiramente, a fundamentação da sociedade comercial não reside em nada mais tangível que a confiança — junto de suas crenças associadas, sua opinião, sua expectativa e seu “crédito” —, o que parece ser pouco substancial para sustentar uma ordem coesa. A principal preocupação era a confiança estar, em vez de ancorada, fluando no mar da incerteza; era a sociedade comercial ser líquida e não sólida. Para Brown e outros de seus contemporâneos, como Davenant e Bolingbroke — que estão entre os poucos autores reconhecidos por Brown —, o mundo do intangível permite o florescimento de especuladores e de agentes no mercado de ações (“*stock-jobbers*”). Ademais, o caráter abstrato e dependente de crenças das sociedades comerciais torna esse perigo ainda mais insidioso. Como a incerteza e o risco são intrínsecos ao comércio (Adão pode não conseguir vender suas facas), não há garantias. Por essa razão, a coesão social talvez não seja, de fato, mais forte que uma corda de areia.

Smith, menos otimista que James Steuart ou Robert Wallace, reconhece os perigos do crédito. Apesar de certa resignação em seu tom, não há — deixando-se de lado frases ímpares — evidências que tais perigos seriam avaliados como um golpe fatal. Todavia, nesses termos ainda não fica claro o porquê de a sociedade browniana não ser mais coesa. A crença em um superintendente providencial não é mais substancial — e igualmente propensa à presença de extremos — que a crença da ação humana ser, no geral, previsível. Do mesmo modo, o respaldo institucional de uma igreja estabelecida não provê mais cimento que o respaldo institucional do direito.

Nesse ponto, entretanto, reside a segunda crítica da perspectiva browniana. Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, ao enfatizar o caráter imprescindível da justiça, Smith menciona o exemplo de uma sociedade de mercadores (TMS, II.ii.3.2, p. 86).

Embora pudesse estar apenas se referindo aqui às relações internas de troca, Smith define a sociedade comercial como uma sociedade em que cada indivíduo é um mercador em algum grau, logo a referência mais ampla é justificada. Ele escolhe esse exemplo com o objetivo de identificar a sociedade na qual “o amor mútuo e a afeição” estão ausentes. Esses sentimentos não são essenciais, pois compradores e vendedores, interagindo enquanto indivíduos interessados em si próprios com o propósito delimitado de trocar, podem coexistir sem ter nenhuma espécie de ligação emocional entre si. Mas a questão browniana permanece: essa falta de ligação não corroeria a coesão social?

Smith não é indiferente ao tema. Inclusive, na mesma passagem, ele reconhece que uma sociedade sem amor não é muito atraente; e, no parágrafo imediatamente seguinte, alega que a sociedade “floresce” quando seus membros estão “unidos pelos elos agradáveis do amor e da afeição” (TMS, II.ii.3.1, p. 85)¹². Por trás dessa afirmação, está o contexto que os seres humanos não são autossuficientes. Mas, como foi visto anteriormente, a beneficência não provê um suporte suficientemente sólido para uma sociedade extensa. A mesma qualificação é aplicável a outra afirmação de Smith, segundo a qual é da natureza dos seres humanos “amar” seu “próprio país” ao ponto de o julgarem superior aos demais, mesmo que estes sejam “da mesma espécie” (TMS, VI.ii.2-4, p. 227-229). Mas a ênfase de Smith no amor pátrio não corresponde a um desvio radical do argumento até agora desenvolvido:

Quem não está disposto a respeitar as leis e a obedecer ao magistrado civil não é um cidadão; e certamente não é um bom cidadão, se não deseja promover [...] o bem-estar da sociedade como um todo e de seus concidadãos. Em épocas pacíficas e tranquilas, esses dois princípios coincidem, [...] e o apoio ao governo instituído parece ser, evidentemente, o melhor expediente para manter a segurança, o respeito e a felicidade que prevalecem entre seus concidadãos (TMS, V.iii.2.11-12, p. 231).

Esses “tempos tranquilos” costumam ser frutos da sociedade comercial. Portanto, nas circunstâncias da sociedade comercial — que são as relevantes para o problema aqui tratado —, agir justamente e cumprir as leis propiciam bem-estar social de um modo mais amplo.

Contudo, um browniano poderia avaliar que o peso crucial de manter as regras e agir conforme a justiça significa que a “corda” permanece frágil, e não propicia a coesão necessária. A primazia dada à justiça por Smith e Hume revelaria apenas que

¹² Ryan Hanley menciona esse parágrafo com o intuito de mostrar que Smith teria uma “ética normativa” cuja tarefa principal seria proporcionar recursos aos indivíduos para “superar a própria parcialidade [self-partiality] natural e destruir o egocentrismo que deriva dela” (Hanley, 2017, p. 106).

“preferências sociais” (para utilizar o termo de Samuel Bowles para se referir aos motivos que levam as pessoas ajudarem umas às outras¹³) têm papel secundário na promoção da coesão. Similarmente, o “negativismo” da justiça — justiça que viabiliza a busca de cada ator comercial por satisfazer seus desejos sem terem interferências em seus negócios — produz a negligência ou o “esvaziamento” (*crowding-out*) do serviço público, e a corrosão do cimento social.

Um browniano poderia levar suas críticas ainda mais longe. Preferências sociais não são secundárias, são essenciais. A exemplo da crítica de Hume ao contratualismo ou do argumento posterior de Herbert Hart (1961, p. 219-220), a obrigação que um açougueiro tem de fornecer o número correto de salsichas aos clientes pressupõe alguma regra de conduta pré-existente, a qual não pode estar ancorada na obrigação de seguir regras — afinal, não faz sentido fazer uma promessa para manter promessas. Implicitamente, Smith responde que os indivíduos vão, de fato, além do cumprimento das regras de justiça ao reverenciá-las. Chega a reiterar que sem tal reverência ou um “respeito sagrado” (*sacred regard*) pelas regras, a sociedade humana “desmornaria, tornando-se um nada”, pois não poderia contar com a reciprocidade das ações humanas (TMS, III.5.2, p. 163)¹⁴.

Qual a origem dessa reverência? A resposta de Smith é conhecida: ela é efeito do hábito, “da observação contínua” de condutas alheias que internalizamos (TMS, III.4.7, p. 159; III.5.2, p. 163). Acredito que Smith considere isso robusto o suficiente, enquanto, presumivelmente, Brown não. O último defenderia, nos termos de Smith, que “as regras da moralidade importantes são os comandos e as leis de Deus”. Essa afirmação é explicitamente classificada por Smith como “opinião”¹⁵, que aprimora a “reverência habitual”, mas que, ao meu ver, não pode ser a origem da própria reverência. Tal opinião, entretanto, tem origem na “natureza”, isto é, na natureza humana, sendo característica da “ignorância e [da] obscuridade da superstição pagã” (TMS, III.5.4, p. 164), por mais que depois seja confirmada por “investigações filosóficas”. O que é confirmado, eu sugeriria, é a própria opinião de que os seres humanos esperam de modo ubíquo a recompensa pela obediência às leis divinas e a

¹³ Bowles, 2016, p. 45, cf. p. 76.

¹⁴ A importância da “reverência” é destacada por Charles Griswold (1999, p. 237). Ver também sua obra *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (2017, p. 242), onde refere-se ao “espaço afetivo”, estabelecido pelo senso de justiça junto de “instituições mediadoras” e da simpatia pela própria comunidade, espaço em que o “respeito sagrado” pode estar localizado. Samuel Fleischacker julga que a referência ao sagrado corresponde à “inspiração” (*awe-inspiring*), sendo ela central para o funcionamento das regras (Fleischacker, 2004, p. 71).

¹⁵ O emprego do termo “opinião” por Smith nesse caso não é técnico, mas muito próximo do nosso uso contemporâneo para se referir a uma visão em particular, inclusive a nossa própria e a de demais pessoas. No presente contexto, alguns parágrafos depois, Smith reafirma que é uma opinião pensar que o Autor da natureza tem em mente a felicidade dos seres humanos, mas não chega a dizer se a verdade sobre isso é confirmada pelo “exame da obra da natureza” (TMS, III.5.7, p. 166).

punição pela desobediência em alguma vida por vir (cf. TMS, II.ii.3.12, p. 91, III.2.33, p. 132).

Encaminhamo-nos assim para a conclusão. Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith distingue concordância de unissonância (TMS, I.i.4.7, p. 22). Enquanto concordância é uma negociação entre atores e espectadores refletida pelo espelho social que produz “harmonia”, isto é, coesão social, a unissonância não é diferenciável. A sociedade comercial smithiana é baseada na concordância, enquanto a sociedade contemplada ou defendida por Brown é fundamentada na unissonância, no sentido de incorporar uma uniformidade. Ora, esta última não é moralmente atraente, pois contraria os princípios da liberdade natural, segundo os quais indivíduos devem ser deixados completamente livres para seguirem seus interesses próprios como preferirem desde que as leis da justiça não sejam violadas (WN, IV.ix.51, p. 687). Como Smith afirma, sintomaticamente, acerca da legislação sumptuária, seria uma “impertinência aberrante” que o governo determinasse as roupas que devo vestir (WN, II.iii.36, p. 346). Contudo, essa legislação sintetiza o que a unissonância corresponderia na prática.

Portanto, a concordância produzida na sociedade comercial é, para Smith, mais robusta que uma “corda de areia”. Essa força ou resiliência não é fatalmente dissipada pela presença de aspectos negativos na sociedade comercial, como o crescimento da dívida ou o embrutecimento da força de trabalho. A presença do interesse próprio, juntamente com suas consequências — ou seja, o que Brown enxerga como fraqueza — é a força da sociedade comercial, pois se trata, afinal, de um princípio constante e universal da natureza humana.

Mas o apelo à noção de natureza humana não é uma resposta definitiva. Para ilustrar isso, retorno à objeção browniana de que a sociedade de trocas é fruto de contingências, objeção que reaparece em Marx. Em seus escritos de 1843-1844, especialmente nos comentários sobre James Mill, Marx vale-se da necessidade como princípio da verdadeira natureza humana comunal (*communal*) e julga deficiente o modelo de trocas smithiano. Na leitura de Marx, Adão e Eva veem suas facas e garfos como objetificação de seus interesses próprios, e não como expressão consumada da produtividade humana. Caso Eva possua apenas uma faca e Adão tenha uma faca e dois garfos, ela se verá impotente, e terá de implorar ao outro, pois não terá nada a oferecer pelo garfo (Marx, 1975)¹⁶, tal como o pedinte diante do açougueiro. Para Marx, na ausência de propriedade privada, a carência de um garfo da parte de Eva seria suprida por Adão, e isso porque seria considerada por ele como um ser

¹⁶ Eu discuto o argumento de Marx (mobilizando o mesmo exemplo) em Berry, 1987.

humano. Mas a versão de Marx parece implicar unissonância, já que a expressão da natureza humana (ou a “essência da espécie”, *Gattungswesen*) tem de ser necessariamente a mesma em todos os indivíduos¹⁷.

VI

É uma questão saber se teríamos como escolher entre diferentes concepções da natureza humana; não é, porém, a minha tarefa examinar essa questão¹⁸. Em vez disso, concluirei reiterando dois pontos. Em primeiro lugar, de acordo com sua concepção de natureza humana, Smith atribui à sociedade comercial o estabelecimento da concordância em grau suficiente para conformar uma “harmonia social” (WN, I.i.4.7, p. 22). Mostra que a sociedade fundada na concordância não é apenas viável, mas moralmente superior àquela baseada na unissonância. Logo, a nostalgia de Brown por um período anterior é equivocada. Em segundo lugar, conforme esse mesmo raciocínio, a crítica de Brown é, ainda mais por sua veemência, mal direcionada e injustificada. A sociedade comercial é robusta, e sua coesão é mais forte que uma “corda de areia”; ou, se quisermos evocar aqui outra expressão célebre, diríamos que a sua sustentação está mais para a de um “bloco de granito” (*a lump of granite*).

Referências bibliográficas

- Berry, J. C. (2013). *The idea of a Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berry, J. C. (1987). “Need and Egoism in Marx’s Early Writings”, *History of Political Thought*, VII, pp. 461-473.
- Berry, J. C. (1986). *Human Nature*. Londres: Macmillan.
- Bowles, S. (2016). *The Moral Economy*. New Haven: Yale University Press.
- Brown, J. (1757). *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*. Londres.
- Ferguson, A. (1966). *An essay on the History of Civil Society* [1767]. D. Forbes (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ferguson, A. (2019) *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. Trad. Pedro Paulo Pimenta e Eveline Campos Hauck. São Paulo: Editora Unesp.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith’s Wealth of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Griswold, C. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University

¹⁷ Ver seu comentário Marx, 1982, IV vol. 2, p. 465 (cf. *Id.*, 1975, p. 277-278).

¹⁸ Para uma discussão sobre esse ponto, ver Berry, 1986, capítulo 10.

- Griswold, C. (2017). *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Londres: Routledge.
- Hanley, R. (2009). *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge University.
- Hanley, R. (2017). *Love's Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1991). *Leviathan* [1651]. R. Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1932). *The letters of David Hume* (2 vols). Greig, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1987a). *A Treatise of Human Nature* [1739/1740]. L. Selby-Bigge e P. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1987b). *Essays: Moral, Political and Literacy* [1741]. E. Miller (ed.). Indianapolis, Liberty Press.
- Hume, D. (1998). *An Inquiry concerning the Principles of Morals* [1751]. T. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hutcheson, F. (1994). *Philosophical Writings*. R. Downie (ed.). Londres: Everyman.
- Mandeville, B. (1998). *The Fable of the bees* [1732]. F. Kaye (ed.). 2 vols. Indianapolis: Liberty Press.
- Marx, K. (1975). "Excerpts from James Mill". In: Marx, K. *Early Writings*. L. Colletti (ed.). Harmondsworth: Penguin Books, pp. 259-278.
- Marx, K. (1982). "Aus James Mill". In: Marx, K; Engels, F. *K. Marx and F. Engels Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz Verlag.
- Millar, J. (2000). *An Historical View of the English Government*. M. Salber Phillips e D. Smith (ed.). Indianapolis: Liberty Press.
- Ostrom, E. (1998). "A Behavioral Approach to the Rational Choice of Collective Action", *American Political Science Review*, 99, pp. 1-22.
- Shaftesbury, A. C. 3rd Lord of. (1990). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times etc.* J. Robertson (ed.). 2 vols. Londres: Grant Richards.
- [WN] Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Glasgow Edition. R. Campbell e A. Skinner (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1981
- [TMS] Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments* [1757/90]. Glasgow Edition. A. Macfie e D. Raphael (ed.). Indianapolis: Liberty Press, 1982.
- Smith, A. (1982). *Lectures in Jurisprudence*. Glasgow Edition. R. Meek, D. Raphael e P. Stein (ed.). Indianapolis: Liberty Press.
- Smith, A. (1983). *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Glasgow Edition. J. Bryce (ed.). Indianapolis: Liberty Press.
- Wallace, R. (1768). *Characteristics of the Present Political State of Great Britain*. Londres, 2^a edição.



Annelein Pompe, Halim Maart, 2019

Canibais e conflitos urbanos. Um estudo sobre uma fonte etnográfica de Maquiavel

Cannibals and Urban Conflicts.
A Study on an Ethnographic Source of Machiavelli

Sandro Landi

Université Bordeaux Montaigne

RESUMO

Este artigo *propõe* uma análise de alguns escritos de Maquiavel, à luz de um relatório manuscrito dedicado aos canibais preservado em seus arquivos familiares e dos relatos de Américo Vespúcio sobre os costumes dos Tupinambá. A hipótese desenvolvida é de que essa literatura etnográfica constitui o filtro usado por Maquiavel para interpretar os conflitos sociais na Florença do seu tempo.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; Explorações geográficas;
Canibais; Etnografia; Conflitos urbanos.

ABSTRACT

This paper *brings together*, for the first time, Machiavelli's interest in political and social conflicts and some ethnographical sources concerning the contemporary discovery of cannibals in the Caribbean as well as in Brazil (Tupinamba). The hypothesis is that knowledge of these sources represents a filter that allowed Machiavelli to reinterpret social clashes notably in Florentine urban context.

KEY WORDS

Machiavelli; Geographical Explorations;
Cannibals; Ethnography; Urban Conflicts.

1. Águas e terras incógnitas

Como foi observado recentemente, Maquiavel não escreveu sobre os chamados “grandes descobrimentos” que mudaram a concepção do mundo e sua representação cartográfica. Com uma exceção, notada por Najemy: “sua única referência, indireta, às viagens, ocorre no proêmio ao primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, quando compara os ‘perigos’ da tarefa de encontrar novos ‘modelos e ordens’ políticas aos de buscar por ‘mares e terras desconhecidos” (Najemy, 2009, p. 128).

O primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* abre-se com esta comparação: “Embora os homens por natureza invejosos, tenham tornado o descobrimento de novos métodos e sistemas tão perigosos quanto as descobertas de terras e mares desconhecidos, pois se inclinam por essência mais à crítica do que ao elogio” (Maquiavel, 1969, p. 17). Então, fazendo uma pausa, Maquiavel precisa seu próprio objetivo: “Tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios a empreendimentos que considero úteis. Se vier a encontrar dificuldades e aborrecimentos, espero colher também recompensa na aprovação dos que lançarem um olhar benevolente aos objetivos deste esforço”.

Interpretar essa passagem significa, antes de mais, afrontar um paradoxo: por que razão situaria Maquiavel no início dos *Discursos*, cujo valor programático é inquestionável, a referência a uma experiência de exploração de terras (“a descoberta de terras e mares desconhecidos”; *Cercare acque e terre incognite*, Maquiavel, 2000, p. 5) que não se encontra de forma visível nas suas demais obras e, em geral, na correspondência que chegou até nós? O proêmio do primeiro livro constitui o único autógrafa conhecido dos *Discursos*. A análise do manuscrito mostra que Maquiavel chega progressivamente a uma formulação satisfatória¹. Escreve, “Embora não seja tão perigoso discorrer de coisas novas” e se corrige duas vezes: “o descobrimento de novos métodos e sistemas” (*Cercare modi et ordini nuovi*, Maquiavel, 1969, p. 5), e “o encontro de novos métodos e sistemas” (*Trovare modi et ordini nuovi*), substitui “entrar por águas e terras desconhecidas” por “a descoberta de novos mares e terras desconhecidas” e ainda por “a descoberta de terras e mares desconhecidos”; a afirmação peremptória sobre a inveja conatural ao gênero humano, (“os homens por natureza invejosos se inclinam por essência mais à crítica do que ao elogio”) está deslocada, como inciso, no início da frase.

¹ Pincin, 1966, p. 73-83; o borrão do proêmio está conservado na Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Autografi Palatini, Carte Machiavelli*, I, 74 (As *Carte Machiavelli* estão disponíveis para consulta in <http://teca.bncf.firenze.sbn.it/manos/find.jsp>).

Pequenos retoques indicam, no entanto, como Maquiavel aperfeiçoa a intuição de um paralelismo entre campos diferentes e aparentemente distantes da experiência e do conhecimento: a escrita e a navegação, a política e a geografia. A comparação torna-se possível através de um elemento de afinidade: o perigo que corre aquele que procura e acha coisas novas, sejam instituições e métodos de governo ou regiões ignotas, isto é, não compreendidas na representação ptolomaica do mundo. “Periculoso” tem a mesma raiz (*perīre*) que experimentar: a passagem indica substancialmente que quem experimenta uma visão nova das coisas — tanto na política como na geografia — se expõe necessariamente à ameaça da inveja humana. A questão da inveja como obstáculo para a realização de posições e posturas individuais é vista aqui como uma constante antropológica. Todavia, sempre nos *Discursos* (III, 30; Maquiavel, 1969, p. 407-408) discorrendo sobre Savonarola, Maquiavel trata da inveja de forma mais circunstanciada: “seus sermões contêm muitas denúncias e críticas aos ‘sábios mundanos’ como chamava os invejosos e todos os que se opunham a seus planos de reforma”. É quase literal a referência aos Coríntios 3.19 na pregação de Savonarola: “a sabedoria do mundo é loucura diante de Deus”. A inveja de que se fala no próêmio é provavelmente da mesma natureza, Maquiavel sabe que ela o espera como autor de uma obra depositária de uma visão de mundo — como aquela que vai se definindo através dos relatórios das viagens ultramarinas — nova e paradoxal porque está em conflito com a *doxa* geralmente compartilhada pelas autoridades.

Maquiavel parece aludir a pelo menos dois outros autores. O primeiro é sem dúvida Ptolomeu. A expressão “terras e mares desconhecidos”, parece reenviar, convencionalmente, às regiões do mundo que Ptolomeu considera como inexploradas². O conhecimento direto ou mediado de Ptolomeu por Maquiavel é bastante provável. A *Cosmografia* faz parte dos livros lidos pelo seu pai, Bernardo Machiavelli³. Ademais, Ptolomeu coloca-se em um horizonte de leituras, de caráter geográfico, familiares a Bernardo e a Niccolò, entre as quais o comentário ao *Somnium Scipionis* de Macróbio (Maquiavel, 2007, p. 70). Última parte do *De Republica* de Cícero, o *Somnium* descreve a experiência de Cipião Emiliano que, no sonho, alcança um ponto de vista a partir do qual pode olhar a terra “*de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco*” (Macróbio, 2003, p. 41). Redigido ao final do século V, o comentário do Macróbio, fornece uma descrição do alto do mundo conhecido que

² A expressão “terras e mares desconhecidos” foi retomada quase que literalmente por Francesco Guicciardini com referência à visão de Ptolomeu: “le quali Tolemeo, per confessione di tutti principe de’ cosmografi, chiamava terre e mari incogniti” (Guicciardini, 1971, p. 567).

³ Machiavelli, 2007, p. 15; sobre a biblioteca de Bernardo Machiavelli, Atkinson, 2002; é necessário ter em conta que uma revisão em terceira rima e em língua vulgar da obra de Ptolomeu, obra de Francesco Berlinghieri aparece em 1482 com o impressor Niccolò Tedesco: Ridolfi, 1958, p. 49-62 e Dalché, 2009, p. 19-40.

integra a concepção de Ptolomeu e menciona as terras ainda desconhecidas (“*cuius situs nobis incognitus perseverat*”). Que Maquiavel recorresse a Macróbio para pensar o mundo segundo uma perspectiva geográfica é uma hipótese digna de atenção.

Essencialmente, situar implicitamente a *Cosmografia* desde o começo dos *Discursos* não é um gesto neutro porque indicaria ao leitor uma comparação entre dois pontos de vista diferentes, mas convergentes no mundo: o do geógrafo e o do político. Estabelecendo um paralelo entre a *Cosmografia* e os *Discursos*, Maquiavel pretende ter um olhar do alto parecido com aquele de quem observa um mapa-múndi⁴; um olhar suscetível a descrever uma nova cartografia da política. O proêmio dos *Discursos* não se limita, por conseguinte, a notar uma similitude entre a política e a geografia, mas indica ao leitor a possível interação, no plano cognitivo, entre descobrimentos geográficos e descobrimentos políticos.

2. Maquiavel, Simone Verde e Vespúcio

A identidade do segundo autor omitido no proêmio é mais problemática. Em seu comentário sobre essa passagem, Leo Strauss afirma que Maquiavel pretende apresentar-se como “o Colombo do mundo político e moral” (Strauss, 1998, p. 281-282). Muitos anos antes, Oreste Tommasini já havia indicado uma pista diferente e aparentemente mais crível: “*cercare acque e terre incognite*” alude às viagens e aos escritos de Américo Vespúcio (Tommasini, 1883-1911, p. 148-149). Para tentar desvelar essa ausência é necessário perguntar-se quais podem ter sido os conhecimentos de Maquiavel acerca do Novo Mundo e ter em conta para esse propósito um dado até agora ignorado: a presença no arquivo residual da família Machiavelli de uma cópia manuscrita da relatório do mercador florentino Simone Verde, um dos mais antigos testemunhos das terras descobertas no Ocidente⁵. Como se conclui partindo do *incipit* do documento, Verde escreve, desde Valladolid, duas cartas a Piero Niccoli em Florença, respectivamente em março de 1493 e em maio de 1494. O copista, que declara se referir à “*sustanza*”, é sem dúvida um contemporâneo seu. O documento encontra-se nas “Cartas Machiavelli”, no envelope VI, que contém documentos, de

⁴ Sobre a perspectiva possível graça à leitura de Macróbio, ver Dünne, 2009, p. 143-156.

⁵ *Copia di certi capitoli*, 1494; este texto foi impresso várias vezes, a última in *Italian Reports on America*, 2002, p. 159-161; o original disponível para consulta em: <http://teca.bncf.firenze.sbn.it/manos/find.jsp>. Sobre a atividade mercantil de Simone Verde in Spagna ver Varela, 1988, p. 83-93.

caráter público (registros, cartas de oficiais e de magistrados da República, etc.), conservados no arquivo familiar desde o começo de 1400⁶. A ausência das cartas autografadas de Maquiavel, explica provavelmente o desinteresse dos estudiosos por essa seção do arquivo Machiavelli. Portanto, assim como os livros pertencentes a Bernardo ou a ele emprestados, esse manuscrito — que provavelmente tem ligação com seus interesses geográficos — faz parte dos textos potencialmente lidos por Niccolò.

As cartas de Simone Verde baseiam-se no relato de três membros da frota da segunda expedição de Colombo. Como foi observado, elas se distinguem daquelas das testemunhas contemporâneas pelo ceticismo, tipicamente mercantil, com que foram levadas em conta as notícias provenientes do mundo recentemente descoberto (Symcox, 2002, p. 4). Mas tem algo a mais: Verde é também o primeiro a relatar detalhadamente informações a respeito das práticas canibalescas testemunhadas em uma ilha do Caribe: “Porque acharam as pessoas que habitam aquela [ilha] bem diferentes daquelas das ilhas encontradas antes [na ilha Hispaniola] porque aqueles eram mansos e seguros, e estes são suspeitosos e cruéis porque comem carne humana, como se virá a entender”.⁷ Decepcionado pelos resultados comerciais da expedição, Verde julga que essa notícia é a única digna de ser transmitida ao seu destinatário, que, assim como ele, era provavelmente um comerciante (Jacks e Caffero, 2001, p. 78-80; 256). Trata-se ainda de um dado não irrelevante porque, como Verde parece compreender, isso permite operar uma distinção entre os tipos humanos até esse momento descobertos por Colombo. A imagem da humanidade paradisíaca presente na carta enviada por Colombo a Gabriele Sanchez e impressa em Roma em 1493, encontra-se aqui brutalmente contradita.⁸ Ignora-se como terá chegado o testemunho de Verde até aos Machiavelli, mas é provável que eles tenham estado entre os primeiros a conhecer esse descobrimento de caráter antropológico. Com efeito, a existência de povoações antropófagas no Novo Mundo torna-se objeto de ampla circulação somente a partir do 1495, quando Giuliano Dati imprime em Florença uma edição em versos da carta de Colombo, introduzindo ao final uma importante informação inédita sobre os canibais⁹.

⁶ Para uma descrição detalhada desse fundo, ver Tommasini, 1883-1911, II, 1494-1500; para uma história desse fundo ver Ridolfi, 1969, p. 1-23.

⁷ *Italian Reports on America*, 2002, p. 160: “perché la gente che in quella habita gli trovarono molto contraria a quelle delle isole trovarono prima perché erano mansueti e sicuri, et questi sospettosi e crudeli, perché mangiano carne humana, come intenderete”.

⁸ Ver o texto em Marmocchi, 1840, p. 409.

⁹ “in queste parte nulla cosa ria/ si truoua di che questi habbin paura/ saluo che c'è un'isola al'entrare/ dell'India per uoler qui ariutare./ In nella quale sta gente uillana;/ da questi non mi par che siano amati/ perché dice che mangian carne humana” (Dati, 1495, c. 7).

Simone Verde é amigo de Colombo e, em Sevilha, faz parte da mesma companhia mercantil de Vespúcio (Varela, 1988, p. 85): a carta que este envia de Cabo Verde, em 4 de junho de 1501, a Lorenzo de Pier Francesco de Medici para contar as proezas de Cabral nas Índias orientais cita como portador e testemunha Gherardo Verde, irmão de Simone¹⁰. Nos anos seguintes, Vespúcio continua, como se sabe, a corresponder-se com protetores e amigos em sua pátria. Dentre as cartas remanescentes, duas são publicadas inicialmente em Florença, e então sucessivamente no resto da Itália e da Europa: uma (em tradução latina) para Lorenzo, conhecida como *Mundus novus* (1503); a outra é dirigida ao *gonfaloniere* Piero Soderini (*Lettera delle isole nuovamente ritrovate*, 1505). Parece quase óbvio que Maquiavel tenha se deparado com esses materiais impressos e de larga difusão. É altamente provável que ele, na qualidade de secretário da segunda chancelaria da República, como sugeria Tomasini, tenha tido conhecimento do relatório dirigido a Soderini. Isto deve-se, por um lado, ao fato do irmão do viajante, Antonio di Nastagio, tabelião do *Ufficio delle Tratte*, ser seu colega na chancelaria (Klein, 2013, p. 265) e, por outro lado, ao fato da longa carta que Américo envia de Lisboa ao amigo e chefe da República, recomendando-lhe Antonio, entre outras coisas, ter um caráter oficial: um tabelião, Lorenzo di Piero Coralmi, transcreve-a pela ordem da Senhoria em 10 de fevereiro de 1505¹¹. Maquiavel não pode ignorá-la¹² pois tem amplo conhecimento da correspondência das duas chancelarias.

Vespúcio é quinze anos mais velho que Maquiavel e se estabelece em Sevilha, perto de uma filial do banco de Lorenzo di Pierfrancesco, em 1491. Nada prova que suas existências se cruzaram, mas mais do que um fio parece juntá-las. Estudos e descobrimentos recentes vincaram interesses e ambientes comuns. Bernardo Machiavelli e Lorenzo di Pierfrancesco compartilham o interesse por Ptolomeu e o conhecimento do cartógrafo Nicol Germano¹³. Os dois fazem parte do círculo do chanceler da República Bartolomeo Scala, sob cuja proteção, em 1485, reúne-se um grupo de artistas, de letrados, de geógrafos, incluindo Vespúcio, que têm em comum a leitura de Lucrécio (Brown, 2010, p. 39; *Id.*, 1979, p. 103). Em função do progresso dos descobrimentos no Ocidente, o poeta latino, além do objeto de estudo e de

¹⁰ “[...] e per maggiore chiarezza della verità, si trovò presente Gherardo Verde, fratello di Simon Verde di Cadisi, el quale viene in mia compagnia e a voi si raccomanda” (Vespúcio, 1993, p. 82). Sobre Lorenzo di Pierfrancesco de’ Medici, protetor de Vespúcio, ver Brown, 1979 e 2010.

¹¹ Uma cópia do século XVIII desse documento está conservada na BNCF, 2.4.509; para um estudo desse documento, *Lettera a Piero Soderini*, Martini (ed.), 1957.

¹² Sobre o controle exercido por Maquiavel sobre a correspondência das duas chancelarias, Klein, 2013, p. 265-276.

¹³ Gentile, 1992, p. 215, que indica o empréstimo da *Geographia* de Ptolomeu de Niccolò Germano a Lorenzo di Pierfrancesco, do qual foi tomada nota em um registro da Biblioteca Medicea.

culto para humanistas, torna-se um filtro para interpretar a humanidade desconcertante do Novo Mundo. De fato, do mesmo modo que aquela descrita no quinto livro do *De rerum natura*, a humanidade que resulta das primeiras testemunhas vindas de além-mar parece inscrever-se em uma fase remota e revolta da história da nossa espécie. Uma espécie de farpa afortunadamente subtraída do processo da civilização. Nessa perspectiva, não há dúvida de que o relatório de Simone Verde ajuda a fundar a alteridade antropológica do Novo Mundo, tornando possível o sucesso da descrição realística da humanidade proposta logo após por Vespúcio¹⁴. Nos anos posteriores ao 1493, Ptolomeu e Lucrécio parecem portanto interagir para dar um sentido ao novo e não seria supérfluo recordar que, precisamente nesses anos e nesse mesmo ambiente, Maquiavel realizou, por motivos que ainda em parte nos escapam, a transcrição integral do poema latino¹⁵.

3. Leituras de Vespúcio

É verossímil que seja esse o contexto em que aconteça também a primeira recepção das cartas de Vespúcio. Conhecemos as reações por elas suscitadas essencialmente graças a um fragmento de carta descoberto e publicado por Roberto Ridolfi em 1937 (*Fragmento Ridolfi*) (Ridolfi, 1937). Trata-se de uma resposta a uma carta de Lorenzo di Pierfrancesco, escrita provavelmente entre setembro e dezembro de 1502. Diferentemente das outras chegadas até nós, essa apresenta a particularidade de ser concebida no modelo da disputa filosófica (*disputatio*) e de fornecer então uma série de réplicas a questões e objeções expressas pelos interlocutores de Vespúcio sobre os resultados dos seus descobrimentos. O documento é de grande interesse porque deixa intuir uma circulação manuscrita das suas cartas (*Ibid.*, p. 14), e também um contexto de recepção e de discussão que implica vários personagens e diferentes pontos de vista. A identidade delas desvanece, mas, nos anos seguintes, cartógrafos, como Francesco Rosselli, ou exponentes da oligarquia, como Luigi Guicciardini, amigo e correspondente de Maquiavel, demonstraram estarem informados sobre essas discussões (Marzi, 1900; Boorsch, 2004). O Fragmento *Ridolfi* testemunha, além disso, a acolhida dada por este público às informações de caráter geográfico e antropológico relativas ao Novo Mundo. Vespúcio assume amiúde uma postura polêmica

¹⁴ Entre eles, em particular, aquelas de Niccolo Scillacio e Michele da Cuneo, relativas à segunda viagem de Colombo, *Italian Reports*, Symcox e Formisano (ed.), p. 162-189. Sobre esse imaginário, as observações de Neuber, 2009, p. 69-81.

¹⁵ Sobre esse descobrimento do código vaticano em que aparece o manuscrito do *De natura rerum* obra de Maquiavel, ver Bertelli e Gaeta, 1961, p. 545-557; sobre o contexto intelectual em que se realiza a transcrição ver Brown, 2010.

e denuncia a incredulidade dos seus interlocutores, que ele imputa à inveja. Os pontos controversos têm a ver em particular com a posição e com o povoamento das terras descobertas (“E é certo que me encontrei tanto para o Ocidente, não desabitado mas povoadíssimo [...] e se algum invejoso ou maligno não o crê, venha a mim que com razão o declararei com autoridade e com testemunhos”. [Vespúcio, 1984, p. 80]); a ausência das riquezas nas povoações indígenas (“Idem me caluniam porque eu disse que aqueles habitantes não estimam nem ouro nem outras riquezas que por nós são estimadas e tidas em grande apreço”); a origem não econômica das guerras tribais endêmicas (“porque digo que guerreiam um povo com outro e que se aprisiona, poderá parecer ao detrator que eu me contradiga, porque o guerrear e o aprisionarem-se não podem proceder se não da vontade de dominar ou da cobiça de bens temporais”¹⁶).

No proêmio dos *Discursos* lê-se: “Tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis”. Como foi observado, Maquiavel se lembra aqui de um lugar do IV livro do *De rerum natura* (Najemy, 1993, p. 337). Na realidade, Maquiavel não se limita a sugerir essa referência clássica, porque “seguir uma senda” é uma metáfora trazida pela linguagem marítima¹⁷. Para dar um sentido à sua empresa ele convoca então Lucrécio e Vespúcio e considera os leitores dos *Discursos* suficientemente avisados para associar a eles seu nome. Maquiavel reivindica no proêmio um discurso novo em um mundo que tem uma matriz antiga na obra de Lucrécio e uma moderna em Vespúcio. Novo porque desviante e paradoxal, ou seja — em termos aristotélicos — em conflito com as “opiniões comuns” apoiadas pelas autoridades e portanto exposto ao risco da incredulidade e da inveja¹⁸. O proêmio parece, portanto, não somente aludir à empresa de Vespúcio, mas também conservar uma pegada da reação provocada pela leitura em comum das suas cartas, reação que é destinada, segundo Maquiavel, a se reproduzir também no caso dos *Discursos*.

4. Canibais, normas, conflitos

O proêmio dos *Discursos* sugere, portanto, um paralelo entre duas indagações. Talvez possamos fazer um passo a mais e nos perguntar: qual o sinal que a provável

¹⁶ Ridolfi, 1937, p. 10-13: “perché dicono che gueregiono l’un popolo coll’altro et che si cattivono, potrà parere al mio detrattore ch’i’ mi contradicha, perché il guereggiare e ’l cativarsi non può procedere se none da voglia di dominare o da cupidigia di beni temporali”; Vespúcio, 1984, p. 83.

¹⁷ Ver <http://www.treccani.it/vocabolario/viaz/>.

¹⁸ Sobre o raciocínio paradoxal cf. Aristóteles, 1990, p. 336-340 e 1995, p. 323. Sobre o estatuto da opinião comum aristotélica, ver Cassin e Baladier, 2004 e Landi, 2010.

leitura de Vespúcio possa ter deixado na obra de Maquiavel? A questão, provavelmente sem resposta certa, merece de toda maneira ser posta sobretudo porque permite interrogar Vespúcio acerca da potencial mensagem política de suas leituras, ponto de vista até agora pouco estudado. Todavia, como se lê naquela carta datada de 1502, Vespúcio se interessa sobretudo pelos “animais racionais” (Vespúcio, 1993, p. 87). No curso das diversas explorações efetuadas nas costas setentrionais do Brasil, ele afina seu olhar sobre as sociedades com as quais entra em contato às vezes durante períodos prolongados: “Trabalhei muito para estudar suas vidas, pois durante 27 dias dormi e vivi no meio deles” (Vespúcio, 1984, p. 79), afirma na mesma carta. Com uma abordagem que recorda Heródoto e sua indagação, Vespúcio não se limita a descrever instituições e práticas distantes e disformes, mas procura a norma profunda e amiúde implícita¹⁹. O exemplo mais clamoroso é sem dúvida o canibalismo. Foi observado que o descobrimento da antropofagia é subversiva porque tira a confiança nas faculdades racionais do gênero humano e, conseqüentemente, cada distinção entre este e o mundo animal. A descrição proposta por Vespúcio desse fenômeno é na realidade mais complicada e as conclusões que o leitor pode dela extrair são, sem dúvida, ainda mais radicais. De fato, segundo Vespúcio, o canibalismo não é um fenômeno natural, mas a expressão de um sofisticado ritual, ou seja, de uma racionalidade que, apesar de ser aberrante (*“irrazionabile”*) permite contextualizar esses grupos humanos no ambiente no qual vivem. Longe de reconduzir o canibalismo às origens ferinas dos homens, ele o considera como um dado inscrito no funcionamento dessas sociedades primordiais, ou seja, em substância, como uma potencialidade própria ao gênero humano. Amiúde, Vespúcio defronta-se com o caráter mudo ou indizível desse ou de outros costumes e logo não hesita em interrogar os indígenas: “E quis saber deles as causas das suas guerras e me responderam nada saberem salvo que nos tempos idos os seus pais assim o faziam e por recordação deles a eles deixada; nenhuma outra razão me deram e eu creio que o fazem para comerem-se um ao outro, sendo o seu comum comer carne humana, hábito comum e irracional” (Vespúcio, 1984, p. 80). Ele descobre assim um encadeamento de causas, o canibalismo é a razão profunda de guerras aparentemente sem causa; o culto aos ancestrais justifica, em última análise, as guerras canibalescas; tudo parece encontrar um sentido na natureza humana específica.

¹⁹ Um exemplar manuscrito de Heródoto se encontra na biblioteca de Giorgio Antonio Vespucci, tio e tutor de Américo, agora na Biblioteca Laurenziana, Florença, Ms Plut. 70.32. Sobre a releitura de Heródoto na idade dos descobrimentos, ver Gambino Longo, 2012.

Conhecemos somente de maneira fragmentária as reações dos leitores de Vespúcio. Uma das mais conhecidas é aquela de um artista do círculo de Cosimo e Francesco Rosselli, Piero di Cosimo, que entre 1505 e 1507 pinta um ciclo de três mesas onde as origens cruentas da sociedade são lidas à luz de Lucrecio e de Vespúcio (Panofsky, 1937, p. 12-30; e os esclarecimentos de Ginzburg, 2003). Analogamente, quarenta anos depois, o humanista Jörg Wickram, tradutor e ilustrador das *Metamorfosi* de Ovídio, relê, através de Vespúcio, o mito primigênio de Licáone o antropófago, transformado por Zeus em lobo devorador de homens (Neuber, 2009, p. 78-79). Não conhecemos a metodologia utilizada por Maquiavel para ler Vespúcio, mas é provável que, como em outros casos, a antiguidade tenha constituído um filtro para interpretar os dados relativos à humanidade do Novo Mundo. Baseando-se nesse extraordinário material etnográfico, questões antigas talvez possam, ao contrário, ter encontrado respostas novas. Vespúcio permite de fato aceder a formas elementares de convivência, perceber o caráter convencional de instituições políticas e religiosas, interrogar-se sobre a força dos costumes e sobre a existência de constantes na natureza humana. Nesse sentido, é possível supor que as “terras e mares desconhecidos” tenham contribuído para formular “novos métodos e sistemas”: novos, justamente, porque se encontram somente no passado ou em um presente remoto, mas nunca vistos ou experimentados.

Claro que se apontam apenas algumas hipóteses sobre a leitura que Maquiavel fez de Vespúcio. Por exemplo, que esta leitura tenha contribuído para fixar a ideia do caráter conatural dos conflitos sociais. Nos *Discursos* (II, 10), Maquiavel discute a “opinião geral”, segundo a qual o dinheiro seria a origem da guerra (Maquiavel, 1969, p. 221-223). Trata-se de um lugar proverbial comum (*pecunia nervus belli*) que se tornou, como já visto aqui, o objeto de um debate como consequência das revelações de Vespúcio sobre as origens não econômicas das guerras tribais. Maquiavel contesta-o igualmente: o dinheiro pode ser uma causa contingente de guerra, mas as suas razões profundas devem, segundo ele, ser buscadas em outro lugar. Provavelmente, nas regras tácitas que fundam o funcionamento das sociedades humanas.

Tratando logo do caso específico de Florença, Maquiavel interrogará, muitos anos depois, o papel paradoxal dos conflitos na construção de uma forma duradoura de convivência²⁰. Na *História de Florença* (1520-1524) Maquiavel analisa em diferentes casos o comportamento das multidões por ocasião dos choques entre facções ou sublevações. O canibalismo como êxito ritual de uma revolta surge particularmente em um episódio relativo à caçada do Duque de Atenas, ocorrida em julho de 1343

²⁰ Para uma bibliografia recente relativa às *História de Florença*, ver Landi, 2012.

(Maquiavel, 1927, p. 123; Maquiavel, 2007, p. 250). O massacre do *podestá* Guglielmo d'Ascesi e de seu filho de dezoito anos, que marcou a conclusão sanguinária da sublevação, é um dos lugares da memória cidadã. No seu relato Maquiavel segue a *Cronica* de Giovanni Villani mas acrescenta um detalhe horripilante acerca das carnes dos inimigos: “quiseram também que o gosto as saboreasse para que como todas as partes externas fossem saciadas delas, também aquelas internas ficassem saciadas delas”²¹. Maquiavel sobrepõe aqui à memória medieval da cidade, com seus periódicos regurgitos de violência coletiva, o imaginário relativo aos descobrimentos: gostar da carne dos inimigos é de fato uma experiência descrita por alguns indígenas a Vespúcio (“A qual dizem ser saborosíssima”) e, desde os primeiros anos de 1500, graças às edições ilustradas das suas cartas, torna-se um lugar comum nas representações do Novo Mundo²². O detalhe não é menos relevante, porque permite anular, abruptamente, a distância entre as sociedades tribais e a sofisticada sociedade urbana cujos mecanismos foram revelados por uma crônica guerra civil: nos dois casos a guerra e o conseqüente devoramento dos inimigos fundam ou refundam, como nesse caso, a comunidade política.

O imaginário dos descobrimentos intervém também em uma passagem célebre do terceiro livro de *História* na qual um chefe da revolta dos Ciompi (1378) exorta os seus companheiros a não pararem a obra de destruição da ordem existente²³. Para persuadir o seu próprio auditório, o anônimo orador recorre em dois diferentes casos a argumentos que associam as imagens em circulação sobre o Novo Mundo: à desnudez, à ausência de bens, ao canibalismo. O primeiro tem a ver com a igualdade original entre os seres humanos. Como é conhecido, o binômio nudez e igualdade é descrito com clareza por Vespúcio no *Mundus Novus*²⁴ e é então interpretado no sentido político pelo *ciompo*: “Fiquemos todos nus e vereis que somos semelhantes e se nos vestirmos com as vestes deles e eles com as nossas vereis que sem dúvida nós pareceremos nobres e eles não nobres porque somente a pobreza e a riqueza nos

²¹ Maquiavel, 1927, p. 123: “E perché tutti i sensi si sodisfacessero nella vendetta avendo udito prima le loro querele, veduto le loro ferite, tocco le loro carni lacere, volevano ancora che il gusto le assaporasse, acciò che, come tutte le parti di fuora ne erano sazie, quelle di dentro ancora se ne saziassero”; Villani, 1823, p. 52: “ed ebbonvi di si crudeli e con furia si bestiale e tanto animosa, che mangiarono delle loro carni crude”; Maquiavel, 2007, p. 256.

²² “Plus dico: ipsi admirantur cur nos non comedimus inimicos nostros et eorum carne non utimur in cibis, quam dicunt esse saporosissimam” (Vespúcio, 1993, p. 116). Sobre o prazer de gostar dos inimigos como lugar comum iconográfico ver Neuber, 2009, p. 72.

²³ Maquiavel, 1927, p. 157. Sobre esse passo existe uma ampla literatura, Landi, 2012, p. 152-156.

²⁴ “Omnes utriusque sexus incedunt nudi, nullam corporis partem operientes” [...] “Non habent pannos neque laneos neque lineos neque bombicinos, quia nec eis indigent nec habent bona propria, sed omnia communia sunt” (Vespúcio, 1993, p. 112-114).

desigualam”²⁵. O segundo está relacionado com o fim dos conflitos, que encontram pretexto na cupidez de alguns e na indignação de outros, mas que não podem conhecer outro resultado que a aniquilação, mediante assimilação, do adversário: “os homens se devoram uns aos outros e sempre se sai mal quem menos pode”²⁶, afirma o orador recorrendo neste caso a uma verdadeira e própria sentença visual (Neuber, 2009, p. 72).

Muitos anos decorreram desde que as primeiras notícias sobre antropofagia dos povos do Novo Mundo penetraram no mundo culto florentino. Com o tempo, a leitura e a discussão das testemunhas produziu-se uma nova leitura do mundo: desde o canibalismo como simples fenómeno tribal, à constante antropológica, à metáfora, enfim, das relações políticas e sociais.

Bibliografia

- Aristóteles. (1990). *Organon*, V, *Les topiques (VIII, 5)*. Paris: Vrin.
- Aristóteles. (1995). *Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin.
- Atkinson, C. (2002). *Debts, Dowries, Donkeys. The Diary of Niccolo Machiavelli's Father, Messer Bernardo, in Quattrocento Florence*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Bertelli, S. e Gaeta, F. (1961). “Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio e di Terenzio”, *Rivista Storica Italiana*, 73, pp. 545-557.
- Boorsch, S. (2004). “The Case for Francesco Rosselli as the Engraver of Berlinghieri's Geographia”, *Imago Mundi*, 56, pp. 152-169.
- Brown, A. (1979). “Pierfrancesco de' Medici, 1430-1476: A Radical Alternative to Elder Medicean Supremacy?”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42, pp. 81-103.
- Brown, A. (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge (Mass.) and Londres: Harvard University Press.
- Cassin, B. e Baladier, C. (2004). “Doxa”, em B. Cassin (org.), *Vocabulaire européen des philosophies*. B. Cassin (ed.). Paris: Seuil-Robert.
- Copia di certi capitoli d'una lettera iscritta per Simone Verde, dal Borgo a San Lorenzo di Mugello, il quale al presente si truova in Vagliadoli di Castiglia e iscrive di quivi a Piero Niccoli in Firenze per lettere de di 20 di marzo 1493 e dipoi per un'altra lettera de di 10 di maggio 1494*, em Biblioteca Nazionale Centrale Firenze (BNCF), Autografi Palatini, Carte Machiavelli, VI, 14.

²⁵ “Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano” (Maquiavel, 2007, p. 186).

²⁶ “Gli uomini mangiono l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno” (Maquiavel, 2007, p. 187).

- Dalché, P. G. (2009). “Pour une histoire des rapports entre contemplation et cartographie au Moyen Âge”. In: *Les méditations cosmographiques à la Renaissance*. Paris: PUPS, 19-40.
- Dati, G. (1495). *La lettera dell'isole che ha trovato nuovamente el re di Spagna*, Firenze, [s.n.].
- Dünne, J. (2009). “Méditation, médialité, subjectivité: du regard “d'en haut” au panoptisme cartographique”. In: *Les méditations cosmographiques à la Renaissance*. Paris: PUPS, 19-40.
- Gambino Longo, S. (org.) (2012). *Hérodote à la Renaissance*, Turnhout: Brepols.
- Gentile, S. (1992). *Firenze e la scoperta dell'America. Umanesimo e geografia nel '400 fiorentino*. Florença: Olschki.
- Ginzburg, C. (2003). “Mémoire et distance. Autour d'une coupe d'argent doré (Anvers, ca. 1530)”, *Diogène*, 1, 201, pp. 108-125.
- Guicciardini, F. (1971). *Storia d'Italia*, VI, 9. S. Seidel Menchi (ed.). Turim: Einaudi.
- Jacks, P. e Caferro, W. (2001). *The Spinelli of Florence: Fortunes of a Renaissance Merchant Family*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Klein, F. (2013). Scritture e governo dello stato a Firenze nel Rinascimento. Cancellieri, ufficiali, archivi. Florença: Edifir.
- Landi, S. (2010). “Opinion publique”. In : O. Christin, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*. O. Christin (ed.). Paris: Métailié.
- Landi, S. (2012). “‘Fama’, Humors, and Conflicts. A Re-reading of Machiavelli’s *Florentine Histories*”. In: M. Rospocher (org.), *Beyond the Public Sphere Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*, Bolonha-Berlim: Il Mulino-Duncker & Humblot, pp. 137-164.
- Machiavelli, B. (2007). *Libro di Ricordi*. C. Olschki (ed.), prefácio de Leandro Perini. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Macrobe. (2003). *Commentaire au songe de Scipion*, Tome II, livre II. Paris: Les Belles Lettres.
- Maquiavel, N. (1927). *Istorie fiorentine*, I. Florença: Sansoni.
- Maquiavel, N. (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Turim: Einaudi.
- Maquiavel, N. (1969). *Comentários sobre a primeira década de Tito Livio*. Traduzido por S. Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Maquiavel, N. (2007). *História da Florença*. São Paulo: Martins Fontes.
- Marmocchi, F. C. (1840). *Raccolta di viaggi dalla scoperta del nuovo continente fino a' di nostri*, I. Prato, Giachetti.
- Martini, G. S. (ed.) (1957). *Lettera a Piero Soderini: Lisbona, sett. 1504, secondo il cod. 2. 4. 509 da Biblioteca Nazionale di Firenze*. Florença: Olschki.

- Marzi, D. (1900). Notizie intorno ad un mappamondo e ad un globo terrestre posseduto nel 1509 da Luigi Guicciardini. Florença: Ricci.
- Muir, E. (1984). "The Cannibals of Renaissance Italy", *Syracuse Scholar*, 5, 5-14.
- Najemy, J. M. (1993). *Between Friends. Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*. Princeton: Princeton University Press,.
- Najemy, J. M. (2009). *Machiavelli Between East and West*, em *From Florence to the Mediterranean and Beyond*. In: D. Ramada Curto, E. R Dursteler, J. Kirshner, F. Trivellato (orgs.), *Essays in Honour of Anthony Molho*. Florença, Olshski, pp. 27-145.
- Neuber, W. (2009). "Mnemonic Imagery in the Early Modern Period: Visibility and Collective Memory". In: D. Beecher e G. Williams (orgs.), *Ars reminiscendi. Mind and Memory in Renaissance Culture*. Toronto: CRRS, pp. 69-81.
- Panofsky, E. (1937). "The Early History of Man in a Cycle of Paintings by Piero di Cosimo", *Journal of the Warburg Institute*, 1, pp. 12-30.
- Pincin, C. (1966) "La prefazione e la dedicatoria dei *Discorsi* di Machiavelli", *Giornale storico della Letteratura italiana*, 143 (1), pp. 73-83.
- Ridolfi, R. (1937) "Una lettera inedita di Amerigo Vespucci sopra il suo terzo viaggio", *Archivio storico italiano*, 95, pp. 3-20.
- Ridolfi, R. (1958). *La stampa in Firenze nel secolo XV*. Florença: L.S. Olschki.
- Ridolfi, R. (1969). "Le carte del Machiavelli", *La Bibliofilia*, 71, 1, 1-23.
- Strauss, L. (1998). *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*. Turim: Einaudi.
- Symcox, G. (2002). *Historical Introduction*. In: *Italian Reports on America, 1493-1522. Accounts by Contemporary Observers*. G. Symcox e L. Formisano (ed.). Turnhout: Brepols.
- Symcox, G.; Formisano, L. (ed.). (2002) *Italian Reports on America, 1493-1522. Accounts by Contemporary Observers*. Turnhout: Brepols.
- Tommasini, O. (1883-1911). *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo. Storia ed esame critico*, I e II. Roma-Turim-Florença: Loescher.
- Varela, C. (1988). *Colón y Los Florentinos*. Madri: Alianza.
- Vespúcio, A. (1984). *Novo mundo. Cartas de viagens e descobertas*. Traduzido por Luiz Renato Martins, Porto Alegre.
- Vespúcio, A. (1993). *Il Mondo Nuovo di Amerigo Vespúcio*. M. Pozzi (ed.). Turim: Edizioni dell'orso.
- Villani, G. (1823). *Cronica*, VII. Florença, Magheri.

Diferença e vantagem da sedução cética

Difference and Advantage of the Skeptical Seduction

Cesar Kiraly

Universidade Federal Fluminense
Ciência Política

RESUMO

Trata-se de apresentar os caminhos de uma abordagem cética em relação à política e seus mecanismos de sedução, bem como a sua imprevisibilidade.

PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo; Política; Ética.

ABSTRACT

The essay aims to present the paths of a skeptical approach of politics and its mechanisms of seduction, as well as its unpredictability.

KEY WORDS

Skepticism; Politics; Ethics.

A linguagem é facilmente capturada pela pretensão de interromper o movimento da experiência. Ela nos induz a esquecer que o predicado nada mais é do que dinamismo¹. Isso justifica o cuidado do cético com a linguagem, pois ainda que não se esqueça dos perigos imobilizadores da expressão, o problema não é interno ou individual, saindo um tanto do seu âmbito de autonomia, donde pode acabar por efeitos opostos ao seu desejo. Assim, muito embora não se possa dominar a expressão, e nem é o caso de almejar isso, o cético busca compatibilizar a captura que a linguagem implica com a vontade de perceber a experiência em fluxo.

Por essa razão, o cético assume uma postura pictorialista, de impactos exemplares para a descrição do fenômeno político, fundamental para o olho moral que demanda. Porque o pictorialismo inabilita o cético, no mais que tal é possível, à competição, e, nessa medida, é capaz de oferecer elementos para que se perceba a política mais de perto, para além da ilusão da polaridade entre amigo e inimigo. A descrição apurada do fenômeno político permite que nuances da ambivalência apareçam, donde a amizade e a inimizade são feitas em sentimentos complementares, no que concerne aos mesmos objetos, de atração e repulsão. Por isso caráter ilusório da amizade ou da inimizade.

Ainda que tenha, em algum momento, de se questionar sobre o caráter abstrato, sempre presente, da imagem que descreve, no mais das vezes, o cético pratica uma forma de figurativismo. Há cópia explícita à forma de localidades e pessoas, paisagens e retratos, que podem ser reconhecidas, inclusive. Ao se referir a algo que não é ainda visto, o tipo de descritividade que realiza contribui para o incremento da percepção. A ideia é que ele vê melhor porque presta mais atenção. A relação com o objeto é de suma importância, pois é ela que estimula a intensidade, e o apego aos detalhes, ao se falar. No que concerne à utilidade, o fato do cético se interessar pela crueldade, a ela ser especialmente sensível, é de relevância à moralidade e à política. Imerso que nela está não permite que passe despercebida e se aprofunde. A questão, todavia, não é, para o cético, a de pintar a crueldade para a qual está preparado, porque essa é menos problemática do que aquela à qual ainda não é capaz de ver e identificar.

A figuração é a regra, mas ignorar o abstrato, o informe do pigmento, tornaria impossível manejar os componentes até chegar a uma representação apropriada. Se os modos de estabelecimento da imagem são manejados sem a consciência dos pigmentos, então a linguagem é empregada de maneira dura e não se amolda ao fenômeno. O cético representa a crueldade para a tornar realidade para quem não a consegue ver. Trata-se de um embate pictórico de resultados morais benignos. Pode-

¹ Barthes, 2003, p. 128.

se dizer que é a imprevisibilidade dos efeitos da sedução que levaram à morte de Sócrates. O método socrático de andar pela cidade não se furtando a discussões, a disposição para se afastar da *pólis* para ficar embaixo de alguma árvore e se investir em conversas, ou mesmo a sua famosa capacidade de guerreiro e resistência ao frio e a fome, tudo isso pode ser encarado como formas da sedução. Mesmo a interpretação de que ele se permitia ser condenado à morte, ao invés de se valer de argumentos falsos, mas persuasivos, uma vez que todos temos certeza de que facilmente escaparia das acusações se quisesse, por tão fantásticas serem suas habilidades como homem que fala. A decisão de não fugir, de morrer como livre e ateniense, também exerce profundo poder de atração.

A responsabilidade da postura democrática é intensamente atraente. Do outro lado, a, por assim dizer, irresponsabilidade sofística, a disposição de fabricar um desvio no mundo pela palavra, da precedência do não-ser sobre o ser, do homem e suas mentiras como medida de todas as coisas, de um dia defender bem uma tese, e no outro ainda melhor a argumentação contrária, absolver Helena de Tróia, e sua sedução involuntária, com a mais elaborada das formas de seduzir, tudo isso também é bastante sedutor.

A sedução está por todos os lados. Tanto na fortaleza virtuosa de Sócrates, quanto nas capacidades demiúrgicas de Górgias, para falar de personagens que ocupam o centro, mas buscar estar do lado de fora e tornar evidente o quão risível é tal dinâmica de capturas, como faria um cínico, da mesma forma é bastante atraente. Até aqui ninguém diz quem pode ou não seduzir: trata-se de um poder, seduz quem pode seduzir.

A vida democrática do século V é a que melhor nos expõe aos perigos e delícias da sedução. A mera migalha de autocracia é suficiente para interromper tal tiroteio, na medida em que diz por quem devemos nos permitir ser atraídos ou quem pode estar na posição de exercer magnetismo. Num mundo eivado de hábeis sedutores, somos induzidos a nos indagar acerca dos seduzidos. Seriam os sedutores, de alguma forma, responsáveis por aqueles a quem seduziram, é a pergunta que se nos avizinha.

Um total controle sobre os efeitos da sedução seria impossível e mesmo um absurdo, mas tomar essa indeterminação de chegada como ponto de partida seria imensamente irresponsável. Como assim? Se tomarmos o fato dos afetos provocados na sedução serem incontrolláveis como salvo conduto para não nos ocuparmos com os efeitos, seremos invariavelmente irresponsáveis.

Digamos que a sedução é doce onde a argumentação é dura. Argumentar, o que defensivamente pode ser chamado de retórica, dá-se no esforço de soterramento do rival. No confronto argumentativo, o objetivo é vencer. Ser vitorioso, pelo menos no sentido triunfal, é obter do adversário o reconhecimento de que se tem razão.

Por certo, ter razão ajuda muito a vencer uma discussão, mas não é necessário. Um bom retórico é aquele que extrai do oponente a afirmação de que se está com a razão, mesmo que não se esteja com ela, no caso de admitirmos que isso é possível. A sedução pode até se apresentar sub-repticiamente no processo de se ter a razão admitida, se assim for, pode ser que não haja embate, ou que seja muito tênue. A necessidade de argumentar é um forte indicativo de que talvez a sedução não esteja mais a operar efeitos. Não é que não se possa pensar ou criar num embate, há acontecimentos notáveis que são ocasionados por ambiente de pressão, mas isso não é muito fácil. De forma geral, podemos dizer que o objetivo do embate é dobrar a vontade do oponente. Há quem seduza por formas conflitivas de sedução, daí é apenas um estilo e não um confronto, como na filosofia analítica.

Por outro lado, a sedução é extremamente propícia para a criação e para o pensamento, porque essa envolve certa dose de cumplicidade, mesmo na frieza, quando é o caso, em que o sedutor e o seduzido, se se pode estabelecer quem é quem, permitem-se ir juntos para onde dificilmente seriam capazes de chegar sozinhos. Pode-se dizer que a argumentação é uma técnica e a sedução uma poética. Posto, a sedução é a entrega bilateral de parte da vontade. Por isso, por não ser uma espécie de combate, pode ser praticada, sem injustiça, por pares bastante desiguais, como, por exemplo, a relação entre o mestre e o discípulo. A sedução é se permitir levar para onde não se sabe exatamente, mas estar disposto à empreitada não parece ser algo que se possa escolher.

Temos consciência de que na sedução todos sabem o que está acontecendo, de tal forma que a ninguém é permitido ser seduzido além do preparo e da disposição a sê-lo. Não resta dúvidas sobre o fato de que seduzir é um fenômeno e enganar é outro completamente diferente. Está certo que nem o vínculo com a inspiração a absolve de seus acusadores, e sim, o belo desempenho argumentativo é mais impressionante do que a sedução, pois naquele, tudo está dirigido a ser pequeno, logo, o bom desempenho argumentativo deve ser premiado, entretanto não justifica a boa imagem da argumentação diante da péssima possuída pela sedução. A referência externa tomada pelos cétricos é sempre a figura de Pirro de Élis. Ele é ao mesmo tempo um pouco Sócrates e um pouco Górgias. A sedução é exercida na vida comum, mas ela não se dá pela busca do que as coisas são, e sim justamente pela impossibilidade de fazê-lo, positiva ou negativamente. Donde exercer uma sedução um pouco estranha. Pelo que será mais tarde chamado de *suspensão do juízo*, Pirro supostamente precisaria ser protegido de cães ferozes ou desviado de buracos, de jeito possível de ser remetido a Tales de Mileto, posto não poder saber se o cão é mesmo feroz ou a queda iminente. Se essas anedotas sobre a captura da vontade exercida por Pirro são verdadeiras, é certo que isso não se dava o tempo todo.

Ademais, mesmo participando da vida, Pirro possui alguns traços pré-socráticos, em virtude dos momentos de reclusão e de ficar em casa no exercício de tarefas pouco filosóficas e mesmo vergonhosas para o período, como lavar animais etc. A relação com os discípulos também não é muito usual, na medida em que os seduz, exerce sobre eles uma responsabilidade, mas o faz impedindo que o vínculo de mestria se arraigue, uma vez que pressuporia um saber julgado impossível por ele, por assim dizer. Pirro agiria de modo distinto a um cínico, ou a um cirenaico, entretanto, teria em comum, principalmente com os cínicos, o fato de causar assombro em algumas de suas ações. Pirro não buscava assombrar, chocar por tentar mostrar alguma coisa sobre a suposta natureza das convenções ou suas eventuais hipocrisias, o que não quer dizer que, ao não tomá-las como verdadeiras, ou não festejar as suas razões, não produza algum efeito de explicitação de dinâmicas sem sentido.

Este é o percurso que intendemos percorrer: montar a especificidade da sedução cética e de suas ferramentas antigas e novas. Outrossim, julgamos ser o caso de direcionar para possíveis consequências políticas dessa forma de sedução se comparada com o efeito da moralidade da sedução dogmática. Isso quer dizer que ensaiamos mostrar que a sedução exercida pelo cético nos parece melhor do que a praticada pelo dogmático, principalmente no que concerne aos efeitos para a vida pública. Buscaremos demonstrar, a partir de elementos que ainda serão apresentados, que a sedução praticada pelo dogmático tende a se eximir em relação ao seduzido, justamente na proteção que guarda ao sedutor, tomado como melhor, ou até mesmo superior, de forma que mantém a crueldade da sedução encoberta. A sedução exercida pelo cético, parece-nos, ao insistir na exposição do sedutor, e conservar sempre o desamparo em questão, mantém a crueldade explícita, e, portanto, sem produzir os efeitos de imoralidade sobre a vida política.

O ceticismo oferece não uma resposta, mas algo a se fazer. É natural que em se repetindo muitas vezes a mesma coisa, e comparando os resultados, comece-se a se tornar bom na atividade. Ainda que não haja uma forma certa de praticar o ceticismo, pode-se perceber o aprofundamento de uma prática. Um cético não diz “você não é cético”, e sim “você não foi suficientemente cético”. É profundamente sedutor entrar em uma atividade de rigor na qual não se pode dizer qual a forma certa de a cultivar, apenas apontar a falta de intensidade. Além disso, descrever é uma atividade sedutora, porque pressupõe um intenso envolvimento com as coisas por elas mesmas, é sedutor ocupar uma posição de se deixar fascinar de forma não perturbada. Ao contrário de outras posições, o ceticismo concerne ao interesse pela forma como as coisas estão. No que concerne a descrever à moda de Agripa, aparentemente o cético estaria a perder tempo ao se dedicar a perceber algo que o distrairia do próprio ceticismo, mas não, seja lá o que vier a prender a atenção do cético, ele precisa de

todo o ceticismo para proceder a descrição. Ainda que não saiba o que vai fazer, se demandado sobre o que o ocupa, ele pode descrever o que faz, daí parece que o cético, de uma perspectiva externa, parece estar sempre fazendo a mesma coisa. A palavra chave aqui é *investigação*. Ele está sempre investigando.

Apesar de toda a dívida que a ciência moderna tem com o ceticismo, este não parece ser movido pela curiosidade, porque esta se preocupa precipuamente com o funcionamento daquilo que a intriga. Logo, diante de algo trivial, não haveria o que investigar, uma vez o enigma do mecanismo decifrado. A descrição pode até mesmo decifrar um enigma ao exaurir muitas perspectivas de certo caminho, a suposta crise da razão seria desencadeada por isso, depois de tanto descrevê-la, o ceticismo acabaria com seu mistério, mas o ponto é que se movida pela curiosidade, ou a descrição se tornaria um vício ou chegaria a um fim. A investigação é movida por sua capacidade de se deslindar da perturbação. O cético investiga, porque fazê-lo o mantém tranquilo. Ele não quer o saber, muito embora acabe produzindo algum, e sim a tranquilidade obtida quando seus olhos pousam sobre o que aparece. O dogmático está preocupado em não ser enganado pela água do rio que faz o remo parecer quebrado ou pela distância que torna uma pessoa do tamanho de um moinho de vento. O cético não se preocupa com isso, ainda que em sua prática acabe realizando tais modos divertidos pelos quais a aparência aparece. Outrossim, nota em sua investigação dos discursos que cada pessoa diz uma coisa diferente sobre o que aparece. A pluralidade não é perturbadora. Mas se estiver acompanhada, principalmente quando composta de enunciados filosóficos, de número idêntico, ou superior, de pretensões de verdade, pode sim levar a algum sofrimento. Estas pretensões de verdade fazem o cético assistir algo que o faz sofrer, o sofrimento do dogmático em querer ter a verdade, sua vontade de agarrar sem poder. As dores do mundo causam sofrimento e produzem perturbação, mas são tornadas ainda piores quando associadas com a pretensão de saber a verdade. Aquele que já se fiou num dogma sofrerá pelo descompasso entre sua crença e o mundo, mas também não será fácil a vida de quem ainda não se decidiu entre vários, se é que ter um dogma é realmente questão de escolha. A pretensão perturba a indiferença, ela induz a tomar certas diferenças como mais diferentes do que outras, como se fossem entrevisões da verdade que estaria por trás da aparência. A oposição de argumentos revigora a indiferença e restitui a equipolência necessária para a descrição. A equipolência é o que permite a suspensão do juízo, estado em que se pode começar a descrever. A tranquilidade segue a suspensão como a sombra segue o corpo.

O percurso dogmático inicia-se com a afasia. A afonia do dogmático é não conseguir dizer e mesmo assim buscar formas claudicantes para fazê-lo, de tal forma que é constituída uma fala remetida a essa incapacidade de origem. O dogmatismo, nesse

sentido, defende o lugar da insistência numa forma da gagueira, como reação a afonia. Se o cético fosse instado a lidar com a afonia dogmática, ele julgaria que precisaria se tratar antes de rodar em falso na insistência da fala. Isso se dá porque, para o dogmático, é questão de honra mostrar na fala que viu algo cujo resultado natural seria lhe caçar a voz.

A afonia, para o dogmático, ocorre da seguinte forma: (1) no início ele possui comportamento doutrinado, segue a versão da verdade de alguém que a viu, e que, provando-o, gagueja. A despeito do fato de poder existir um cansaço na versão seguida, decorrente, muitas vezes, de ser tão repetida para ser ensinada, a verdade se justifica, porque o dogmático doutrinado sente uma forte angústia, esta lhe serve de indício sobre a existência do que está por detrás das coisas; se um discurso cansado é tudo o que há para dar conta dessa angústia, ora, que seja, porque isso é melhor do que não ter nada. (2) Acidentalmente, por decorrência de seus estudos, ou não, uma vez que uma das formas de lidar com a angústia da verdade é se entregar aos vícios, nem que seja ao vício constrictivo, o dogmático vê a verdade, não toda ela, algum signo que dela sirva de índice mais fiável do que sua própria angústia, mas em núpcias harmônicas com essa. Daí o que faz o dogmático, portador de uma evidência da verdade? (3) Ele quer contar a outras pessoas. Ao tentar falar, percebe que a verdade é muito maior do que suas capacidades de colocá-la na linguagem, aliada à compreensível excitação, o que acontece? Ele tenta falar e não sai voz. A afonia o deixa ainda mais nervoso. Então ele insiste, insiste, até que sons estranhos começam a sair de sua garganta, com o tempo a voz lhe retorna, mas inexoravelmente marcada pela afonia que tenta superar. O dogmático que adquire uma versão vigorosa da verdade, pelo menos no início, não mais cansada, porque sem doutrina, começa a gaguejar. O alibi da gagueira, como dissemos, é que ela mesma é signo da experiência da verdade que o autoriza a falar. Por não ter visto a verdade por completo, o discurso dogmático é incompleto, mas visando obter a completude por artifícios intelectuais, de modo que esses indiquem os pedaços da verdade que nunca foram vistos. Na modernidade estes artifícios são agrupados sob o nome *sistema*.

Tanto a afonia cética, quanto a dogmática, exercem formas de sedução. A dogmática a partir da promessa de acesso ao invisível a que serve de índice pela fala hesitante, via pela qual se estruturarão as modernas teorias da representação. A cética se baseia na incongruência do distanciamento entre signo e coisa. Ora, o signo é antecipação da coisa como a fumaça e o fogo, pois bem, ele é a coisa. Logo se pode depreender que a afonia cética é oposta a admissão do signo como evidência do invisível. Isso quer dizer que a sedução cética é exercida pela interrupção das prerrogativas da fala, tal como a existente na relação doutrinária. O dogmático espera que o discípulo se engaje em diálogo de esclarecimento em que os resultados são previstos,

a saber, a aceitação do que foi visto. Além disso, por estar enfrentando a afonia, resultante do vislumbre da verdade, o mestre espera que os ouvintes se submetam às fraturas da sua fala. O cético conversa, não dialoga no sentido filosófico, porque não sabe onde irá chegar, se conduzirá, se será conduzido, se se comporá ou se frustrará as expectativas. A própria frustração advinda da imprevisibilidade do cético é modo de boicotar a pretensão de verdade. Assim, a sedução da fala cética é que ela não precisa romper o silêncio. Ele pode simplesmente não dizer nada. Se diz, ninguém precisa ouvi-lo. Esta é a especialidade da sua sedução: a gratuidade. Não há bem nada a ensinar e nada a aprender. Isso não quer dizer que os céticos não ensinem, apenas que não há nada que precise ser ensinado ou uma ordem certa para fazê-lo. O cético é sedutor ao frustrar a verticalidade entre mestre e discípulo. Se estoicos e epicuristas podiam ser reconhecidos pelas roupas, se até mesmo a diferença de hierarquia podia ser por elas depreendida, isso não era possível entre os céticos, pois se vestiam como qualquer um. Penso que não seria estranho que um cético, eventualmente, pudesse se vestir como estoico ou epicurista, reconhecendo-os como modos de ser qualquer um. Existir como um cético, não seria um problema.

Senso comum, dogmatismo e ceticismo se aproximam e se afastam por razões distintas. Parece, todavia, haver um ponto de partida comum aos três que é especialmente problemático ao cético. A maior parte dos enunciados a que assentimos o fazemos sem perceber. Diante disso o dogmático, no processo de esclarecimento, selecionaria os melhores e excluiria os piores. A empresa dogmática seria levada adiante para ajudar o senso comum a sair do estado de cegueira que o caracterizaria. Assim, por mais que um homem do senso comum pudesse aderir, sem perceber, a uma sentença dogmática, ele seria ainda suspeito, enquanto não abandonasse a posição ocupada. Apesar de parecidos, o objetivo do dogmatismo seria o de suplantar qualquer necessidade residual de senso comum, além de responder as objeções céticas. Cada dogmático monta um cético segundo seu desejo, mas há constância: ou julgam que o cético sabe que o ceticismo é impossível, donde ele exerceria uma prática exclusivamente sedutora, mal intencionada, portanto; ou é um tolo que não percebe que é impossível. Ainda na insistência, caberia ao dogmático denunciar o momento em que o cético estaria em flagrante delito de não ser cético. No meio tempo, pedem que o cético realize tarefas estranhas, como se atirar contra a parede, pular de um penhasco, beber veneno, que toque o vidro incandescente com as mãos etc.

É claro que a possibilidade de se armar uma arapuca para o cético se deve a uma má compreensão do ceticismo. Seria como dizer a um sapateiro que é impossível ser sapateiro, uma vez que se fez mal um sapato. Um sapateiro não se torna sapateiro

por fazer um sapato perfeito, mas por saber fazê-lo. É a mesma coisa para o ceticismo, seu sapato é a suspensão do juízo e a descrição. O cético, de partida, é um homem como qualquer outro, a única diferença é que aprende a fazer algo que nem todo mundo sabe fazer. Ele pratica o seu ceticismo fazendo para si uma vida sem crenças. Uma perfeita vida sem crenças seria um contrassenso. A vida sem crenças não é um ideal, e sim o nome genérico daquilo que o cético sabe fazer. Pode-se não gostar do modo como um sapateiro trabalha e muito apreciar o resultado, ou o inverso, ou não gostar de nada, mas ainda gostar de sapatos. Pois bem, há quem não suporte a suspensão do juízo, talvez essa pessoa não tenha sido feita para sapatos. Mesmo quem sabe fazer sapatos, pode gostar mesmo de usar os feitos por outra pessoa, todavia, é necessário, para um cético, que, sob necessidade, saiba fazer os seus próprios. Se a suspensão do juízo é como fazer sapatos, está certo que são apenas os feitos sob medida, em virtude da impossibilidade de se determinar padrões de tamanho. A suspensão do juízo é sob medida ou não é.

Parte da eficácia da sedução exercida pelo dogmático se deve a esse se apresentar como o proprietário do conceito. Nessa medida, o conceito seria ao pensamento o que a verdade, supostamente, é para a natureza, um acesso às coisas mesmas. Mais ainda, o conceito seria o modo próprio do pensamento para abrigar e compreender a verdade. Ele seria muito mais estável do que uma descrição. Daí, o cético seria o sem conceito. Essa percepção do ceticismo parece equivocada. Porque o cético reconhece a especificidade do conceito, só não admite que nada seja como ele. O conceito seria uma bela operação imaginativa, cujo elemento problemático seria a pretensão dogmática com relação a ele. Daí, afastado dessa forma de exigência, ele se mostraria como o mais sofisticado modo de operação da imagem, presente, por exemplo, na instituição voluntária de crenças, nos modos de fabricação dos mundos. A sedução cética se exerceria justamente na percepção de que o conceito é uma imagem como as outras, que sua ação de permanência de se dá como crença, como em qualquer imagem. Para um dogmático, não há diferença entre *ter* ou *fazer* um conceito, além de que estariam abrigados sob a ideia de *descoberta*. O cético *faz* conceito, inventa-o, mesmo que de modo indireto, a partir da prática descritiva, mas não *tem* um conceito. Pois *ter* um conceito causa imensa perturbação. Se fosse para ter um conceito, certamente o cético teria a suspensão do juízo. Todavia, mesmo ela é causa de perturbação quando tida. É preciso perceber, assim, que a suspensão, além de ser feita sob medida, possui uma vida útil. Depois de usada por certo tempo, ela gasta e é preciso a jogar fora e conseguir uma nova. Pode ser que a nova suspensão não vista como a antiga, mas a vida é assim mesmo.

As imagens enquanto crenças podem ser compreendidas em três âmbitos: (1) no da impregnação, elas são adquiridas de modo inconsciente. Podem ser naturais,

como respirabilidade do ar e a queda dos objetos, ou afetivas, tanto em situações elementares, como a expectativa de proteção e de leite, por um bebê, quanto a decodificação de formas elaboradas de expressões faciais, tons de voz etc. As crenças assim adquiridas são aquelas que nos permite estar no mundo, tão somente isso. Não se apresentam como juízo. Até mesmo as práticas podem ser aprendidas por impregnação, como a língua materna, sem qualquer necessidade de assentimento². (2) O assentimento é muito mais amplo do que o julgamento e se dá às experiências que estão diante de nós, conforme nossos sentidos. Essas podem aparecer ou ser levadas a aparecer, a partir de um relato, por exemplo. Os céticos assentem a tudo o que aparece, mesmo que isso implique em um engano, o fato é que as aparências mudam as formas como aparecem, momento em que o assentimento deixa de ser necessário, em virtude da impregnação, começando a operar no primeiro âmbito³. Segundo Burnyeat, se o cético assente é porque a coisa se imprime nele, empurra-o, fá-lo reagir compulsoriamente⁴. A aparência nele se impele, mas também o impele, como na fome, no desejo sexual etc. O assentimento não espera a impregnação para ser reconhecido. (3) Essa forma de assentimento, contudo, não se confunde com o assentimento a um julgamento, porque nele a espontaneidade é interrompida pela afirmação do ser do estado ou do valor. Os idiomas que distinguem o *ser* e o *estar* são ideais para fazer entender a especificidade do assentimento evitado pelo cético. Ele admite que o mel *está* doce, mas não que o mel *é* doce. Ao se dizer que o cético vive, pelo uso da suspensão do juízo, uma vida sem crença, *está-se* a referir apenas ao assentimento a um julgamento e não à impregnação ou ao assentimento puro e simples.

A sedução exercida pelo cético habita o oferecimento de uma forma consciente de lidar com as emoções. Essas, como bem sabemos, são fonte de felicidade e de perturbação. A viabilidade do ceticismo não concerne a viver sem sofrer, mas a fazê-lo sem sofrer indevidamente. O ceticismo começa no momento em que o sujeito se dá conta que o seu sofrimento não deriva todo do acontecimento sofrível, mas que boa parte concerne à perturbação acrescida. As emoções se compõem com as crenças. Não é possível se esquivar das emoções que derivam da impregnação ou do assentimento. Além de nem ser desejável fazê-lo, posto que são o que permite o vínculo social. Todavia, o assentimento a um julgamento nada muda no vínculo. O cão *está* perigoso e não *é* perigoso. Assumir que o ser do cão *é* perigoso é apenas sentir mais medo. Um outro exemplo mais poético, seria a diferença perturbadora entre *ser a fome* que se sente e *estar com* fome. A fome de *ser a fome* não pode ser

² Barnes, 1998, p. 84.

³ Burnyeat, 1998, p. 40.

⁴ Barnes, 1998, p. 42.

saciada, ao passo que é do estado, de *estar com fome*, a tranquilidade de sua sucessão⁵. O cético vive sem ter um tipo específico de perturbação. Os acidentes ajudam a sedução cética, ao acrescentarem a ela um charme invulgar. O principal concerne à suspensão do juízo. Esta pedra angular do ceticismo é traduzida como dúvida nos *Academica* de Cícero. É deveras sedutor que a suspensão comece a poder ser lida como dúvida a partir de uma opção interpretativa. A *epoché* é feita em *dubitare*. Não há nada de imediatamente errado com a dúvida. Aliás, o ceticismo é tão ligado a ela que é reconhecido como a filosofia da dúvida e não da suspensão do juízo. É uma qualidade da tradição descritiva do ceticismo ser capaz de incorporar tudo aquilo que a permite ver melhor. Aceitar a dúvida é aprender a lidar com uma série de equívocos e tirar vantagem deles. Ora, a dúvida é perturbação. Como então o ceticismo poderia aceitar a dúvida, como parte de sua sedução, sem ser destruído por ela? Parte do seu efeito de sedução tem que ver com enfrentar esse risco.

Há pontos em comum entre a dúvida e a suspensão do juízo. Se decompostas teriam partes em comum. A tranquilidade inerente à suspensão do juízo torna o cético bastante atento às imagens. Assim, mesmo que não esteja descrevendo em voz alta ou por escrito, realiza-o mentalmente. A pictorialidade da experiência salta aos olhos dos discípulos do pintor Pirro. A dúvida também provoca uma especial atenção, mas combinada com a angústia da curiosidade. O cético não quer desvendar os segredos da natureza, não é por isso que ele descreve, mas sim porque sente prazer em aprofundar o seu gosto. A dúvida atenta às imagens com a intenção de fazer algo com elas. Mas o importante não é encontrar um uso, mas proceder a um acúmulo. Tanto a dúvida, quanto a suspensão do juízo, levam ao autoconhecimento e desencadeiam ecos de interioridade. Na dúvida e na suspensão existe conversa de si para si. A dúvida tende à hipóstase do Eu, mas isso não quer dizer que não tenha mecanismos para fugir dela. Para que a dúvida não perca seu sentido, ela também não pode enunciar de um modo trivial. Porque dizer seria, em última instância, sair da dúvida. Daí a dúvida e a suspensão se encontram, porque o enunciado, em ambos registros, precisa encontrar artifícios formais de purgar a contradição de dizer. Isso quer indicar que tal aparente sofisticação enunciativa tem como função permitir a renovação do sentido para além do inexorável. Sem tal ardil a dúvida e a suspensão seriam apenas o pretexto de um dogma.

A dúvida possui vários sentidos. Dentre eles, claramente, um objetivo e um subjetivo. O primeiro é abarcado pelo espírito científico, como estratificação da curio-

⁵ Burnyeat defende posição bem distinta. Ele julga que o cético está disposto a enfrentar o risco de sua vida ser sem sentido, se o sentido da vida é associado a enfrentar as perturbações. Burnyeat, 1998, p. 42 e 45-46.

sidade, nesse sentido a dúvida faria com que a investigação não pudesse ser interrompida. O segundo concerne aos efeitos internos da dúvida, à sensação íntima de dor sentida por aquele que vive o estado de divisão. Se no sentido objetivo a dúvida implica em desvendar, movido pela curiosidade, todos os caminhos, no subjetivo, ela diz respeito à incapacidade de decidir por qual deles seguir. A dúvida subjetiva pode ser associada à equipolência, à impossibilidade de decidir por causa da indistinção, com uma diferença importante, se comparada com a suspensão do juízo, a incapacidade estaria no incapaz e não nas próprias aparências. A dúvida, nesse caso, é devastadora, porque o mal estar deriva e se aprofunda pela incapacidade de decidir, como numa espécie de gosto. Por outro lado, a dúvida subjetiva está ligada à certeza de que se tem uma dor. Daí numa apreciação rápida se diria que o ceticismo se liga à dúvida objetiva e não à subjetiva. Dizer isso implicaria compreender o ceticismo tão somente como uma antecipação filosófica do espírito científico. Apesar das muitas afinidades, tal não parece ser verdadeiro, porque na ciência o dogmatismo é intenso. O ceticismo é equidistante aos discursos, mantendo sempre a atitude de ser coisa outra. Além disso, na dúvida, a separação entre objetivo e subjetivo não é tão evidente. A complementaridade entre os dois pode ser sentida tanto na comum afirmação de que a objetividade não é confiável, pelo menos não plenamente, quanto na frustrada expectativa de que a objetividade resolva os enigmas da subjetividade. Em ambos os caminhos é o caso de incentivar a dor subjetiva, para que algo se resolva. Na desqualificação da objetividade, o sujeito resolve a dor pela afirmação de que nada pode ser conhecido pelos sentidos, de modo que se volta para dentro para encontrar o que procura. Ela leva o sujeito a se apegar à transcendência supostamente habitante de sua profundidade interior. A dor é mantida e não pode ser resolvida nem dentro e nem fora, mas a partir da instância transcendente que surge *no dentro* quando este não tem mais opostos. A dor faz aparecer o caminho. Se, por outro lado, a objetividade é valorizada, isso também implica que a subjetividade se resolva, senão pela transcendência, pelo menos pela descoberta de modos para se projetar de modo confiável sobre a experiência. Tudo isso para mostrar como a dúvida faz com que sujeito e objeto se impliquem: (1) tanto quando se duvida do sujeito, e se obtém objeto, quanto ao se duvidar do objeto e se tem o sujeito e (2) a partir do objeto, o sujeito alcança transcendência, ou, do objeto, o sujeito se convence da objetividade pura, como nas formas mais brutas de positivismo.

Privilegiamos *isso* que os anatomistas e os pintores têm em comum, que é a pictorialidade. A imagem fascina o cético. A aproximação inicial entre céticos e dogmáticos se dá porque este é um mestre da imagem. O interesse do cético é genuíno e não uma curiosidade por uma doença. A atração que o dogmático exerce sobre o cético nada tem que ver com a doença, e sim com a criação que pratica. É só depois

que o cético percebe que o dogmático sofre, que é acometido justamente por sua bela capacidade, exageradamente, para muito além do plausível. O cético é fascinado pelo dogmático, porque esse, como dissemos, é um mestre inconsciente da imagem. O cético ama as imagens. Então ele as descreve, trata-as e as cura. Ele cuida de todos esses fragmentos que o dogmático espalha sobre o mundo. A habilidade terapêutica do cético, embora associada com aquela do médico, tem pouco para merecer a analogia, pois o que melhor ele faz é descrever a imagem de quem sabe bem produzi-la. Acontece que na criação desses objetos que brilham, os dogmáticos sofrem. A atividade do cético consiste em mostrar que a dor deriva do fato de crer que a imagem é a verdadeira. Ele mostra com imagens, a partir de imagens, que a verdade das imagens, no mais das vezes, equivale. O cético trata como um artista nos trata e o faz melhor quando não é percebido, ainda, cura melhor quando o suposto doente não sabe que é curado. Por essa razão não teria qualquer sentido instituir a diferença entre o normal e o patológico, ou tomá-la como critério para avaliar as imagens. O cético não é como um médico, ele é como um pintor. Aquilo que faz tratando, faria sem sofrimento em outras atividades.

Outra forma de perceber o problema da terapia como altruísmo, seria tomá-la como fútil, para dizer que, na verdade, o cético seduz ao admitir que ninguém pode fazer nada por ninguém, além de falar das próprias dores. Essa compreensão partiria do ceticismo como prática médica. Nela, então, algumas práticas de pensamento seriam o sintoma e a doença. Estranhamente, tomar práticas de pensamento dessa forma leva a julgar que não há nada a fazer pelo doente. A forma mais comum de chegar a essa indiferença é hipostasiar a noção de discursos com sentido, de tal maneira que se tenha a predisposição de que aqueles a quem não se conhece de saída, não desencadeadores da sensação imediata de familiaridade, carecem de sentido e precisam muito se esforçar para merecerem atenção. A conduta seria a de se fazer difícil, de escutar de forma aborrecida, de modo a ser o doente aquele que deve provar a sua saúde. Essa forma de compreender a terapia é absurda, posto que não cabe ao cético afirmar o sofrimento, mas ao doente dizer que se o tem. Assim, ao cético cabe esperar que todos os discursos possuam sentido no contexto a que pertencem, apenas concluindo pela falta de sentido de modo excepcional. Com mais razão, um discurso de sofrimento sempre detém sentido. De tal maneira que uma parte relevante do sentido está na disponibilidade de quem escuta. Apenas assim o ceticismo poderia ser compreendido como terapêutico, na medida em que possui disposição de acolhimento do discurso que sofre em seu sentido⁶.

⁶ “Além disso, para ser falso, um discurso tem que ter primeiro sentido e é sobre esse ponto que o ceticismo terapêutico insiste: ele não consegue apreender o sentido dos conceitos e das proposições dos dogmáticos ou,

Se “não consegue apreender o sentido dos conceitos e das proposições dos dogmáticos”, pode-se deduzir que tal se deve a um aborrecimento que impede a atividade terapêutica. Se a terapia é essencial ao ceticismo, tal indisponibilidade na busca do sentido impede o contrariado de ser cético. Diante daquilo que não pode entender, o cético toma a carência de sentido como uma falha sua e procura dela se livrar para poder ajudar aquele que sofre. A suspensão do juízo é realmente conforme a razão, mas de nenhuma ajuda seria se indicada de longe, sem envolvimento com o sofrimento⁷. Afinal, a suspensão não é genérica. Por certo que é um trajeto que se faz sozinho, porém isso não quer dizer que o cético não auxilie esse percurso. Ele o faz compreendendo o discurso de quem sofre, no sentido de adaptar as primeiras iniciativas para a suspensão do juízo, ao contexto do dogmatismo em questão. Os dogmatismos são iguais no sofrimento, mas daí cada um sofre à sua própria maneira. O cético administra a suspensão de formas distintas, segundo relações terapêuticas singulares⁸.

Se se pode dizer que “[t]udo o que o cético terapêutico oferece é o caminho que ele próprio trilhou”, uma forma de interpretar o dito seria no sentido de que faria referência ao que se atravessou na própria suspensão do juízo. Ou seja, o que tem para oferecer é o seu testemunho. Ele diria: – o que se passou comigo foi isso, logo, aquele que sofre é livre para fazer com *isso* o que achar melhor. Ainda, em outros termos, que o não reconhecimento se daria pela diferença dos jogos de linguagem. Então, uma forma de interpretar a sentença concerniria ao fato de que a própria ação da terapia é coerente apenas se se abandona a pretensão de dissuadir aquele que sofre do seu sofrimento⁹. Parece-nos, todavia, que ela poderia ser compreendida de outro jeito. Ora, há muitas formas de se oferecer o caminho que se trilhou. Seria muito restrito julgarmos que oferecer a experiência é se colocar em narrativa individual de seu próprio caminho. O testemunho talvez seja a pior forma de oferecer os benefícios daquilo que se passou, justamente porque ele implica numa espécie de pegar ou largar. Na verdade, sejamos justos com as diferenças, mais em largar do que pegar. A relação com o testemunho é de assentimento, provocado pela qualidade da narrativa, respeitabilidade de quem fala, credulidade de quem ouve, ou combinações etc.

o que é o mesmo, os dogmáticos não conseguem dar sentido ao seu discurso. E não se pode aceitar aquilo que não se consegue entender.” (Smith, 2007, p. 51)

⁷ “Todos deveriam suspender o juízo, se procedessem conforme manda a razão.” (*Ibid.*)

⁸ “A terapia cética é, efetivamente, uma terapia múltipla, que se dirige a cada dogmático em particular e em função dos aspectos próprios de sua doutrina.” (*Ibid.*, p. 52)

⁹ “Tudo se passa como se a terapia, para ser uma noção coerente com o próprio ceticismo, devesse ir abrindo mão da intenção de curar o dogmático.” (*Ibid.*, p. 55)

O terapeuta cético faz muito bem em abandonar a pretensão de cura no sentido médico, não no pictórico, uma vez que aquela concerne mais a um marco para agilitar a impaciência com relação ao doente, pois a noção médica de cura serve, sobretudo, para a resignação diante do incurável. O melhor que o cético pode fazer é acolher o dogmático em seu sofrimento e tal tem mais que ver com ouvir do que com falar. É o caso de suspender o juízo à cura, à doença, mas também à existência do doente. Ao ser provocado em sua capacidade de curar um dogma, o cético retorque com disponibilidade de escuta. Acolher um relato não é iniciar um debate, não se trata de um confronto de forças, mas a interação delas, não é uma luta, mas comprometimento corporal, segundo o qual o cético nem resiste e nem se entrega. Ele é ativo ou passivo na proporção para desarmar as resistências e depois aos dogmas, se na verdade não são um tanto a mesma coisa. Se a terapia cética fosse um confronto entre mestres cantores, em que a exibição serviria para estabelecer um derrotado, não estaríamos então diante de uma cena? Se assim fosse, o cético poderia muito pouco, porque nada saberia do outro, dentre outras razões, por não estar exposto a nenhum risco.

Assim, o cético busca aprimorar as virtudes da escuta. Ele é aberto a descrever e tratar qualquer sofrimento, nisso um filantropo. Por essa razão, escutar concerne a permitir que a maturidade da imagem dogmática termine em dissolução. Nesse sentido é que o cético descreve como um pintor e lida com os relatos como um curador. Se fôssemos escolher um campo semântico para a relação entre dogmáticos e céticos, ele estaria mais na ambivalência das dinâmicas amorosas, do que na ambiguidade frágil que não resiste nem bem à duração da batalha. Seria tão equívoco presumir que o cético não manteria a tranquilidade da alma a cada um de seus movimentos de cura, quanto tomar a autorreflexão como tendo algum valor na ausência do outro. Montaigne não apenas cura a si mesmo, porém o faz no contato com a cura que encontra para os outros com quem se imiscuiu. O fato de escrever sozinho, e sobre si mesmo, diz respeito à produção de um caderno clínico, que ao mesmo tempo em que depura a descrição, revisita o quão bem (ou mal) sucedida foi a sua prática no mundo. Ninguém se cura sem curar. Ninguém se cura sem também assumir o risco de ser curado. Eu não me curo. Nós nos curamos.

A depuração das capacidades descritivas, o desbastamento das imagens, de modo a atingirmos os seus respectivos pontos de cura, tratá-las, pode muito ser reconhecido como uma parte da prática da crítica. Todavia, deve-se admitir que a crítica é precedida pela escuta. Se a tranquilidade fosse obtida apenas por se esquivar de ver ou ouvir, ou que uma vez obtida, dependesse da mudança do suposto cético para uma câmara sem som, seria inútil, porque ele se surpreenderia com o som das batidas do coração em seu peito e o ruído mais agudo das suas sinapses. A tranquilidade

do cético tem valor, porque ele se faz imerso entre aqueles a quem pode ajudar, mesmo quando não querem ser ouvidos, o que é raro. Um cético se diferencia de um dogmático por subordinar sua fala à sua capacidade de perceber. O ceticismo visa produzir mestres da recepção e enunciadores incidentais. O cético quando enuncia encontra sua forma de o fazer de modo a permitir que sua imagem se esquive do sofrimento. Se retirado na floresta, ele não o faz para viver a tranquilidade sem risco, mas para reencontrá-la em outro ambiente¹⁰.

Este é um ponto importante da sedução exercida por essa forma de terapia, encontra-se no cético alguém disposto a entrar em uma aventura não pelo gosto por ela, mas porque o outro precisa que ele assim o faça. Costuma-se dizer que nada é mais certo do que a própria dor e nada mais incerto do que a dor do outro; toda a questão da sedução filantrópica é inverter esse preconceito. Se o outro sofre, ele deve ser descrito em suas nuances. A descrição não precisa assumir forma de enunciado. O fundamental mesmo é que o cético esteja na posição de poder descrever. Dessa forma, torna-se cada vez mais nítido que a sedução exercida pelo cético deriva de seu autoconhecimento. Na maior parte das vezes, entende-se por autoconhecimento, ora, o conhecimento do Eu. Os elementos que tornam o eu *próprio* e o modo pelo qual os acidentes imprimem marcas distintivas no sujeito. O *saber de si* entregaria a dinâmica de se tornar si mesmo. Se assim fosse, tomar o exercício terapêutico como o momento em que o cético fala de si para quem quiser escutar, de modo que a compreensão mútua se daria por analogia, faria todo sentido. Seria tal como numa daquelas conversas em que cada uma das partes fala apenas de si, apenas esperando a oportunidade, para que os dois, ou mais, não falem juntos. Uma tal forma não seria muito produtiva, muito menos em uma situação terapêutica. Quem sofre, possui necessidade de falar de si, certo que está da sua dor, cabe ao cético dar oportunidade para que o dogmático fale sozinho, para que essa certeza comece a se quebrar por seus próprios meios. Independente de estabelecer uma narrativa de autoconhecimento, está claro que o cético, para poder ajudar, dele precisa. Há momentos em que pode parecer que enuncia como quem faz uma confissão, para escapar dessa captura, porque busca coerência, realiza imersão na inovação formal, para que seja capaz de falar sem fazer asserções, ou ser afásico sem se calar¹¹. O ensaio, como gênero enunciativo eminentemente cético, é uma das chaves para compreender tal procura, mas menos pela forma história e mais pelo gesto que implica. Fazendo-o, pode ajudar a outros no percurso que realizam, mas se a terapêutica se reduzisse a falar de si, seria como publicar charadas escondidas no jornal, no anseio que alguém

¹⁰ Smith, 2007, p. 55-56.

¹¹ Bicca, 2012, p. 198, 205.

as decifre para poder encontrar. Mais ainda, que a pessoa certa o faça. Ora, quem sofre é sempre a pessoa errada¹².

O autoconhecimento do cético não nos parece que diga respeito ao *eu particular*, mesmo quando expressamente diz que sim. Isso porque o eu particular é tão ficcional quanto o “eu geral”, ou o espírito da coletividade. A direção do autoconhecimento do cético é justamente o desfazimento do Eu. Se conhece para desaparecer e conhecer o outro e ajudá-lo no próprio processo de desaparecimento. Parece-nos que é equívoco ler Montaigne ou Bayle como estabelecadores de narrativas sobre o eu particular, quando o que enfatizam é a dimensão radical da alteridade, de que somos de tal forma povoados do que se distingue de nós, que tomar tal feixe de sensações como particular, lembra mais a uma convenção. A preocupação do eu particular é *ter* ideias.

Montaigne com suas paisagens e Bayle com os seus retratos estão muito mais se desfazendo do que tornando o Eu particular. Se podemos nos curar lendo Montaigne ou Bayle, sem precisar de mais nada, é porque nos preparam, por assim dizer, ao abandono de nós mesmos. O ceticismo consiste numa “emancipação com relação ao egoísmo”, na “abolição da subjetividade”, muito mais do que à “construção de uma fortaleza interior” (Bicca, 2012, p. 207). Não se trata de um monólogo do Eu, mas na “consagração e [...] neutralização da mente por ela mesma”. “[N]ão se trata apenas de transformar, para reforçar, o “eu”, mas de destruí-lo pouco a pouco, pacientemente [...]” (*Ibid.*, p. 209).

A última, mas não menos importante atividade em que o ceticismo exerce a sua sedução, é a política. A chave de sua especificidade reside na consciência de se dever lidar mais com a política, tal como estrutura a vida social, e menos pelo que se espera dela. A disposição de transformar um estado de coisas pela política tenderia a tornar opaca a percepção moral dos seus impactos negativos. Os pretendentes a transformadores da política não agem, via de regra, com total clareza do sentido de suas práticas. Isso, por outro lado, não as torna menos cruéis. A sedução exercida pelo ceticismo na política concerne a se preocupar mais com crueldade derivada da manutenção do estado de coisas, e a pressuposta nas metas de mudança do mundo, e não propriamente com o ânimo implicado na vitória contra o suposto oponente. O ceticismo é sensível à crueldade e nota que a política não só por ela se caracteriza como não a toma por problemática, em alguns momentos até mesmo a sugerindo, donde a especial atenção que a ela precisa dedicar, descrevendo-a.

¹² “Os argumentos que ora exponho não querem persuadir nem dissuadir; eles estão aí para serem corrigidos por quem quiser corrigi-los” (Smith, 2007, p. 63). A questão, todavia, não parece ser estar certo ou errado. Mas estar ou não disposto a ajudar.

O ceticismo seduz expondo o que a política esconde, o fato da crueldade se tornar cada vez mais profunda e opaca, principalmente, se não é descrita, isso ocorre em virtude dela, a título de produzir estabilidade, aumentar as doses do sofrimento que, se examinado de modo atento, seria tido por insuportável. A aproximação do cético à política não se deve à vontade de poder, porém, justamente, à sua ojeriza à crueldade. A física por ele identificada é que a política deixada à própria sorte se cristaliza entorno da ação viciosa, donde a forma narrativa que, para abrandar o processo, deixa-a sempre à vista. A dinâmica, pelo cético percebida, é que o enunciado de melhoramento moral da política, feito de modo direto, costuma ser ruim, porque desperta resistência, donde preferir a descritividade da crueldade, porque esta boicota as maneiras de camuflagem, passando despercebida, e aparece como adequada, ao que pode ser considerado como diminuição deste tipo de sofrimento. A sedução política, exercida pelo cético, consiste em mostrar, em sua performance, que a virtude, como instituição política menos cruel, é possível. Isso não quer dizer que o cético se coloque na posição de almejar, necessariamente, esses efeitos. O cético descreve a crueldade independentemente deles: o que só aprofunda o efeito sedutor. Ao mesmo tempo em que não parece crível um mundo em que não haja crueldade para ser descrita.

Pode-se dizer que a crueldade é para a ação o que o dogma é para o pensamento. Se o dogmático sofre por existirem muitas versões, em disputa, da verdade, o cruel sofre porque há muitas alternativas à crueldade. As muitas versões do mundo aparecem ao cruel como uma oportunidade à estabilidade pela crueldade. O fato de que elas insistem e se atualizam o faz sofrer. Não parece existir uma forma de crueldade natural para consolidar cada tipo de mundo. O cruel estaria disposto a se convencer que é possível encontrar tal confluência, adequada com naturalidade à situação, mas não deixaria de sofrer diante das alternativas, da concorrência e da possibilidade de estar errado. Ele sabe o que está para ser visto, que a crueldade oferece mecanismos previsíveis, mas não é capaz de controlar o mundo que surge a partir de cada tipo específico. Isso quer dizer que o cruel lida apenas com os efeitos superficiais de sua prática, sem se importar com a existência de uma dimensão interna da crueldade presente, que é capaz de se cristalizar, inclusive em estratos cada vez mais profundos. A demanda de que o mundo tenha mais ordem costuma derivar do alheamento à dinâmica restritiva. Julgar que o mundo precisa de mais crueldade, deve-se a não se conseguir sentir, ignorar, nesse sentido, o quanto ele é repleto dela. Se não se pode, por incapacidade, diminuir-la em sua intensidade, que, pelo menos, seja conservada, como está, e que não se a renove. O cruel sofre pela precariedade da prevalência da restrição em seus termos, e a pluralidade serve para atrapalhar a sua

vida, porque acaba por indicar que as crueldades, tais como os dogmas, quase sempre se equivalem¹³.

Além do trabalho de ter que se tornar capaz de descrever a crueldade, acompanhá-la, mesmo em suas vilosidades arqueológicas e genealógicas, é preciso que o cético faça sua atividade ter um efeito terapêutico, incidental, sobre o dogmático. A consciência sobre o que é possível ou não fazer pelo mundo e pelo cruel é dependente, a nosso juízo, da distinção entre violência e crueldade. A violência é a destruição, que implica dor, causada de modo voluntário ou involuntário, predominantemente imprevisível. A crueldade, por sua vez, justamente pelos efeitos restritivos e constrictivos que a caracterizam, precisa estar relacionada à previsibilidade. A ação cruel, nesse sentido, prolonga-se no tempo, dando condição para que a simples dor se transforme em sofrimento. O mal da crueldade começa com a dor, como na violência, porém se consolida num sentimento duradouro. A violência e a crueldade são vícios, males, porque dores. A especialidade da crueldade enquanto vício, que está dentre as razões pelas quais pode ser considerada um vício pior do que a violência, deriva do natural efeito de ocultamento que exerce ao redor de si ao insistir em sua duração. A continuidade a torna imperceptível. Assim, apesar das semelhanças, e da região de penumbra e indeterminação entre as duas, de maneira a um conjunto significativo de fenômenos não permitir que decidamos se são violentos ou cruéis, uma vez estabelecida a predominância, é fácil as distinguir. Da mesma forma é passível de identificação o uso instrumental da violência em virtude da busca por efeitos previsíveis.

Parte da sedução exercida pelo cético em âmbito político é, como dissemos, a sua intolerância à crueldade. Ela precisa ser compreendida mais como, por exemplo, a intolerância à lactose e menos como a religiosa. A crueldade lhe parece odiosa, podendo ser considerada o mais terrível dos vícios, mas é menos algo que o cético pensa e mais o que sente. É longa a lista de cétricos que ajudaram a perceber o ceticismo como dotado desta especial sensibilidade. Mais ainda, é possível que o ceticismo seja responsável pela expressão linguística desse modo de sentir. Os mais relevantes são Montaigne, Bayle e Hume. A política se apresenta como um evento restritivo, de efeitos subjetivos constrictivos, cuja maneira mais sintética de indicar remeteria ao que convencionalmente é entendido por crueldade. Pelo fato do cético ter horror à crueldade é comum achar que este não se dedica a pensar a política. Esta é a chave pela qual o ceticismo, ora mais à direita, ora mais ao centro, é encerrado em uma cor ideológica específica. A iniciativa, para variar um pouco, costuma ser mais representativa de quem o faz do que do ceticismo, uma vez que, sendo a ele

¹³ Laursen, 2004, p. 212.

simpático, o intérprete lhe reputa sua própria preferência, e o inverso, no caso de tê-lo como adversário. Assim, faz pouco sentido reduzir a presença da preocupação política do ceticismo com a suposta posição política do cético. Seja lá onde estiver, ele obedece às leis da cidade e descreve a crueldade do estado de coisas.

O cético, ao descrever, aponta a política como um momento da experiência e não toda ela. A política está na manutenção da dor por certo espaço de tempo. Por quanto tempo? É evidente que uma medida válida a qualquer circunstância é impossível. Daí é que se pode dizer que a política pode politizar, até mesmo, a fatia que abocanha da experiência. Isso acontece, por exemplo, quando o âmbito da previsibilidade é retraído para induzir a indiscernibilidade entre a crueldade e a violência. Uma parte importante da sedução exercida pelo ceticismo na política é o desarmamento da captura da política por discursos privilegiados. Não porque a política, supostamente, deva ser deixada solta, mas pela dupla crueldade da vedação do acesso à política e do perigo da semântica política ser definida de modo não descritivo, de acordo à conveniência dos interesses. A sedução cética na política é especialmente intensa ao indicar que subtrair a política ao político é vicioso, principalmente, por duas razões, por esconder a vontade de poder e por expor a sociabilidade ao livre aprofundamento da restrição, e seus efeitos constritivos.

O ceticismo põe a sua capacidade descritiva à disposição da sociabilidade e tal ocorrência se deve à sua sensibilidade não o deixar perder a crueldade de vista. A vida social, por outro lado, convoca o cético a dinâmicas de participação. Nesse âmbito, a questão é saber se ele é capaz de sustentar a intensidade de sua sedução descritiva. Em outras palavras, se ele seria talentoso a ponto de ser tão sedutor nas atividades pelas quais se é capturado, quanto naquelas em que se vale da esquiva para ver melhor. Em algum momento, a despeito de nossas vontades, somos obrigados a participar da crueldade. Soa improvável a capacidade de manter a força descritiva necessária à sedução nesses momentos. Isso vale, igualmente, para as posições de resistência, em que os modos da crueldade são disputados, reivindicados, acarretando na expansão da política.

Nessa mesma seara se põe a interrogação sobre como o cético se comportaria nas mãos de um tirano. A concepção comum é que um soldado, um político, um magistrado, um professor, ou mesmo o mecânico de automóveis ou o motorista, desempenhariam melhor as suas funções se investidos de um valor que as ultrapassasse. Se isso fosse verdade, se o desempenho de uma atividade é melhorado na presença de uma crença, então o cético seria invariavelmente ruim em qualquer coisa, ou pior do que os outros. Não é necessário muito esforço da imaginação, e nem tanta recolha de eventos da experiência, para considerar tal opinião insensata. É admissível

que certas atividades se tornam mais comuns a partir da adesão de um número considerável de pessoas, bem como, a essas passarem a ter um vínculo existencial com ela. Nem mesmo a dinâmica descrita nos faz concluir que a mesma atividade poderia ser tão bem executada com ou sem crença nela, ou na sua importância. Uma atividade é bem executada quando a pessoa que a faz tem prazer em fazê-lo e possui a formação e o talento necessários. A crença na atividade pode tanto ajudar quando atrapalhar. É mais crível que o desempenho seja pior quão mais se tenha a ação como muito importante e difícil de ser concluída. Não se ter uma crença sobre ela, dependendo da situação, pode mais ajudar do que atrapalhar. Além do que, as atividades existem porque se precisa delas e não porque se crê nelas. A crença, nesse caso, parece ser mais um efeito colateral da necessidade. A manutenção da atividade, nos termos em que se a conhece, é dependente do sistema de crenças, porém não é o caso da boa execução. Um cético pode não ajudar a manter uma prática para além da sua necessidade, mas possivelmente é capaz de realizá-la tão bem quanto qualquer um. Nas mãos de um tirano, um cético se comportaria tão bem ou tão mal quanto qualquer um. A vantagem do cético é que não suporta a crueldade e não torna o hábito de obediência em crença. Nada melhor do que ser omissos na prática da crueldade e diligentes na sua denúncia e combate.

Em âmbito político, o cético é considerado suspeito, porque sua ação não pode ser prevista. O dogmático, a partir de suas crenças, é previsível no que concerne ao habitual. Por outro lado, a crença de que se seria capaz de morrer pela democracia ou pela república não indica de nenhuma forma que o comportamento aconteceria quando chegasse o momento. A percepção do que se é capaz de fazer para resistir é completamente diferente daquela sobre as capacidades para cooperar. Onde, alguém que considere desejável obedecer um tirano, usando a palavra de modo alusivo, dificilmente faria alguma coisa para facilitar a tirania, se a ação implicasse risco, mas correria para cooperar caso a transição acontecesse. Isso nos leva a pensar que a crença é importante para prever obediência, porém não para antecipar habilidade ou desobediência.

No *Contra os Éticos*, Sexto aborda a questão. Um tirano pode obrigar um cético a cometer uma ignomínia sob pena de tortura. O senso comum, sobre o ceticismo, espera que, como não há crença, livrar-se da dor seja o mais conveniente. Em suma, um dogmático seria previsivelmente bom ou mau e o cético, por não ter crenças, inclinar-se-ia ao mais cômodo. A resposta de Sexto é que o cético obedecerá, ou não, aceitará, ou não, a tortura, segundo, não as crenças que têm, porque não as têm, mas

a de seus ancestrais¹⁴. O dogmático, e seu valor, não sabe o resultado do conflito entre o medo e o medo de ser menor do que espera ser, porém julga que sabe. O cético do Sexto teria um critério mais factível de ser seguido, porque não sentiria o valor do critério, apenas o repetiria. Laursen vai ainda mais longe e imagina uma situação pior¹⁵. E se o cético é capturado por um tirano que impõe que se torne um parricida sob pena de perder a vida? O dogmático, além da ansiedade, sobre sua própria capacidade de estar a altura do que espera de si mesmo, quando chega o momento, tendo um valor pronto para a situação, ou mataria o pai ou perderia a vida.

O que permitiria o dogmático ter tanta certeza da sua ação a partir da crença? Ele espera, aventaríamos, ser possível preparar-se para um evento moral exigente de modo semelhante a uma prova esportiva ou de memorização. A esperança seria que a repetição, para si, da reação que se espera desempenhar no futuro, aproximaria a crença de sua realização à medida. A solução de Sexto não é completamente crível, tão pouco a do dogmático, e, curiosamente, convergem para um núcleo, isso porque, sem crer, a relação com os antepassados é tênue, e repetir para si é distintivo de querer se sentir pronto, não de estar pronto. O equívoco está em julgar que a repetição dos costumes ou das ideias, sob estratégias diferentes, através da exposição controlada às situações, permitiria o controle da ação, simplesmente como um comportamento, ou pelo vínculo com a crença. Se isso é verdadeiro para uma série atividades, não parece ser possível para situações moralmente desafiadoras. Se as certezas morais são desafiadas, não há como prever como nos comportaremos. É isso que as faz desafiadoras. A sedução do cético ao lidar com os impasses é indicar que, tal como todo mundo, não sabe como reagirá ao ser obrigado a se comportar cruelmente. Não sabe e não pretende que sabe.

Se não há como antecipar a reação diante de um evento moralmente desafiador, se agir mal numa situação, como a aventada, diz pouco sobre a moralidade da pessoa, deveríamos esperar qualquer coisa? A questão é posta em outros termos pelo cético. A busca pelos benefícios, se possíveis, de estar preparado para um impasse, são justificáveis se somos capazes de saber o que é o melhor. Nada impede que a circunstância mostre que o que achávamos ser o melhor é o pior. Um mundo em que somos obrigados a matar os nossos pais é provavelmente pleno de interpelações parecidas ou piores. O cético reformula a questão, ao invés de perguntar sobre o que devemos fazer no momento do desafio, ele demanda sobre o que precisamos fazer enquanto o dilema não acontece, uma vez que pouco podemos fazer para nos preparar para ele. O que fazer antes do momento de agir?

¹⁴ Empiricus, 2006, p. 164-166, 463-465.

¹⁵ Laursen, 2004, p. 209.

A sedução exercida pelo cético, em âmbito político, concerne ao acúmulo descritivo que oferece como profilaxia à restrição. Ele descreve sistematicamente a crueldade, antes que ela redunde em impasses. A ojeriza faz com que não consiga se distrair da sua presença. Ele a segue nos rostos e paisagens que viu outras vezes, porque sofrem alterações constantes. A restrição está de um jeito e depois está de outro. Mas também o faz com relação às fisionomias e sítios desconhecidos. A mistura a ser consolidada para o evitamento do abismo moral é feita de perspectivas acumuladas. Ela serve principalmente para se acompanhar a política em diferentes fenômenos. Isso porque o aprofundamento descritivo acaba por apontar que a política pode estar em qualquer lugar, mas que nem tudo é política. Isso quer dizer que ela é um modo de diferentes experiências. A política é a modalidade de restrição, de efeitos constrictivos, que pode estar e depois deixar de estar em qualquer fenômeno. Trata-se de um estado, um momento, dos eventos. O cético pretende que a sua prática sirva de índice para que outros encontrem a política onde ele não a conseguiu ver e a acompanhar nas dissimulações realizadas para poder se aprofundar. As coisas mudam inevitavelmente. A política é a maneira pela qual as pessoas se rebelam contra este processo. O assombro do cético é que faça sentido obter estabilidade à custa de tornar a dor sofrimento e instituição.

O cético quer mostrar o rosto dos vestidos em assegurar o hábito enquanto sentem prazer com a dor do outro. É pelo retrato, pela comparação de fisionomias, conceitualmente falando, que melhor se nota como as restrições se relacionam com os sentimentos. Para isso precisa caracterizar também a paisagem em que esses rostos são encontrados. As perspectivas precisam oscilar em posição, porém, igualmente, em distância. Sem tal circulação não há como compreender, como, por assim dizer, as fisionomias são fabricadas, como dissimulam a crueldade que possuem. A restrição é passível de ser desvendada pelo movimento que as pessoas são induzidas a realizar pela cidade, por exemplo, como mudam ao passarem por tal ou qual ponto, em suma, é preciso entender o longe, por vezes, para que o perto faça sentido, é preciso conjugar dinâmicas mais amplas como o gesto e o rastro, com outras mais minudenciosas como o rosto e a voz.

O acompanhamento descritivo da crueldade ajuda a identificar os sentimentos ambivalentes como indícios da politicidade. É isto que o rosto mostra: há prazer com a dor do outro, mas também há dor. A avaliação moral da política não pode simplificar o que não é simples. Há dor e prazer na restrição e dor e prazer em ser restringido. Assim, se incapaz de conhecer a paisagem na qual se debruça, tendo que se guiar, inicialmente, pela fisionomia dos passantes, a experiência acumulada do ceticismo, a sua tradição, acabaria por recomendar o começo da descrição pelos eventos de incomum intensidade ambivalente. Se nem toda ambivalência é política

é certo que onde há política existe ambivalência, principalmente, em virtude da troca de sofrimento por estabilidade e previsão dos acontecimentos sociais. Além do que, é muito comum que haja descompasso entre o que se faz e o que se diz sobre o que se faz, donde a necessidade de conjugar o discurso ao rosto. Em muitos momentos em que se diz que se faz o bem, a fisionomia de quem o recebe parece indicar o contrário. É preciso que essas comparações sejam feitas para que as enunciações não dissimulem o vício que se está a seguir.

O cético seduz ao dizer que constata que não há problema em não se saber como agir em uma situação extrema, desde que se faça o dever de casa de mapear a crueldade, para impedir seu aprofundamento, além de indicar estratégias para minimizar o sofrimento, por nos sentirmos inseguros, ao nos termos incapazes para o impasse, posto não haver uma forma correta de se comportar. Mais ainda, que os que se sentem preparados, ostentando segurança, estão mentindo para si próprios, porque é próprio do momento excepcional horizontalizar as inépcias. A virtude serve pela regularidade que oferece, desde que tratados os efeitos colaterais da crueldade, porém, ao mudarem drasticamente as circunstâncias, é um mistério o que as pessoas farão dos antigos valores cultivados. A sedução do cético em âmbito político é auspiciosa porque oferece uma alternativa à arrogância da suposta sapiência sobre o que deve ser feito, que, na verdade, só serve para conceder autoridade indevida em tempos mais tranquilos. As opções sobre o que poderá ser feito para antecipar as ações, equivalem-se em opacidade. Talvez por isso, em se ignorando a particular maneira pela qual o cético cumpre regras, se o aproxime, às vezes, ao afeto conservador, porque o melhor a ser feito, no mais, é seguir as leis da cidade, depurar as tradições, desviá-las da restrição desmedida, sobretudo, acumular algum domínio sobre os efeitos mais viciosos e seus antídotos já testados. O cético é sedutor porque sugere que a cidade precisa ser tornada menos afeita à novidade política.

A efetividade da sedução cética em âmbito político rapidamente se dissolveria se os estratos da sua descrição fossem interrompidos. O retrato não apenas mostra a ambivalência, que serve de índice para se encontrar o estado da politicidade, quando acontece, ele permite, outrossim, que se tenha um âmbito mais afunilado para se especular sobre a crença da qual a fisionomia depende. A investigação do rosto pode revelar igualmente a vontade de sistema do retratado. Ousaríamos dizer que a vontade de sistema está para o rosto, enquanto denunciadora da crueldade, como a dinâmica entre a restrição e a indução do movimento está para a paisagem. Isso quer dizer que a fisionomia que denuncia a presença da vontade de sistema apresenta disposição incomum à crueldade. O cético é sedutor por auxiliar na reprovação ao rosto com um sistema. Porque neste há arrogância para indicar o que as relações devem ser, como as pessoas precisam se comportar em face do extremo, donde o

infundado aprofundamento da crueldade, tornado possível pela irresponsabilidade enunciativa acerca de modos futuros, sobre os quais não há como saber.

A descrição praticada em âmbito político, pelo cético, cujo objetivo é desalojar a crueldade que se esconde, tanto na paisagem, quanto nos rostos, impedindo o seu aprofundamento inconsciente, acaba por apresentar uma curiosa continuidade entre as imagens estabilizadas e a consciência que o cético tem de possuir acerca da composição da imagem. O cético destrói e sabe como as imagens se constroem. Noutras palavras, precisa ser um pictorialista para ser capaz de mostrar o imprescindível. Isso quer dizer que ele inaugura um campo construtivo, dos modos de fazer mundos, uma vez que para mostrar a montagem é necessário entender a fabricação. A derradeira sedução do cético, em âmbito político, consiste em evidenciar, com a sua prática, que, por trás da passividade descritiva, está uma imaginação que compreende os modos da instituição. Nada mais curioso do que o movimento incessante do que está aparentemente imóvel. O domínio da gramática construtiva, para além do apelo exercido pela entrega da unidade interna do sistema, tal como oferece quem é movido pela vontade de sistema, dota o cético da capacidade de seguir os atalhos utilizados pela imaginação para adquirir coerência, os truques de falsificação da realidade, e recomendar hesitação diante da retórica da necessidade. Mais importante do que a mudança voluntária é a certificação de que esta se institua pela minoração da crueldade e não para adicionar opacidade aos seus meios. A atenção às paisagens de crenças, depois aos rostos em situação de exercício restritivo, aos sistemas de crenças elaborados, à lógica pela qual a cidade fabrica as pessoas induzindo o movimento que realizam etc. fornece os átomos pictóricos que compõem as imagens que o cético utilizará na articulação do mundo com suas paisagens e rostos. O pictorialismo do cético não é literal. A literalidade descritiva não é suficiente para fazer a crueldade aparecer, porque esta não é evidente ou transparente. É indispensável que pinte de modo a que a vida descrita possa ser sentida.

Referências bibliográficas

- Annas, J. (1983). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Aubenque. (1973). “As Filosofias Helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo.” In: *A Filosofia Pagã*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Barnes, J. (1998). “The Beliefs of a Pyrrhonist.” In: *The Original Sceptics: a controversy*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Barthes, R. (2003). *O Neutro*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bernhard, T. (2011). “Montaigne: uma narrativa”, *Serrote*(7), pp. 231-238.
- Bicca, L. (2012). “Ceticismo como Terapia.” In: *Ceticismo e Relativismo*. Rio de Janeiro: 7Letras.

- Burnyeat, M. (1998). "Can the Sceptic Live his Scepticism?" In: *The Original Sceptics: a controversy*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Empiricus, S. (2006). *Against Ethicists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laursen, J. C. (2004). "Yes, Sceptics Can Live Their Scepticism and Cope with Tyranny as Well Anyone." In: *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*. New York: Humanity Books.
- Smith, P. J. (2007). "Terapia e Vida Comum. " *Sképsis* 1(1).

Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville

Nature and Artifice:
Hume as Critic of Hutcheson and Mandeville

Fernão de Oliveira Salles

Universidade Federal de São Carlos, UFSCar

RESUMO

Nosso objetivo geral consiste em situar a filosofia moral de David Hume no debate iniciado pela publicação da *Fábula das Abelhas* de Bernard Mandeville. Pretende-se com isso, matizar a suposta filiação de Hume à filosofia moral de Francis Hutcheson, em especial, e às filosofias do senso moral de um modo geral. Para tanto, além de uma breve exposição das posições de Mandeville e Hutcheson, buscamos realizar uma análise mais detida da concepção humiana de juízo e sentimentos morais, de maneira a indicar em que medida Hume se afasta e em que medida se aproxima das teses do filósofo holandês. Dessa forma pretende-se determinar a originalidade da solução de Hume para as questões postas pela obra de Mandeville.

PALAVRAS-CHAVE

Juízo moral; Sentimento; Natureza; Artifício; Simpatia.

ABSTRACT

Our general objective is to place David Hume's moral philosophy in the debate initiated by the publication of Bernard Mandeville's *Fable of the Bees*. This is intended to nuance Hume's supposed affiliation with Francis Hutcheson's moral philosophy, in particular, and the philosophies of moral sense in general. To this end, in addition to a brief exposition of the positions of Mandeville and Hutcheson, we seek to carry out a more detailed analysis of the Humian conception of judgment and moral sentiments, so as to indicate to what extent Hume distances himself and to what extent he approaches the theses of the Dutch philosopher. In this way it is intended to determine the originality of Hume's solution to the questions posed by Mandeville's work.

KEY WORDS

Moral Judgement; Sentiment; Nature; Artifice; Sympathy.

I

É conhecida a importância que *A fábula das abelhas*, de Bernard Mandeville, teve para a filosofia moral do século XVIII. Caricaturado como expoente de um perigoso “epicurismo moderno”¹, o médico holandês radicado na Inglaterra abriu um intenso debate que dominaria boa parte da reflexão filosófica do Iluminismo em geral e definiria o teor do debate moral nos países de língua inglesa. Se a *fábula* produziu escândalo, foi, *grosso modo*, por argumentar que, sendo os homens sempre movidos pelo amor-próprio, as distinções morais seriam mero resultado da astúcia de políticos, de moralistas ou legisladores interessados em promover sua associação e constituir nações prósperas e grandiosas. A natureza humana, no entanto, permaneceria irredutivelmente egoísta. Pior, se foram persuasivos, foi por recorrerem a uma retórica eficiente, adequada para mobilizar paixões como a vaidade e o orgulho, engajando-nos no caminho da virtude. Foi pelo recurso à “lisonja” e à “astuta bajulação”, nos termos de Mandeville, que se persuadiu os homens de que era “mais apropriado cuidar do interesse público do que daquilo que lhes parece ser seu interesse privado” (Mandeville, 2017, p. 52). Não haveria, portanto, nenhuma abnegação sincera, nenhum altruísmo genuíno, nenhum juízo desinteressado, pois, ao cabo, todo apreço pela moralidade estaria enraizado no auto-interesse. A observância da virtude se daria sempre sob o disfarce de uma salutar hipocrisia que, graças à astúcia desses homens sábios, tornou possível a sociabilidade. Noutras palavras, o amor-próprio, que faz dos indivíduos ferozes antagonistas uns dos outros, teria sido habilmente mobilizado com o intuito de obter harmonia e ordem. Como ressalta E. J. Hundert, em *The Enlightenment’s fable*, através das modulações sofridas por essa paixão, os homens foram “domesticados”, mas o egoísmo nunca teria sido propriamente extirpado da espécie², e as distinções morais seriam todas artificiais. A vida social só se teria realizado pelo emprego de uma “arte do Estado”, uma arte combinatória capaz de converter “vícios privados” em “benefícios públicos”³:

E a virtude, que, com a Política,
Aprendera milhares de truques ardilosos,
Foi, graças a sua feliz influência,
Tornando-se amiga do vício: desde aquele dia,
O pior tipo de toda multidão
Para o bem comum contribuía

¹ Cf. Jaffro, 2000, p. 14.

² Cf. Hundert, 1994, p. 53-55.

³ Como afirma Kaye, citado por Waszcek: “Toda virtude aparente é fundamentalmente egoísta, sendo, ou a satisfação de um impulso natural, portanto, egoísta, ou a paixão egoísta do orgulho”. (Kaye, apud. Waszcek, 1987, p. 32).

Eis a arte do Estado que preservava
 O todo, do qual cada parte se queixava:
 Como a harmonia musical,
 Fazia as dissonâncias concordarem no principal.
 Partes diametralmente opostas
 Ajudavam-se, como que por despeito;
 E a temperança e a sobriedade
 Serviam à embriaguez e à glotonaria (Mandeville, 2017, p. 29).

Para as filosofias do senso moral, como a de Francis Hutcheson, o que fez Mandeville foi, podemos dizer, uma capciosa distorção. Com efeito, esses “epicuristas” prefeririam “torcer o amor-próprio de mil formas, em vez de admitirem outro princípio de aprovação moral que não o interesse” (Hutcheson, 2002, p. 93). O problema é que, além de ser absurda, tal redução colocaria a moralidade a perder. Afinal, com ela, não apenas desconsideraríamos a evidência de que possuímos sentimentos benevolentes e humanitários, mas terminaríamos por esvaziar o sentido de todas as distinções morais. Por isso, para salvaguardar a realidade de tais distinções, Hutcheson vai opor à afirmação da artificialidade da virtude a naturalidade de um senso moral; contra a redução daquela ao cálculo do auto-interesse, o filósofo vai postular que tal sentimento é genuinamente voltado para o bem público; contra a relatividade dos valores, vai afirmar que essa afecção constitui uma medida natural, compartilhada por todos os homens⁴. A própria ocorrência dos tais sentimentos morais, aliás, seria para ele um indício mais que suficiente da existência de um sentido interno próprio para a percepção do caráter virtuoso ou vicioso dos agentes⁵. À semelhança do que ocorre quando os sentidos externos são afetados por seus objetos⁶, a percepção da virtude seria natural e imediatamente dada por um *moral sense* presente na constituição original do homem, atestando a “bondade do Autor de nossa natureza”⁷.

⁴ Na medida em que têm como projeto refutar Hobbes e Mandeville não há como discordar de Laurent Jaffro quando ele caracteriza as filosofias do sentimento e do senso moral, cujos grandes expoentes seriam Shaftesbury (contra Hobbes) e Hutcheson (contra Mandeville), como “essencialmente reativas”. Cf. Jaffro, 2000, p. 44.

⁵ É importante notar que tal sensibilidade não seria, para Hutcheson, responsável pela motivação do agente. Concedendo ao senso moral apenas o caráter de um órgão de percepção, o filósofo reserva esse importante papel aos “*publick desires*” e, sobretudo, à benevolência natural dos homens. Sobre isso, cf., por exemplo, Hutcheson, *Investigação sobre a origem das ideias do belo e da virtude*, p. 178: “Mas a própria virtude, ou as boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente ou produzidas por instrução. Elas devem ter sido originalmente implantadas em nossa natureza por seu grandioso autor e devem ser posteriormente fortalecidas e confirmadas por nosso próprio cultivo.”

⁶ Cf. Jaffro, 2000, p. 15: “Os defensores do senso moral insistem sobre seu caráter comum, espontâneo, natural. Eles entendem por *moral sense* uma capacidade anterior a todas as instituições da lei, do costume, do raciocínio, da religião e dos magistrados.”

⁷ Cf. Hutcheson, 2002, p. 23.

II

Que Hume esteja entre os críticos da *Fábula* é algo que ninguém desconhece. Todavia, sua crítica precisa ser bem qualificada e matizada. Como boa parte da tradição, o autor do *Tratado da natureza humana* não abriu mão de considerar que o juízo moral implica um ponto de vista “firme (*steady*) e geral (*general*)” imune, em alguma medida, às flutuações e parciaisidades do auto-interesse. Do mesmo modo, o filósofo escocês está longe de afirmar que a distinção entre virtude e vício não passe de resultado de uma astúcia, ou que o valor atribuído àquela possa ser reduzido à hipocrisia. Ademais, bem ao gosto das *Luzes britânicas*, Hume defendeu, na esteira do pensamento hutchesoniano, que o juízo moral é da alçada do sentimento e não da razão.

As afinidades, contudo, terminam por aí. Se Hume se posiciona contra o racionalismo moral da época e se apropria de parte do vocabulário hutchesoniano, é fato, em contrapartida, que ele admite a existência de virtudes artificiais e reconhece a necessidade do artifício para a formação do ponto de vista moral. Se Hutcheson inferia a naturalidade e a universalidade das distinções morais a partir de um órgão posto pela vontade divina na constituição dos homens, o autor do *Tratado* toma outro caminho e, sem recusar alguma base natural para tais distinções, insiste na necessidade de sua correção e extensão. A julgar pela correspondência dos dois filósofos, aos olhos de Hume, se Hutcheson se permitiu afirmar a naturalidade do *senso e dos sentimentos morais* foi por recorrer a uma concepção da natureza humana indevidamente ancorada na mais flagrante teleologia⁸:

Não posso concordar com o sentido que dais a [palavra] “natural”. Ele é fundado em causas finais, consideração que me parece muito incerta e não-filosófica. Pois, eu vos rogo, qual é o fim do homem? Foi ele criado para a felicidade ou para a virtude? Para si mesmo ou para seu Criador? Vossa

⁸ Norbert Waszek faz uma síntese precisa e abrangente da teoria hutchesoniana do senso moral, ressaltando suas peculiaridades e indicando suas diferenças em relação a Shaftesbury. A principal dentre elas estaria, segundo o comentador, no fato de que, enquanto o primeiro conduz sua análise do problema limitando-se a análise introspectiva para fundamentar a existência do *moral sense*, o segundo recorre à teleologia para explicá-lo (Waszek, 2003, p. 44-45). Embora esse nos pareça ser mesmo o tom geral da argumentação de Hutcheson, alguns trechos de sua obra parecem sugerir que resta uma teleologia subjacente a seu sistema, a qual pode não servir de via de análise, mas não deixa de estar no horizonte entrando, como se diz, pela “porta dos fundos” em sua filosofia. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de sua *Breve Introdução para a Filosofia Moral*: “A intenção da natureza em relação a nós se mostra no exame de quais são as coisas que nos são recomendadas por nossos sentidos naturais ou poderes de percepção, e de quais, dentre elas, são as mais excelentes, e, a seguir, de quais são os alvos de nossos desejos naturais e de quais deles são os mais importantes à nossa felicidade” (Hutcheson, *Breve Introdução*, p. 2). Ora, evidentemente, no século XVIII, não se pode falar em vão numa “intenção da natureza”.

definição de “natural” depende de solucionarmos essas questões que são infindáveis e estão muito distantes de meu propósito. (*The letters of David Hume*, I, p. 33)⁹

O que significa afirmar que essa concepção do “natural” é “não-filosófica”? Talvez a resposta a tal pergunta encontre-se na própria adoção do método experimental (tal como Hume o compreende) e em suas implicações para a concepção humiana do que deve ser sua *ciência do homem*. Tomando como modelo a filosofia da natureza — a física newtoniana, em especial —, a *ciência da natureza humana* deve se alicerçar na observação da experiência e, submetendo-a à análise rigorosa, limitar-se a descobrir suas regularidades e princípios gerais¹⁰. A questão é que a adoção desse ideal de cientificidade não só implica um itinerário a ser seguido, mas demarca limites claros à investigação. Isto é, a aplicação do “método experimental de raciocínio aos assuntos morais” estabelece uma jurisdição bem demarcada, eliminando do horizonte qualquer pretensão à descoberta de princípios metafísicos. Como afirma Hume:

Embora devam nos esforçar para tornar nossos princípios tão universais quanto possível, remetendo os experimentos a suas fontes e explicando os efeitos pelas causas mais simples e menos numerosas, é certo que nós não podemos ir além da experiência, e qualquer hipótese que pretenda descobrir as últimas qualidades originais da natureza humana deve ser de antemão rechaçada, por presunçosa e quimérica (Hume, 2011, p. 5).¹¹

O curioso é que, ao mesmo tempo em que afasta Hume de Hutcheson, a perspectiva implicada por esta questão de método parece aproximá-lo de Mandeville. Pois, assim como ele, o filósofo escocês adota a perspectiva do naturalista ou, conforme a conhecida imagem empregada ao final do *Tratado*, do anatomista que pretende dissecar e analisar seu objeto, buscando identificar os elementos que o compõem, e reconstituir o processo que levou a sua organização. Não por acaso, como afirma Hundert, “dentre todos os críticos contemporâneos a Mandeville, Hume foi

⁹ Dificilmente se encontrará na formulação do projeto filosófico de Hume tal pressuposto teleológico. Pelo contrário, um dos resultados conhecidos de sua filosofia é a crítica aguda do finalismo, apresentada primeiramente na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano* e posteriormente desenvolvida nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Nem ponto de partida, nem consequência do sistema, a teleologia é antes um dos alvos das investidas humanas contra a metafísica clássica.

¹⁰ Cf. Hume, 2011, p. 5: “Parece-me evidente que, sendo a essência da mente tão desconhecida para nós quanto a dos corpos externos, igualmente impossível é formar qualquer noção de seus poderes ou qualidades de outra forma que não a partir de experimentos cuidadosos e acurados e da observação dos efeitos particulares que resultam de suas diferentes circunstâncias e situações.”

¹¹ Embora muito tenhamos nos beneficiado da tradução brasileira do *Tratado* (ver bibliografia), não raro introduzimos pequenas alterações, razão pela qual optamos por citar os textos utilizando a paginação da edição de David F. Norton. O mesmo vale para as citações da *Investigação sobre os princípios da moral*. Nesse caso empregamos a paginação da edição de Tom L. Beauchamp, ambas publicadas pela Oxford University Press.

o que mais claramente compreendeu o projeto mandevilliano de uma explicação social naturalista” (Hundert, 1994, p. 84)¹².

III

Não espanta, portanto, que assim como ocorre na *Fábula*, contrariamente do que agradaria a Hutcheson, a moral humiana admita que há virtudes artificiais. A própria reconstituição da gênese da justiça é a demonstração disso. Com efeito, no livro III do *Tratado*, na seção em que examina esse tema, Hume descreve a sociabilidade humana como resposta aos problemas derivados da situação dos homens em sua “condição rude e mais natural”. A natureza, nos diz essa obra, parece ter sido especialmente cruel com a espécie humana, pois apenas “no homem se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade” (Hume, 2011, p. 312)¹³. O problema é que, mesmo sendo requerida para resolver esse descompasso, a associação entre os indivíduos esbarra em duas características da natureza humana que retomam, ainda que só parcialmente, traços da antropologia mandevilliana:

Já observei que a justiça surge de convenções humanas, e que essas são propostas como remédio para inconvenientes que provêm da concorrência de certas qualidades da mente com a situação dos objetos externos. As qualidades da mente são o egoísmo e a generosidade limitada; e a situação dos objetos externos é a facilidade de suas mudanças conjugada a sua escassez em comparação às carências e desejos dos homens (Hume, 2011, p. 317).

A situação se coloca, portanto, sob a forma de um problema: o homem é descrito como, por um lado, compelido à vida social por ser insuficientemente provido de força e habilidade para satisfazer suas múltiplas necessidades sozinho; por outro, como sendo dotado de uma constituição passional que o faz naturalmente parcial para consigo mesmo e para com aqueles que lhe são próximos. Por ser limitada, sua generosidade está longe de contrabalançar seu egoísmo e assegurar a sociabilidade. A bem da verdade, essa generosidade natural tem exatamente o efeito inverso: “Pois enquanto cada pessoa amar a si mesma mais do que a qualquer outra e, em seu amor pelos outros sentir maior afeição pelos parentes e amigos, essa situação deve necessariamente produzir uma oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição

¹² Quanto a esse projeto naturalista de Mandeville cf., por exemplo, Mandeville, 2017, p. 49 e 1988, p. 16, 247.

¹³ Na formulação sintética de Didier Deleule: “A ação coletiva é, portanto, requerida como desvio para a satisfação individual, do mesmo modo que a divisão das tarefas, no seio da coletividade, é destinada a facilitar a obtenção desta satisfação. Evidencia-se, assim, que a união monstruosa da fragilidade e da necessidade deve poder ser compensada pela união benéfica de indivíduos frágeis quanto aos meios e ricos em necessidades” (Deleule, 2001, p. 25).

de ações” (*Ibid.*, p. 313). Instituinto preferências, mesmo aquelas paixões que implicam algum laço social mínimo, como a atração entre os sexos e o amor pela prole, obstam à extensão dos interesses individuais: “as paixões”, como observa Deleuze, “têm por efeito sobretudo restringir o aporte do espírito, fixá-lo a ideias e objetos privilegiados” (Deleuze, 2010, “Hume”, p. 216). O problema é que a vida social implica um alargamento do interesse particular em direção ao público, e esse movimento vai na direção contrária a uma tal tendência. Passionais, marcados por carências que não são capazes de suprir quando isolados uns dos outros, os homens só podem viver em sociedade mediante convenções, ou seja, através de artifícios que tornem o convívio possível. A dificuldade envolvida no fenômeno da sociabilidade tem, portanto, um fundamento antropológico que demanda a necessidade da invenção de virtudes artificiais, como a justiça.

Essa consequência é de fundamental importância, pois ela implica a necessidade de mostrar, ainda, o que nos leva a considerar a justiça como um valor moral, ao invés de tomá-la somente como um instrumento para a satisfação indireta das paixões. Trata-se de reconstituir um “progresso de sentimentos” (*a progress of sentiments*) através do qual tornamo-nos capazes de estimar os caracteres e ações sob um ponto de vista que leva em consideração o interesse público de certas ações e qualidades dos indivíduos. Antes ser considerada uma “obrigação moral”, a justiça é somente uma “obrigação natural” derivada da necessidade de estabelecer regras que, corrigindo e estendendo os limites decorrentes da influência das paixões, possibilitam a convivência em sociedade. Por isso, o apreço pela justiça, como ressalta o texto, é de início calcado somente em sua utilidade para a satisfação das paixões individuais¹⁴. Todavia, ao adquirir o estatuto de uma “obrigação moral”, ela envolverá aquele ponto de vista geral e estável característico dos juízos que distinguem a virtude e o vício¹⁵. Essa alteração de *status*, o *Tratado* não deixa dúvidas, não é natural, mas artificial. E seu exame lança luz não apenas para o caso da justiça, mas também para a formação do juízo moral em geral.

¹⁴ Sobre isto, cf. Hume, 2011, p. 320.

¹⁵ Essa mudança é tanto mais necessária, como esclarece o texto, quanto maior for o crescimento e complexificação das sociedades. Com efeito, quando uma pequena comunidade cresce, tornando-se uma “tribo” ou “nação”, turva-se a percepção de que sua violação pode trazer desordem e produzir males capazes de dissolver aquele grupo social. Seja nos casos em que a injustiça praticada beneficia nosso interesse particular, seja naqueles em que ela é tão distante que não nos toca de maneira sensível, tendemos a desconsiderar a necessidade do respeito por tais regras. Ora, segundo Hume, se constatamos em nossa experiência que tal necessidade não se perde de vista é porque o respeito a essas normas passa a ser considerado como virtuoso.

IV

É preciso notar aqui, que Hume possui uma concepção singular de artifício, sem a qual corre-se o risco de compreender mal o lugar desse operador em sua filosofia. O ponto importante para nós é que, aos olhos do filósofo escocês, o artificial não é, por certo, o contrário de natural¹⁶. Na verdade, não raro o artifício é justamente o meio do qual um impulso natural depende para se realizar plenamente. Por isso, uma vez que tenha sido convertido em hábito e consolidado pela prática, ele pode vir a constituir algo que, de tão estável e constante, poderá ser dito ser algo como uma segunda natureza. Num certo sentido, operar por meios artificiais é algo propriamente humano. “Os homens”, afirma Hume, “são uma espécie inventiva; e, quando uma invenção é óbvia e absolutamente necessária, é tão correto pensá-la como natural, quanto tudo que proceda de princípios originais, sem a intervenção do pensamento e ou reflexão” (Hume, 2011, p. 311). Artifícios óbvios e imprescindíveis, como as regras de justiça, são produções naturais dessa espécie a qual é, por sua vez, naturalmente inventiva. Eles são realizados sem a intervenção de um plano ou cálculo racionais, capazes de prever todas as consequências que acarretam. Tais operações mentais, diga-se de passagem, seriam demasiado refinados para “homens rudes e selvagens”, como o texto do *Tratado* não se cansa de ressaltar. Sua invenção deve-se ao impulso das paixões que, buscando sua própria satisfação neles descobrem, por meio da experiência, um modo mais seguro e eficaz de realização:

Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e de sua benevolência limitada os tornam totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo (Hume, 2011, p. 539).

Se é assim, não espanta que haja virtudes artificiais ou que, na genealogia da obrigação moral da justiça¹⁷, a ideia de bem público seja reforçada, antes de mais,

¹⁶ Como esclarece a correspondência com Hutcheson no que concerne ao caráter artificial da justiça: “Eu nunca chamei a Justiça de antinatural (*unnatural*), mas apenas de artificial” (*The letters of David Hume*, I, p. 33).

¹⁷ Vale ressaltar que a justiça é um artifício bastante especial. Sua singularidade talvez possa ser resumida, *grosso modo*, pela maneira em que nela se combinam necessidade e arbítrio. Pois, embora suas regras gerais sejam necessárias, suas determinações particulares têm um componente arbitrário e contingente. Como mostra Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*, por exemplo, ela é necessária, pois não pode haver sociabilidade sem que se estabeleça a passagem da posse à propriedade, mas a leis que determinam como e quando se dá essa transformação dependem de circunstâncias particulares e do arbítrio da imaginação: “Qual é a propriedade de um homem? Qualquer coisa que ele, e apenas ele, pode utilizar legalmente. ‘Mas que regra temos para distinguir essas coisas?’ Aqui temos que recorrer a estatutos, costumes, precedentes, analogias e

pela intervenção de políticos preocupados em “governar mais facilmente” e “preservar a paz”¹⁸. Este, diga-se de passagem, não é o único artifício que contribui na realização do processo. A linguagem, o costume e a educação que os pais concedem a seus filhos, todos esses elementos, operam no sentido de reforçar tais valores e enraizá-los no coração dos homens desde a mais tenra infância. Todavia, se o artifício tem alguma eficácia no progresso de nossos sentimentos é porque ele, por assim dizer, opera sobre uma “matéria-prima” dada na natureza humana. Como se pode ler no *Tratado*: “O máximo que os políticos podem fazer é estender os princípios naturais para além de seus limites originais; mas a natureza ainda tem de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais” (*Ibid.*, p. 321).

Tal “matéria-prima” é a simpatia. E os termos sob os quais esse problema reaparece na 2ª *Investigação* deixam bastante claro que ela é a base sobre a qual opera todo artifício que resultará na promoção da justiça à categoria de virtude. Mais que isso, os textos tornam patente que ela é, por um lado, o ponto de partida para a constituição do juízo moral e, por outro, o elemento que assegura o caráter genuíno de nosso apreço pela virtude. Com efeito, na 2ª *Investigação*, Hume afirma com todas as letras que, inicialmente, o interesse que temos pela justiça deriva do fato de que ela é útil para a promoção da paz e da vida em sociedade. Entretanto, se não fosse pela operação de um princípio da natureza humana, a utilidade dessa virtude não nos agradaria. Por certo, a “utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim, se esse próprio fim não nos afeta de modo algum” (Hume, 1998, p. 38). O que torna possível a estima por esse fim é a simpatia, pois é ela que abre caminho para que o homem se torne capaz de se deleitar com o bem de outrem e, por outro lado, de sofrer com seus infortúnios¹⁹.

Um tal princípio, já mostrava o *Tratado*, faz-nos voltar o olhar em direção ao interesse do outro porque a visão de signos exteriores habitualmente ligados a uma paixão produz na imaginação uma ideia que lhe é correspondente. Mais que isso, com a simpatia ocorre algo semelhante ao que se dá no fenômeno da crença: como naquele caso, não só concebemos uma ideia, mas esta recebe uma cota adicional de

centenas de outras circunstâncias, algumas das quais são constantes e inflexíveis, outras variáveis e arbitrárias. Mas o ponto derradeiro, no qual todas elas confessadamente terminam, é o interesse e felicidade da sociedade humana” (Hume, 1998, p. 23).

¹⁸ Cf. Hume, 2011, p. 321.

¹⁹ Como afirma Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*: “O semblante humano, diz Horácio, toma emprestados os sorrisos e as lágrimas do semblante humano. [...] Os sinais de pesar e lamentação, embora arbitrários, nos afetam com melancolia; mas seus sintomas naturais, como lágrimas, gritos e gemidos, nunca falham em produzir compaixão e desconforto” (Hume, 1998, p. 38).

força e vivacidade, suficiente para converter-se “na própria paixão”²⁰. De acordo com Hume, isso ocorre pois há uma considerável semelhança entre os “sentimentos (*feelings*)” e “operações” da mente de cada um dos homens, de modo que a contemplação de causas e efeitos comumente associados a uma determinada paixão terminará por levar à concepção de uma afecção análoga na imaginação do espectador. Operando dessa forma, a simpatia abre a possibilidade de se estabelecer um ponto de vista comum e geral, potencialmente compartilhado por todos os homens:

As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos [*feelings*] e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. Como cordas afinadas num mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às restantes, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Quando vejo os efeitos da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos às suas causas e forma uma ideia tão vívida da paixão que essa ideia logo se converte na própria paixão (Hume, 2011, p. 368).

Os efeitos dessa comunicação de afetos são, porém, limitados, como Hume é o primeiro a admitir. O *Tratado* não se cansa de insistir que a simpatia é posta em marcha mais facilmente pelo particular do que pelo geral, que quanto mais longínquo ou abstrato for seu objeto, mais instável e mais fraca ela será: “Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros” (*Ibid.*, p. 371). Se isso ocorre é porque a simpatia é capaz de produzir um contágio, mas não faz variar a situação em que se encontra o espectador²¹. É essa impossibilidade que a torna insuficiente para explicar como se chega ao ponto de vista requerido pela moralidade. Trata-se do limite imposto pelo fato de que “cada

²⁰ Vale observar que essa concepção receberá força e vivacidade a partir do concurso de certas relações entre a ideia e o espectador que a concebe. Como se pode ler no *Tratado*: “Porque, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude. E como essas relações podem converter inteiramente uma ideia em uma impressão, transmitindo a vivacidade desta para aquela de uma maneira tão perfeita que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito pode, sozinha, servir para fortalecer e avivar a ideia. Na simpatia existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão” (Hume, 2011, p. 354).

²¹ A esse respeito veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *Tratado*: “Nosso criado, quando esforçado e leal, pode despertar sentimentos mais fortes de amor e afeição que os despertados por Marco Bruto, tal como a história o representa; mas nem por isso dizemos que o caráter do primeiro é mais louvável que o do segundo. Sabemos que, se nos aproximássemos igualmente daquele famoso patriota, ele nos inspiraria um grau muito superior de afeição e admiração” (Hume, 2011, p. 372).

homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros” (*Ibid.*), e isso o contágio simpático das paixões não é capaz de alterar²².

Dizendo de outra forma, o juízo moral é, como afirma Hume desde o início do livro III do *Tratado*, da ordem do sentimento, mas as emoções produzidas por simpatia não cumprem os requisitos da moralidade uma vez que mantém certa instabilidade e são, em algum grau, ainda parciais: “não posso sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data” (*Ibid.*). Esse prazer, ou desprazer, peculiares que caracterizam os *moral sentiments* não podem, portanto, ser reduzidos a efeitos diretos daquela operação da imaginação. Embora forneça uma primeira abertura daquela parcialidade natural dos homens, ela é insuficiente para explicar a extensão e a estabilidade que caracterizam o juízo moral. A simpatia abre a possibilidade de uma medida comum²³ para a estima das ações e caracteres, entretanto, são necessários ajustes pois ela “sofre uma flutuação contínua”. Não é exagero, portanto, afirmar que o contágio passional que ela possibilita constitui a matéria prima a partir da qual edifica-se o ponto de vista moral, mas essa construção demanda correções e extensões que convertam o mero espectador de uma ação qualquer naquilo que Hume denomina um “espectador judicioso”. A situação é análoga ao que ocorre no caso dos sentidos do corpo, em que a experiência sensível ensina a retificar, por meio da observação e da reflexão, os juízos que fazemos. Em se tratando da constituição do ponto de vista moral, a reflexão deve ser auxiliada por outra experiência: a da própria sociabilidade que permitirá ao espectador formar um “juízo calmo”, conforme a expressão do próprio filósofo.

O intercâmbio de sentimentos em sociedade e no convívio diário nos leva a formar um padrão (*standard*) geral e inalterável pelo qual podemos aprovar ou desaprovar caracteres e maneiras. Embora o *coração* nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule o amor e o ódio por meio delas, elas são suficientes para o discurso e servem a todos os nossos propósitos em companhia, no púlpito, no teatro e nas escolas (Hume, 2011, p. 385).

²² Esse aspecto da concepção humiana de simpatia, vale notar, contrasta bastante com a versão smithiana do mesmo conceito. Ao contrário do que se passa na filosofia de Adam Smith, trata-se aqui exclusivamente da produção de uma paixão cujos signos são visíveis. Para Smith, no entanto, a simpatia realiza um transporte imaginário do espectador para a posição daquele que sofre ou realiza a ação. Como afirma Berry: “Smith enfatiza que a simpatia, em seu sentido técnico, não está baseada na paixão exibida pelo outro (*sobbering in grief*). Se fosse esse o caso, então ela seria um tipo de contágio ou transfusão. Em vez disso, é pela intervenção da imaginação que ‘trazemos para casa, para nosso próprio peito as sensações ou paixões do outro’ (Smith, TMS, p. 17-18). [...] Esse “trazer para casa” não é uma replicação direta. A emoção que é trazida para casa não é gerada apenas pela paixão exibida (o desconforto visível), mas pela situação toda” (Berry, 2018, p. 33). A simpatia humiana parece ser exatamente contágio passional, e não esse colocar-se na situação do outro.

²³ Quanto a esse ponto, cf. Cléro, 2000, p. 98-99.

O artifício que constitui ponto de vista moral depende, portanto, de reflexão e se ancora na sociabilidade. Como ocorria no caso emblemático da justiça, o “progresso dos sentimentos” recorre a ajustes e está estreitamente ligado a práticas que permeiam a vida social. Essas últimas, quando bem-sucedidas, irão aos poucos constituindo hábitos que, no plano da linguagem, ganharão a forma de máximas e noções gerais. Isso não implica, evidentemente, a neutralização total da parcialidade e do egoísmo dos homens. Como mostra a 2ª *Investigação*, onde Hume se detém mais demoradamente sobre esse ponto:

Quanto mais convivemos com a humanidade, e quanto maior o intercâmbio social que mantemos, tanto mais nos familiarizamos com essas preferências e distinções gerais, sem as quais nossa conversação e discurso dificilmente poderiam se tornar inteligíveis para os outros. O interesse de cada pessoa é próprio dela, e as aversões e desejos que dele resultam não podem ser considerados como capazes de afetar outras pessoas no mesmo grau. A linguagem geral, portanto, tendo sido formada para o uso geral, deve amoldar-se a perspectivas mais gerais e fixar os epítetos de louvor e censura em conformidade com os sentimentos que brotam dos interesses gerais da comunidade (Hume, 1998, p. 44).

O que esse processo realiza não é tanto uma modificação da orientação primária das paixões mas uma estabilização da opinião e do juízo. A simpatia que ela produz, como ressaltará o *Tratado*, será mais fraca que aquela “que sentíamos quando o que estava em jogo era o nosso próprio interesse ou o de nossos amigos particulares” (*Id.*, 2011, p. 373), mas nos permitirá estimar a qualidade moral de um caráter visto de um ponto geral e imparcial. O operador analítico que permite essa solução é, como bem notou Maria Isabel Limongi, a separação dos planos do juízo e da ação, distinção que permeia, nem sempre de modo explícito, todo o texto humiano²⁴. Aplicada essa clivagem, na medida em que sou agente, pode perfeitamente ocorrer que eu seja movido pelo interesse passional; mas, enquanto espectador, terei sempre no horizonte aquelas noções gerais que formam o padrão do que Hume chama de “gosto moral”²⁵. Evidentemente, dado que a influência das paixões não será inteiramente eliminada, pode-se perguntar qual a eficácia desse “gosto moral”. Ocorre que, sendo “mais constantes e universais” que nossas paixões particulares, esses “sentimentos calmos” possuem influência mais duradoura sobre nós, funcionando como

²⁴ Cf. Limongi, 2012, p. 116.

²⁵ “Os sentimentos têm de tocar o coração para controlar as paixões, mas não precisam ir além da imaginação para influenciar nosso gosto. [...] A imaginação se apega às *visões gerais* das coisas e faz uma distinção entre as sensações (*feelings*) delas decorrentes, e as que se devem a nossa situação particular e momentânea” (Hume, 2011, p. 374, grifo nosso).

um contrapeso constante ao interesse particular tanto no que concerne ao juízo quanto no que diz respeito à ação. Conforme já afirma Hume no *Tratado*:

Ora, quando julgamos um caráter, o interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses ou prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso contrabalançam esses últimos até mesmo na prática [...] E, se esses sentimentos [morais], na maioria das pessoas não são tão fortes como aqueles que se referem ao bem privado, ainda assim eles devem produzir algumas distinções mesmo nas pessoas mais egoístas e depravadas, e devem associar a noção de bem a uma conduta benevolente, e a de mal à conduta contrária (Hume, 2011, p. 377; 1998, p. 44).

V

Se essa reconstituição do argumento humiano estiver correta, pode-se ver tanto a distância que separa Hume de Mandeville quanto o interesse de suas críticas às teses da *Fábula das abelhas*. Afinal, uma vez que opta por assumir a perspectiva do anatomista, Hume não pode simplesmente, como o fizera Hutcheson, realizar uma crítica, por assim dizer, externa ao pensamento mandevilliano. Em vez de supor a naturalidade e a imediatez do juízo moral, em vez de fazê-lo repousar sobre a receptividade de um *moral sense*, posto em nós pelo desígnio benevolente de Deus, cabe a ele mostrar que o anatomista da mente não está fadado a reduzir os sentimentos morais a modificações do amor-próprio. E pouco importa que, para os dois “naturalistas”, seja perfeitamente admissível que a distinção entre vício e virtude demande algum artifício, ou mesmo que o interesse particular jamais seja inteiramente eliminado da natureza humana. Se Hume não se furta a rejeitar conclusões extraídas pelo autor da *Fábula*, é porque ele considera, em primeiro lugar, que falar em artifício não implica atrelar o juízo e a prática morais à hipocrisia e ao auto-interesse. O sentimento moral pode ser derivado de uma série de artifícios, mas isso não o torna menos genuíno. E isso porque sua filosofia se esforça em diluir a suposta contrariedade entre o artificial e o natural.

Dessa reconfiguração decorre o segundo ponto em que parece apoiar-se a crítica de Hume à *Fábula*. Com efeito, para “refutar” Mandeville é preciso mostrar sobre qual princípio da natureza humana funda-se o artifício da moralidade e a quais necessidades ele atende. A noção de simpatia, como se tentou mostrar, é que fornece essa saída. Desde que devidamente alargada, corrigida e estabilizada, ela fornecerá a “matéria-prima” dos artifícios necessários à constituição do gosto moral e assegurará que os sentimentos a ele relacionados são genuínos. Assim, responder a Mandeville

implica retrair um processo, remontar a história das correções e extensões da simpatia, numa palavra, reconstituir aquele “progresso de sentimentos”. Um tal progresso, talvez possamos dizer, nada mais é que o refinamento do juízo ou sentimento pela via do cultivo, isto é, pela influência do comércio entre os homens, da conversação, da educação, da linguagem, das instituições, da reflexão e etc; tópicos bastante características do Século das Luzes.

Referências bibliográficas

- Berry, C. J. (2018). *Adam Smith: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Cléro, J. P. (2000). “Le sens moral chez Hume, Smith et Bentham.” In: *Le sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Jaffro, L. (org.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleule, D. (2001). “Anthropologie et économie chez Hume: la formation de la société civile.” In: *Hume et la société civile*. Gautier, C. (org.). Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2010). *Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- Hume, D. (2013). *Letters of David Hume*. Greig, J. Y. T. (org.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1998). *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2003). Uma Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp.
- Hume, D. (1985). “Of the origin of government”. In: *Essays, moral political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (2003). “Da origem do governo”. In: *Ensaaios políticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hume, D. (2011). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial.
- Hundert, E. J. (1994). *The enlightenment’s fable: Bernard Mandeville and the discovery of society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutcheson, F. (2002). *An essay on the nature and conduct on the passions and affections, with illustrations of the moral sense*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutcheson, F. (2008) *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Jaffro, L. (2000). “La formation de la doctrine du sens morale: Burnet, Shaftesbury, Hutcheson”. In: *Le sens morale: Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Jaffro, L. (org.). Paris: PUF.

Limongi, M. I. (2012). “O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume”, *Discurso*, n. 41, São Paulo, pp. 113-140.

Mandeville, B. (2017). *A fábula das abelhas*. São Paulo: Editora Unesp.

Mandeville, B. (1988). *The fable of the bees*, vol II. Indianapolis: Liberty Fund.

Waszek, N. (1987). *Man's social nature : a topic of the Scottish Enlightenment in its historical Setting*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang.

Waszek, N. (2003). *L'Écosse des lumières*. Paris: Presses Universitaires de France.



Annelein Pompe, Heleen Daisy Juli, 2018

Retrato e história. A pintura em Joshua Reynolds

Portrait and History.
The Painting in Joshua Reynolds

Luís F. S. Nascimento

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

Célebre pintor do século XVIII, Joshua Reynolds apresentou ao longo dos anos 1769-1790 discursos para Royal Academy of Arts. Neles, expõe uma concepção de pintura que privilegia os quadros históricos. No entanto, o próprio Reynolds pratica a pintura de retratos. Analisar em que medida a feitura de retratos não entra em contradição com o argumento segundo o qual os quadros históricos são aqueles que melhor representam o gênero pictórico é o que se busca problematizar neste texto.

PALAVRAS-CHAVE

Reynolds; Arte; Pintura; Retrato.

ABSTRACT

A famous painter of the 18th century, Joshua Reynolds presented throughout the years 1769-1790 speeches to the Royal Academy of Arts. In them, he exhibits a conception of painting that privileges historical paintings. However, Reynolds himself practices portrait painting. Analyzing to what extent the making of portraits does not contradict the argument that historical pictures are the ones that best represent the pictorial genre is what we seek to problematize in this text.

KEY WORDS

Reynolds; Art; Painting; Portrait.

Escrita para ser o primeiro de uma série de quatro tratados sobre as artes plásticas, a *Carta sobre o desenho* apresenta um panorama da situação das artes na Inglaterra do início do século XVIII. Nela, o seu autor, o filósofo Shaftesbury, mostra-se esperançoso em relação ao futuro das artes em sua terra natal¹. Embora ainda se refira à pintura como sendo uma arte “vulgar” (Shaftesbury, 2007, p. 175) em seu país, o autor britânico se vê “imbuído de um espírito de profecia” e vislumbra um “gênio ascendente de nossa nação” (*Ibid.*, p. 177). Não obstante o fato de os britânicos não terem, nas palavras de Shaftesbury, “uma planta nativa dessa espécie que seja digna de menção” (*Ibid.*, p. 178), a atmosfera de liberdade que reina então aponta para um florescimento das artes. Foi o que teria ocorrido com a música: há algum tempo, no reinado de Carlos II, os músicos britânicos eram dominados pelo gosto francês, mas à medida que “o espírito da nação” (*Ibid.*) tornou-se mais livre, e que se começou a investigar as obras italianas, “conquistamos um gênio muito superior ao deles [franceses] e adquirimos uma *escuta e juízo* que não devem nada ao que (de melhor) há no mundo” (*Ibid.*). O mesmo tende a acontecer com as artes plásticas, mas para tanto seria importante um apoio institucional: “Quanto as outras *academias*, como de pintura, escultura e arquitetura, não há notícias delas. Enquanto isso, o príncipe da nação rival funda instituições, instrui a juventude e oferece pensões e bolsas no estrangeiro, promovendo o interesse e o crédito de sua nação” (*Ibid.*, p. 182).

Como podemos notar, há uma situação dúbia no que diz respeito às artes na Inglaterra dos anos 1710, data na qual Shaftesbury escreve sua *Carta*: se, por um lado, existe a esperança de que surja um gênio local, uma vez que se tem o elemento primordial para esse surgimento (a saber: a liberdade política conquistada graças a um estilo de governo que minimiza a ação real pela do Parlamento); por outro, a Inglaterra está muito atrasada frente à sua grande rival, a França, que, com Luís XIV, já havia instituído academias para formar e promover as artes em seu país. Tal ambiguidade da cena artística em solo inglês é bem descrita por Pedro Paulo Pimenta na abertura de seu livro sobre Shaftesbury:

Na Inglaterra de Shaftesbury, da chamada Revolução Gloriosa, o triunfo relativo das liberdades civis não foi acompanhado de um proporcional florescimento das artes, contrariando as expectativas daqueles que, a exemplo de nosso autor, se pautam pela tópica tradicionalmente associada ao pensamento de inspiração republicana, que vê uma relação constante entre o estabelecimento de governos livres e o cultivo das artes liberais. (Pimenta, 2007, p. 13)

¹ O plano de Shaftesbury era o de fazer um conjunto de quatro tratados no qual as artes plásticas seriam o tema principal. Dos textos planejados, apenas dois foram feitos antes da morte do filósofo em 1713: *Carta sobre o desenho* e *Julgamento de Hércules*.

O “diagnóstico” (*Ibid.*) de Shaftesbury combina a condição ainda incipiente das artes na Inglaterra com a esperança de que elas se desenvolvam em alguns anos. Apesar do entusiasmo do filósofo inglês, a Grã-Bretanha ainda esperará algumas décadas até que se veja instituída uma academia. É apenas em 1769 que se iniciam as atividades da *Royal Academy of Arts*, tendo como presidente o pintor Joshua Reynolds. No discurso que profere na abertura da referida academia, em 2 de janeiro de 1769, Reynolds se mostra consciente do atraso dos britânicos frente a outros países:

É mesmo difícil dar qualquer outra razão pela qual um império como o da Grã-Bretanha tenha ficado por tanto tempo sem um ornamento tão adequado à sua grandeza, do que o lento progresso das coisas, que naturalmente faz da elegância e do refinamento os últimos efeitos da opulência e poder. (Reynolds, 2002, p. 9)

Elegância e refinamento seriam então o ápice de um processo de contínuo desenvolvimento de um povo ou nação. Assim, o surgimento de uma academia é visto como o cume de um movimento que é, antes de tudo, político e econômico:

Há, neste momento, um número maior de artistas excelentes do que já se soube haver antes em qualquer outro período nesta nação; há um desejo geral em meio aos nossos nobres de se distinguirem como amadores e juízes das artes; há uma superfluidade maior de riqueza entre as pessoas para recompensar os professores, e, acima de tudo, somos patrocinados por um *monarca* que, sabendo o valor da ciência e da elegância, pensa ser toda merecedora de sua atenção, que tende a suavizar e humanizar a *mente*. (*Ibid.*, p. 11, grifo nosso)

Termo já consagrado pela filosofia, ao menos desde o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, a mente (*mind*) ganha na letra de Reynolds um lugar de destaque: as artes têm de ser vistas como atividades mentais. Se se exige do candidato a pintor o uso e desenvolvimento de suas faculdades mentais, é também à mente de seu público que a arte se dirige, em um movimento em que a criação da obra e sua recepção se complementam: “O valor e a posição de toda arte são proporcionais ao trabalho mental nela empregado ou ao prazer mental por ela produzido” (*Ibid.*, p. 82), escreve Reynolds. Se a pintura é uma arte liberal, se, como afirma o presidente da *Royal Academy*, não se deve fazer do “êxito mecânico a principal excelência da arte” (*Ibid.*, p. 19), então o pintor tem de ser mais do que um exímio mestre das técnicas e seu trabalho tem de ter um conteúdo intelectual. A parte mecânica da pintura é comumente uma “destreza prematura” (*Ibid.*), a mental só se consegue com estudo e aplicação e, portanto, exige tempo. A “árdua labuta necessária para atingir a exatidão” costuma se chocar com a “impetuosidade da juventude” (*Ibid.*). Simples rompantes juvenis não podem ser confundidos com genialidade. Aparece aqui a tese segundo

a qual não há gênio inato, a excelência nas artes é conquistada apenas com trabalho. Reynolds se mostra avesso à opinião “falsa e vulgar de serem as regras os grilhões do gênio” (*Ibid.*, p. 16), e acrescenta: “Elas [as regras] são grilhões apenas para os homens sem gênio; como a armadura, que no forte é um ornamento e uma defesa, e no fraco e desafortunado torna-se uma carga e aleija o corpo que foi feita para proteger” (*Ibid.*).

Há, portanto, dois argumentos que se complementam em Reynolds: a natureza mental da arte se alia à constatação de que a maestria é conquistada pela observação de regras. Em outros termos: se não é “ao olho e sim à mente que o pintor de talento deseja se direcionar” (*Ibid.*, p. 75), é com o seu próprio aprimoramento mental que ele adquire a condição de *tocar* a mente de seu público.

Como então aperfeiçoar a mente de um candidato a pintor? Que regras a ele se apresentam? É neste ponto que uma instituição como uma academia encontra seu valor. Antes de mais nada, Reynolds quer que a *Royal Academy* seja “um repositório para os grandes exemplos da arte” (*Ibid.*, p. 12). Fazer com que os alunos tomem conhecimento dos clássicos é algo que a academia não poderia deixar de fazer. Além disso, ela também seria responsável por estabelecer uma atmosfera tal que fizesse com que os pupilos não aprendessem somente com os professores, mas com eles mesmos, pois “acredita-se que um jovem recebe instrução mais facilmente de seus companheiros, cujas mentes estão aproximadamente no mesmo nível da dele, do que das que lhe são muito superiores; e é de seus pares apenas que vem o fogo da emulação” (*Ibid.*, p. 14). O contato direto entre alunos promove o desenvolvimento da arte na medida em que propicia a saudável competição entre eles. A academia também pode fazer com que os estudantes entrem em contato com princípios próprios da pintura que, sozinhos, demorariam muito para aprender. Por fim, ela seria responsável pela promoção de uma disposição adequada ao exercício da pintura, a saber: a de preparar a mente para apreender e colecionar situações, imagens ou materiais que podem vir a ser de grande importância para a execução de uma obra no futuro. Reynolds aqui nos dá o exemplo do general Filoponemo, que se acostumou a pensar em situações de guerra mesmo em períodos de paz, de modo a ter um repertório de estratégias e soluções ao qual poderia recorrer quando estivesse em batalha. Esse método, acrescenta o pintor inglês, fazia com que o general estivesse sempre pronto para todas as possíveis ocasiões de guerra e “nada poderia acontecer que já não tivesse se acostumado a considerar” (Reynolds, 2002, p. 51). Como Filoponemo, o pintor deve ter “uma mente sempre absorta em sua profissão”, levando em consideração os temas que comumente surgem na história da arte: “Deve haver alguma coisa na ação, ou no objeto, que interesse universalmente aos homens e

atinja poderosamente a simpatia pública.” (*Ibid.*, p. 83) Daí a importância do conhecimento das letras clássicas e das Escrituras, cujo “curso corrente de leitura tornaram familiares e interessantes a toda Europa” (*Ibid.*, p. 84).

O fato de serem universalmente conhecidos faz com que os mitos e poemas gregos e romanos, assim como as histórias bíblicas, sejam tomados como aqueles temas que melhor se aplicam à arte pictórica. Embora Reynolds admita que cada gênero de pintura tem sua excelência, é a pintura histórica que ele identifica como sendo a superior, aquela na qual o pintor mostra sua maestria. Ao ler ou escutar uma história, “todo homem forma uma pintura em sua mente da ação e expressão das pessoas envolvidas. O poder de representar essa pintura mental na tela é o que chamamos de invenção em um pintor” (*Ibid.*). Mais uma vez nos vemos diante do argumento segundo o qual o pintor não cria a partir de nada, e que sua arte demanda o estudo minucioso da poesia, da prosa consagradas e de outros mestres pintores. O que dizer então da opinião corrente que afirma que a pintura tem na natureza o seu modelo principal? Reynolds nos responde: “A minha noção de natureza compreende não só formas que a natureza produz, mas também a natureza ou fábrica internas e a organização, se posso assim chamar, da mente e imaginação humanas” (*Ibid.*, p. 212).

A natureza não é apenas o que os sentidos nos fornecem. Da imediatez sensível o artista tem de abstrair o que nela é particularidade e extrair daí uma noção ideal ou geral com a qual irá trabalhar. Não é então copiando servilmente a natureza que se atinge a perfeição em pintura. Os objetos particulares sempre apresentam imperfeições e a beleza conquista sua *naturalidade* por meio de uma atividade mental: “Em suma, o que quer que agrade tem em si o que é análogo à mente e é, portanto, no mais elevado e melhor sentido da palavra, natural.” (*Ibid.*, p. 219)

O estudo de mestres como Rafael e Michelangelo pode nos ensinar melhor acerca da beleza natural do que a mera observação dos objetos. Daí a necessidade de imitá-los, “de segui-los parcialmente, parodiá-los, mudar a função de uma figura enquanto se retém a atitude, inverter o significado de um gesto dado”, como escreve Edgar Wind em um ensaio que tem Reynolds e Blake como tema (Wind, 1986a, p. 83). O próprio Reynolds praticou esse tipo de empréstimo ao pintar, por exemplo, uma paródia da *Escola de Atenas* de Rafael ou ao colocar o célebre ator Garrick entre a comédia e a tragédia, em uma postura que nos reenvia à clássica imagem de Hércules na encruzilhada. Referências à história da arte não só são admissíveis como são aconselháveis quando se pretende fazer uma pintura histórica, que também poderia ser “chamada de poética” (Reynolds, 2002, p. 89), diz-nos Reynolds.

Embora a regra que afirma que temos de encontrar figuras ou histórias difundidas para arte se aplique melhor à pintura histórica, ela também teria de valer para todos os outros gêneros pictóricos, até mesmo para aquele que parece mais se afastar

de generalizações e abstrações: o retrato. A esse respeito, escreve nosso pintor: “Mesmo em retrato, a graça e, podemos acrescentar, a semelhança consistem mais em considerar o *ar geral* do que em observar a similitude exata de cada traço.” (*Ibid.*, p. 86, grifo nosso)

Como se sabe, Reynolds foi um grande retratista. Fez também autorretratos, sem deixar de afirmar que o pintor “aprende a desenhar de verdade quando não copia nenhum objeto em particular” (*Ibid.*, p. 62). Deste modo, a destreza do grande retratista estaria justamente na capacidade de expor algo que vai além das meras particularidades: o que ficaria na mente do espectador é o elemento universal da pintura, o que dela resta não são detalhes da roupa ou da luz em que aparece o retratado, mas isso que Reynolds, na passagem acima citada, chamou de *ar geral*. Como gênero inferior ao histórico, o retrato sempre está preso às suas limitações. “Um pintor de história pinta o homem em geral; um pintor de retratos, um homem particular e, conseqüentemente, um modelo defeituoso” (*Ibid.*, p. 112), escreve o presidente da *Royal Academy*. Nesse sentido, o bom retrato é aquele que se aproxima dos grandes temas da pintura histórica ao buscar abstrair de seu modelo tudo o que nele é particular:

Não posso deixar de mencionar aqui uma circunstância na pintura de retratos que talvez ajude a confirmar o que tem sido dito. Quando um retrato é pintado no estilo de história, não sendo uma representação exata e pormenorizada de um indivíduo, nem completamente ideal, todas as circunstâncias devem corresponder a essa mistura. (*Ibid.*, p. 146)

Resta ao retratista encontrar esse meio-termo e fazer de sua pintura algo que vai além do que no retratado é particularidade. O próprio trabalho de Reynolds parece encontrar essa medida quando, por exemplo, faz dos retratos que pinta imagens consagradas pela literatura e pelas artes, como é o caso de *Mrs Stanhope como melancolia*, *Mrs Stanhope como contemplação*, *Elisabeth, duquesa de Manchester como Diana com seu filho George*, *visconde Mandeville como cupido*, ou mesmo quando se autorretrata ao lado do busto de Michelangelo. Sem deixar de ser retratos, esses quadros nos levam à consideração de elementos que não se prendem às particularidades dos retratados e ascendem a uma condição superior, aproximando essas imagens àquelas que figuram em uma pintura histórica. Desse ponto de vista, o Reynolds que vemos ao lado do busto de seu mestre (Michelangelo) já não é mais um pintor em especial e se aproxima da imagem *do* pintor, em geral. Em favor desse argumento de Reynolds, poderíamos pensar nos retratos cujos modelos não são desconhecidos. Se ainda os admiramos, não é mais pela provável semelhança com os seus traços naturais, mas por aquilo que, no quadro, é a excelência da pintura — seu caráter mental.

Criticado pelo ensaísta William Hazlitt, que vê em seus textos certas contradições e que não aceita a tese da generalização e abstração das particularidades, chamado de “tolo, mentiroso, hipócrita, patife”² por um William Blake que nele reconhece a imagem opressora das regras que tolhem o gênio criativo, a verdade é que Reynolds, por bem ou por mal, consegue realizar o que na época de Shaftesbury era apenas um projeto: o estabelecimento de uma instituição³ que pudesse promover e cultivar questões que ajudariam no implemento da pintura e na formação do gosto de sua pátria. Dirigindo-se ao público da *Royal Academy*, ele reitera seu compromisso com uma concepção de arte pautada pela mente e pela razão: “Formar esse gosto justo sem dúvida está em seu poder, mas é à razão e à filosofia que os senhores devem recorrer; delas os senhores devem tomar emprestado a balança pela qual será emprestado e estimado o valor de toda pretensão que se introduz no que os senhores notam” (Reynolds, 2002, p. 252).

Referências bibliográficas

- Hazlitt, W. (1983). “On certain inconsistencies in Joshua Reynolds’s Discourses”. In: *Table talk, or, original essays*. Nova York: Chelsea house.
- Locke, J. (2011). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Pimenta, P. P. (2007). *A linguagem das formas*. São Paulo: Alameda.
- Reynolds, J. (2002). *Tradução comentada de Discourses on Art de Sir Joshua Reynolds*. Tradução de Jussara Zottmann Abrahão. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia – USP: São Paulo.
- Reynolds, J. (1992). *Discourses*. Londres: Penguin books.
- Shaftesbury. (2007). “Carta sobre a arte ou, ciência do Desenho”. In: Pimenta, P. P. *A linguagem das formas*. São Paulo: Alameda.
- Shaftesbury. (2001). “A letter concerning design”. In: *Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury Standard Edition*. Aesthetics, I, 5, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Shaftesbury. (2001). “Plastick, or the original, power and progress of designatory art”. In: *Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury Standard Edition*. Aesthetics, I, 5, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Wind, E. (1986a). “Blake and Reynolds”. In: *Hume and the Heroic Portrait*. Oxford: Clarendon Press.

² Vide Wind, 1986a, p.81.

³ “Seu papel (da *Royal Academy of Arts*) ficou sendo o de um órgão oficial, definidor de padrões, destinado a treinar profissionais e a realizar exposições” (Abrahão, J. Z. “Introdução”. In: Reynolds, 2002, p. iv).

Wind, E. (1986b). "A Source for Reynolds's Parody of *School of Athens*". In: *Hume and the Heroic Portrait*. Oxford: Clarendon Press.

Wind, E. (1986c). "The Maenad under the Cross. Comments on an Observation by Reynolds". In: *Hume and the Heroic Portrait*. Oxford: Clarendon Press.



Reynolds: *Parody of Raphael's 'School of Athens'*. Caricatures of English Visitors to Rome. Dublin, The National Gallery of Ireland.



Reynolds: *Garrick between Tragedy and Comedy*. Private Collection



Reynolds: *The Hon. Mrs Stanhope (or Spencer?) as Melancholy*. Mezzotint by J. R. Smith.
London, British Museum



Reynolds: *The Hon. Mrs Stanhope as Contemplation*. Engraving by Caroline Watson.
London, British Museum



Reynolds: *Elizabeth, Duchess of Manchester, as Diana with her son George, Viscount Mandeville, as Cupid.*
Wimpole Hall, The National Trust



Reynolds: *Self-portrait with a bust of Michelangelo*. London, The Royal Academy of Arts

Leituras alemãs de *Hamlet*, de Goethe a Hegel

German Readings of *Hamlet*,
From Goethe to Hegel

Pedro Süssekind

Universidade Federal Fluminense (UFF)

RESUMO

O texto busca apresentar a recepção da célebre peça de Shakespeare em solo alemão, assim como as consequências que essa leitura teve em diferentes momentos do que se convencionou chamar de *Goethezeit*.

PALAVRAS-CHAVE

Goethe; Shakespeare; Teatro; Estética.

ABSTRACT

The text seeks to present the reception of Shakespeare's famous play on German soil, as well as the consequences that this reading had in different moments of what was conventionally called *Goethezeit*.

KEY WORDS

Goethe; Shakespeare; Theater; Aesthetics.

Erich Auerbach, em um capítulo de seu livro *Mimesis*, de 1946, um dos mais célebres estudos de teoria literária publicados no século vinte, analisa o predomínio da leitura de *Hamlet* feita por Goethe no final do século dezoito como um modelo para a recepção da peça nas décadas subsequentes. O crítico considera profunda e bela a “famosa interpretação do *Hamlet* dada por Goethe”, de modo que “com razão não só os românticos, mas também muitos leitores posteriores, na Alemanha e na Inglaterra, admiraram-na” (Auerbach, 1976, p. 293). Aquele predomínio é atribuído à “grande força de convicção na maneira pela qual Goethe explica a tragédia”, com base em elementos relevantes na trajetória do protagonista trágico, cujo pai assassinado aparece como fantasma para exigir vingança contra o irmão que lhe roubou a mulher e a coroa. Entre esses elementos, destacam-se a “súbita ruína da segurança de sua vida exterior e moral da juventude”, o “desmoronamento da confiança na ordem ética que era representada para ele, anteriormente, pelo laço, ora tão horrendamente rompido, entre os seus pais, os quais amava e honrava” (*Ibid.*).

A interpretação que serve como referência para Auerbach ganhou forma sobretudo no romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de 1796, que tem como pano de fundo a situação cultural e artística da Alemanha e que descreve com clareza o impacto de Shakespeare nessa situação. Mas considerações sobre o dramaturgo inglês estão registradas também em textos teóricos de Goethe, como o ensaio de 1771 “Para o dia de Shakespeare” e especialmente “Shakespeare e o sem fim”, publicado em 1826.¹

O jovem autor prestes a escrever o *Werther* se mostrava, em 1771, um entusiasta incondicional de seu maior ídolo poético: “A primeira página dele que li foi uma identificação por toda a vida, e quando tinha terminado a primeira peça, fiquei como um cego de nascença a quem um gesto milagroso dá, num instante, a visão” (Goethe, 2000, p. 27). Décadas depois, no texto de 1826, o escritor parece bem mais sóbrio e distanciado ao levar em conta sua experiência em adaptar e montar as peças no teatro de Weimar para analisar a obra de Shakespeare enquanto poeta e dramaturgo. Goethe desenvolve uma teoria a respeito das diferenças entre a tragédia antiga (com o predomínio do dever e da necessidade) e a tragédia moderna (na qual imperam a vontade, a subjetividade e a questão da liberdade). Essa teoria pretende encontrar o fundamento pelo qual “nossa arte”, como o autor conclui em tom de lamento, permanece irremediavelmente separada da antiga (*Ibid.*, p. 46).² A crítica dirigida à tragédia moderna diz respeito à sua valorização da vontade, do querer, “o deus dos no-

¹ Cf. Goethe, 2000.

² Para uma discussão mais abrangente desses textos, cf. meu livro *Shakespeare, o gênio original*, p. 46.

vos tempos”, e não do dever, como ocorria na tragédia clássica. Segundo tal concepção, o dever tornaria a tragédia grande e forte, porque está conectado com a sociedade e com a natureza, e o querer a faria “fraca e pequena”, porque eleva acima de tudo o indivíduo. Essa comparação prepara a análise da obra de Shakespeare, autor destacado singularmente por ligar o antigo e o novo de uma maneira exuberante. Em sua obra, Goethe vê um equilíbrio entre o dever e o querer, uma conjugação dos dois termos que ultrapassa o abismo entre a poesia antiga e a moderna.

Um dos exemplos dados em “Shakespeare e o sem fim” para ilustrar a avaliação do dramaturgo é o de *Hamlet*, peça na qual o conflito interior se expressa na melancolia do protagonista, desde o monólogo inicial, passando por todas as suas hesitações, até o solilóquio mais célebre que tem início com a indagação “Ser ou não ser”. No decorrer da ação, ainda no primeiro ato, esse conflito interior de Hamlet seria transformado num dever pelo espírito do rei, que exige vingança. A partir desse momento, a vontade e a necessidade entram em choque. Elas se opõem na forma do dever imposto e da relutância em assumi-lo, adiando a possibilidade de realização do dever e de solução do conflito que expressa o querer (*Ibid.*, p. 45).

Em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, terminado muitos anos antes desse texto teórico, Goethe já situava nas reflexões de seu personagem sobre a peça essa noção de um conflito entre o dever imposto pelo fantasma do rei e a vontade de Hamlet. Em suas avaliações da tragédia voltadas para uma montagem que faz parte do enredo do romance, Wilhelm Meister chama a atenção para uma certa inadequação do príncipe dinamarquês em relação ao papel de vingador e ao modelo marcial do fantasma de seu pai. Nas conversas com os membros da companhia de teatro, ele descreve o protagonista da peça e sua situação inicial de príncipe herdeiro diante da perda inesperada e prematura de seu pai. Nessa história, “o direito à coroa não era hereditário, e, no entanto, tivesse seu pai uma vida mais longa, haveria consolidado mais as pretensões de seu único filho e assegurado a esperança da coroa” (Goethe, 1994, p. 243). Agora, excluído do rumo que antes parecia tão consolidado, ele se sentiria “pobre em graça e bens, e alheio àquilo que, desde a infância, considerou como seu patrimônio”. Porque aquelas circunstâncias anteriores parecem um “sonho esvaecido”, seu caráter toma um rumo triste e nostálgico. As tentativas do tio de animá-lo na primeira conversa entre os dois são inúteis, ainda mais porque um segundo golpe além da morte do pai o fere mais profundamente ainda: o casamento de sua mãe, que deixou rápido demais de ser a viúva enlutada correspondente às expectativas do filho para se entregar a um novo marido. Segundo a avaliação de Goethe, “ela é mulher e, sob a denominação geral do sexo, nela também está implícita a fragilidade”, a inconstância que destrói a confiança de Hamlet na ordem familiar (*Ibid.*).

O protagonista da tragédia aparece então aviltado, isolado, nostálgico, sentindo-se verdadeiramente órfão. O encontro com o fantasma, momento decisivo que encerra o primeiro ato da tragédia, deve ser avaliado de acordo com essa disposição de espírito profundamente melancólica que caracteriza Hamlet. Assim, o personagem principal do romance de Goethe descreve o personagem principal da peça de Shakespeare pedindo que se imagine, de modo vivo, o jovem príncipe durante esse encontro ocorrido em uma torre isolada do castelo de Elsinore:

...tenham presente sua situação e então o observem bem, a ficar sabendo da aparição do espectro de seu pai; ponham-se ao seu lado naquela terrível noite em que também a ele se apresenta o venerável espírito. Um pavor imenso apodera-se dele; interpela aquela forma estranha, vê que lhe faz um sinal, segue-a e a ouve... Ressoam em seus ouvidos a terrível acusação contra seu tio, a exortação à vingança e o premente e reiterado pedido: “Recorda-te de mim!”. (*Ibid.*, p. 244)

Em seguida, partindo dessa imagem de alguém tomado pelo terror, Wilhelm Meister especula sobre a figura triste e desamparada que aparece em cena logo após o diálogo e, com isso, quando já está feita a imposição da vingança pela aparição sobrenatural:

E logo que o espírito desaparece, quem vemos diante de nós? Um jovem herói, com sede de vingança? Um príncipe de nascimento, que se sente feliz ao se ver exortado contra o usurpador de sua coroa? Não! Assombro e tristeza assaltam o solitário; ele se torna amargo contra os alegres malfetores, jura não esquecer o desaparecido e conclui com este suspiro significativo: “Andam desarticulados os tempos; pobre de mim que nasci para pô-los novamente no lugar!”. (*Ibid.*)

Esse trecho aparece no quarto livro do romance de Goethe, depois que o protagonista procura uma companhia teatral e convence seu diretor, Serlo, a montar a peça de Shakespeare na qual ele próprio interpretará o príncipe dinamarquês. Goethe ressalta uma característica essencial do protagonista da tragédia ao chamar a atenção para a figura triste e solitária que resulta do encontro com o fantasma: não “um jovem herói, com sede de vingança”, motivado pela tarefa de tirar do trono o usurpador, mas alguém que lamenta sua sorte com a constatação de que o tempo está fora do eixo. Essa constatação sobre o tempo é avaliada como a chave de toda a conduta de Hamlet (*Ibid.*, p. 244)³, porque anuncia o problema da indecisão ou hesitação do protagonista, que adia ao longo de quatro atos a vingança exigida, até o desfecho

³ Cf. *Hamlet*, I, 5 (196-197, p. 82) [The time is out of joint: O cursed spite, / That ever I was born to set it right.].

trágico. Esse tema problemático recorrente foi abordado e debatido por quase todos que se dispuseram a entender a tragédia de Shakespeare, antes e depois de Goethe.

•

Friedrich Schlegel, chegou a afirmar em um dos seus *Fragmentos sobre poesia e literatura* que “Shakespeare é um filósofo romântico” e que “em *Hamlet* prepondera o romance filosófico” (Schlegel, F., 2016, p. 183; p. 153). Essas frases demonstram como, desde o final do século dezoito, Shakespeare foi pensado pelos autores românticos como um modelo para definir seu próprio movimento cultural. *Hamlet*, peça traduzida por August Schlegel em 1798, tornou-se um objeto de estudo especialmente relevante nesse contexto. Em seu *Estudo sobre a poesia grega*, que caracteriza o dramaturgo inglês como uma espécie de Ésquilo moderno, seu irmão Friedrich Schlegel considera essa tragédia como um dos mais importantes documentos da história da estética, e seu protagonista, como a mais perfeita representação da “desarmonia insolúvel” que é o objeto da tragédia filosófica desenvolvida na modernidade (*Id.*, 1906, I, p. 107). Em uma de suas preleções sobre arte dramática e literatura (1800), August Schlegel, definiria *Hamlet* como um “drama trágico do pensamento” [*Gedankentrauerspiel*], inspirado por uma meditação contínua sobre o destino humano e “calculado para despertar a mesma meditação nas mentes dos espectadores”⁴. Levando em conta tais considerações, o crítico húngaro Peter Szondi avaliou que a concepção da modernidade de Friedrich Schlegel é essencialmente baseada em sua vivência de *Hamlet*, que parecer ser “um encontro consigo mesmo, uma mirada no espelho” (Szondi, 1974, p. 129).

A recepção imediata de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* foi um marco fundamental para essas reflexões românticas sobre a tragédia de Shakespeare. Já em 1796, mesmo ano em que o romance de Goethe foi publicado, August Schlegel escreveu uma resenha na qual faz considerações sobre as discussões a respeito de *Hamlet* inseridas no enredo. Segundo o crítico, a inserção da peça em *Os anos de aprendizado* não pode ser encarada de forma alguma como um mero episódio do romance. O exame e a representação de *Hamlet* seriam algo como uma “pintura viva para a fantasia” e, ao mesmo tempo, um objeto de profunda reflexão crítica. Ele se surpreendia por encontrar no romance algo de novo e de mais verdadeiro sobre a tragédia, depois de tudo que já tinha sido dito, afinal o caráter do herói shakespeareano

⁴ O termo usado é “*Gedanken-Trauerspiel*”. Cf. Schlegel, A. W., 1846, S. 248-250. Cf. também Bate, 1992, p. 307.

riano já tinha ocupado muitas boas cabeças, tinha sido analisado por “valerosos filósofos” e aperfeiçoado pelos “maiores atores dos tempos recentes” (Schlegel, A. W., 2006, p. 87). Esses comentários se encontram no texto “Algumas observações sobre William Shakespeare por ocasião do *Wilhelm Meister*”, que posteriormente se tornou uma das referências para entender a concepção de crítica da literatura que se originou no Romantismo alemão (*Ibid.*, p. 83).⁵

Schlegel, assim como Goethe um estudioso e um entusiasta das obras de Shakespeare, comenta a singular apropriação de uma peça de teatro em uma narrativa ficcional. Como o autor dessa narrativa era também um dos grandes dramaturgos de seu tempo, a apropriação envolve uma discussão profunda sobre a poesia dramática, sobre seus limites e sua relação com um romance. Duas características dos poetas dramáticos são destacadas por Schlegel: a primeira seria a habilidade de captar as sutis manifestações da intimidade de um homem e indicar com exatidão o significado extraído delas; a segunda, a acuidade para dispor essas indicações singulares segundo a verossimilhança em um todo coeso. A criação dramática abrangeria essa habilidade e essa acuidade, mas superaria ambas, constituindo “um maravilhoso olhar que penetra nas almas, diante do qual o invisível se revela visível”, olhar aliado ainda ao “dom de, graças a um poder de visão tão extraordinário, ser capaz de devolver à superfície dos olhos imagens completas e fazer outras aparecerem no espírito, como num claro espelho” (*Ibid.*, p. 85).

A metáfora do espelho serve aqui, de modo específico, para descrever a aproximação entre Shakespeare e Goethe. Assim, segundo os termos do crítico, quando um grande poeta dramático “examina obras de um espírito a ele irmanado”, ele não renega sua natureza. Apresentando o que vê, mais do que demonstrando seus pensamentos, ele soube dar uma presença sensível a conceitos muito afastados da sensibilidade, de tal modo que suas considerações se encontram muito mais no campo da arte do que no da teoria. Para Schlegel, o que Goethe faz em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* é, assim, um raro exercício de crítica autêntica, diante dessa tragédia que era ao mesmo tempo a mais admirada e a mais mal compreendida de todas as obras de Shakespeare (*Ibid.*). Mas as ideias expostas pelo protagonista do romance, em seus esforços para entender a peça e para representar o papel de seu herói no teatro, revelam tanto essa grande capacidade de compreensão crítica do autor, quanto uma projeção, ou uma espécie de espelhamento, entre Wilhelm Meister e Hamlet.

⁵ A crítica começa com a constatação: “Em meio a envolventes atrações para espírito, coração e curiosidade, em meio a muitos enigmas lançados aqui e acolá e muitos ensinamentos morais apresentados com seriedade graciosa, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* oferece a todo amigo do teatro, da arte poética dramática e do belo em geral uma dádiva única em seu gênero”. Sobre a importância do texto, cf. Benjamin, 1999, p. 75-80.

O herói do romance de Goethe, quando faz sua avaliação do herói da peça, está em um momento decisivo de seu processo de formação, no decorrer do qual ele às vezes fica parado, sem ação, mas de repente dá passos enormes quando são despertadas nele “forças dormentes” (*Ibid.*, p. 86). A peça que ele avalia, por sua vez, enreda o leitor em considerações labirínticas do seu herói, que permanece em passivo em relação aos incidentes à sua volta. “Feitos são exigidos dele, que devolve apenas sentimentos e pensamentos”, como diz Schlegel, mas “mesmo que pouco seja feito, muito acontece, e muito é dado a pensar” (*Ibid.*). Esse destaque do excesso de pensamento como característica que define o personagem – uma ideia derivada da leitura da peça feita por Goethe – teve grande influência sobre a crítica romântica posterior, e já nas primeiras décadas do século dezanove autores como Coleridge e Hazlitt retomaram diretamente as ideias de Schlegel ao analisar a tragédia de Shakespeare.⁶

•

Voltando a Auerbach e a sua avaliação crítica da leitura romântica de *Hamlet*, o título do texto que integra o livro *Mimesis* é “O príncipe cansado”. Ele indica que o autor atribui a Goethe a noção de que Hamlet é um personagem frágil, cujo excesso de reflexão e de sensibilidade explica a hesitação e a incapacidade de agir. Essa compreensão do personagem aparece especialmente naqueles trechos de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* em que o protagonista da história descreve o protagonista da peça. Segundo o diagnóstico de Auerbach, a interpretação proposta por Goethe é, simultaneamente, “também uma imagem estilística do seu próprio tempo, da *Goethezeit*” (Auerbach, 1976, p. 294). Ou seja, a interpretação revela algo sobre a época em que ela foi feita. *Goethezeit* [tempo de Goethe] é um termo usado por diversos autores para falar desse período do final do século dezoito e início do dezanove em que surgiram na Alemanha movimentos culturais, artísticos e filosóficos importantes, como o *Sturm und Drang*, o Romantismo e o Idealismo. O termo foi empregado porque Goethe conviveu com duas gerações de artistas e filósofos, participou ativamente dos debates de seu tempo e se tornou uma referência quase incontornável para todos os escritores das gerações que o sucederam.

Auerbach resume a interpretação proposta por Goethe de uma maneira que ilustra essa projeção dos valores do intérprete sobre o objeto interpretado: “Hamlet aparece como um jovem terno e sensível, que procura o mais elevado pelo caminho do ideal, modesto e com insuficiente força interior” (*Ibid.*). A descrição feita nesses

⁶ Cf. Bate, 1992, p. 4-6.

termos poderia ter como base não o protagonista da tragédia de Shakespeare, mas o jovem Werther, o mais famoso personagem goethiano que se tornou quase um arquétipo da personalidade romântica.⁷

Com isso, Auerbach segue uma avaliação que já tinha sido feita antes dele por outros críticos modernistas que, nas primeiras décadas do século vinte, escreveram sobre *Hamlet* e procuraram rejeitar tanto a leitura romântica quanto a leitura freudiana.⁸ Um exemplo é T. S. Eliot, que em “Hamlet e seus problemas”, de 1921, faz uma espécie de metacrítica ao avaliar que muitos críticos antes dele privilegiaram o personagem e não a estrutura da tragédia, o que resultaria em compreensões enganosas. Ele rejeita a interpretação psicológica da peça e, para contestar a leitura romântica, observa que a “mente criativa” de Goethe tinha convertido Hamlet num Werther.⁹ Também Andrew Bradley, em seu estudo de 1904 sobre a tragédia shakespeariana, criticava a noção romântica, extraída da frase de Goethe, sobre a falta de força e heroísmo que faz Hamlet sucumbir. Esse “jovem tímido e delicado”, “uma espécie de Werther”, não se parecia nada com o vulto heroico e impressionante que, na tragédia, enfrenta seus companheiros assustados para falar com o fantasma, cria uma armadilha teatral para o rei, mata Polônio, confronta a rainha e duela com Laerte (Bradley, 2009, p. 75). Bradley contesta assim a “visão sentimental” do personagem shakespeariano que fez dele essa figura frágil, meiga e sensível, mas reconhece que, embora o germe dessa ideia talvez pudesse de fato ser encontrado numa expressão usada no *Wilhelm Meister*, Goethe certamente não era “responsável pela ideia toda” (*Ibid.*, p. 74).

O ensaio “O príncipe cansado” desenvolve uma argumentação semelhante a essa de Bradley ao rechaçar a caracterização de Hamlet como uma figura sensível e sem força. Para Auerbach, por mais que adie a ação decisiva, o protagonista é de longe a figura mais forte da peça, ao redor da qual há uma aura de demonismo que cria respeito, timidez e até medo. Assim, sua hesitação não deveria ser explicada a partir de uma fragilidade de caráter, mas sim da maneira como os acontecimentos que

⁷ *Os sofrimentos do jovem Werther*, romance epistolar escrito por Goethe em 1774, foi um sucesso literário sem precedentes naquela época. O livro despertou no público uma reação que foi chamada de *febre Werther*. Os jovens liam a desventura amorosa do personagem principal com grande fervor, a ponto de imitarem em alguns casos a sua opção pelo suicídio (o que acarretou a proibição do romance em algumas cidades, já em 1775). Traduzido para outras línguas, o romance tornou seu autor famoso em toda a Europa, e ainda hoje ele continua a ser uma das obras mais conhecidas de toda a história da literatura alemã.

⁸ Freud também remeteu à leitura de Goethe ao comentar a variedade de explicações de *Hamlet*, mais de cem anos depois da publicação de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. O comentário aparece em seu livro *A interpretação dos sonhos*, de 1900, com o intuito de apresentar sua própria leitura da tragédia de Shakespeare como um ponto de ruptura em relação às anteriores. Cf. Freud, 2018, p. 629.

⁹ Cf. Eliot, 2015, p. 33-39. Curiosamente, o crítico considerava *Hamlet*, longe de ser uma obra-prima, um “fracasso artístico de Shakespeare”, mas sua justificativa desse fracasso com base na ideia de “correlativo relativo” para expressar as emoções talvez seja mais problemática e enganosa do que as leituras precedentes.

despertam o personagem para a vingança acabam por paralisar a sua força de decisão, fazendo do dever de agir um tormento. O tema é apresentado a partir uma longa pergunta que vale a pena citar integralmente:

Será que Goethe não sentiu a força original e ainda crescente durante a peça de Hamlet, o seu humor cortante, diante do qual recuam todos os que o circundam, a astúcia e a temeridade dos seus ataques, a sua selvagem dureza contra Ofélia, a violência com a qual enfrenta a mãe, a fria calma com que tira do seu caminho os cortesãos que se lhe atravessam, a elástica audácia de todas as suas palavras e de todos os seus pensamentos? (Auerbach, 1976, p. 294)

Em contraposição à leitura atribuída originalmente a Goethe, Hamlet é avaliado como uma natureza forte na qual a dúvida e o desgosto pela vida são despertados pelas circunstâncias, um personagem ativo, cujo movimento é “rápido, audaz e, por vezes, pérfido, e atinge, com violência certa, o centro do alvo” (*Ibid.*).

A ideia, portanto, é contrastar uma nova interpretação da postura de Hamlet àquela leitura que marcou o tempo de Goethe e que poderia ser vista como um esforço para igualar Shakespeare à visão de mundo do final do século dezoito. A um Hamlet que parece semelhante a Werther, Auerbach contrapõe, assim, a percepção desse protagonista astucioso e contraditório que impõem sua força a todos os outros personagens da peça.

•

Nas primeiras décadas do século dezanove, Hegel já antecipava em certa medida a crítica feita por Auerbach ao destaque quase exclusivo que é dado, na leitura romântica, ao caráter introspectivo e à fragilidade de Hamlet. O filósofo chama a atenção para o fato de que existe um motivo concreto, na tragédia, para a hesitação de Hamlet, de modo que, para além do caráter melancólico e excessivamente reflexivo, deve ser analisada a desconfiança em relação ao fantasma, aparição sobrenatural que revela o crime.

No primeiro volume dos *Cursos de estética* ministrados a partir de 1818, Hegel também comenta *Hamlet* fazendo referência à leitura proposta por Goethe em seu romance. No contexto de um subitem do terceiro capítulo, “O belo artístico ou o ideal”, dedicado à questão da ação, ou mais precisamente dos “indivíduos agentes”, a peça serve para ilustrar a diferença entre a tragédia antiga, que tratava do destino, e a tragédia moderna, que aponta para o tema da liberdade e da vontade. Segue o trecho do curso que começa citando *Macbeth*:

... o artista deve principalmente cuidar para que seja preservada para o ser humano a liberdade e a autonomia da decisão. As bruxas de *Macbeth*, por exemplo, aparecem como forças externas, que predeterminam para Macbeth o seu destino. O que elas proclamam, todavia, é o desejo mais oculto e próprio de Macbeth, que, neste modo aparentemente exterior, chega a ele e se revela para ele. (Hegel, 2000, p. 237)

O fantasma do pai de Hamlet aparece, na sequência, como um segundo exemplo dessa conexão entre o exterior e o interior, entre as forças externas que determinam a ação e a vontade do protagonista trágico. Ao analisar esse exemplo, Hegel desenvolve uma hipótese para explicar a famosa questão da hesitação de Hamlet, retomando aquela interpretação da peça feita por Goethe no *Wilhelm Meister*. Propondo um contraponto entre o fantasma-guerreiro e o príncipe-intelectual, o filósofo resume a interpretação de seu predecessor: “Hamlet é, porém, uma natureza fraca em termos práticos, um belo ânimo retraído em si mesmo, que dificilmente consegue decidir-se a sair desta harmonia interna” (*Ibid.*). Trata-se de um personagem “melancólico, pensativo, hipocondríaco e meditativo, e, por isso, não inclinado a um ato rápido”. Desse modo, “tal como também Goethe insistiu na representação que Shakespeare teria querido descrever”, o que acontece é que se “impôs um grande ato sobre uma alma que não estava à altura do ato” (*Ibid.*). Para caracterizar esse protagonista trágico descrito sob a ótica de Goethe, Hegel menciona ainda a metáfora usada no romance: “Aqui será plantado um carvalho em um vaso precioso, que apenas deveria acolher flores lindas em seu seio; as raízes se expandem, o vaso é destruído” (*Ibid.*).

Com base na caracterização do protagonista ao longo do primeiro ato e no seu diálogo final com o fantasma, o filósofo destaca a conexão que Shakespeare desenvolve entre o pensamento do príncipe e tudo aquilo que o cerca. Com isso, ele desenvolve sua hipótese para explicar a demora de Hamlet em agir: “A aparição do espírito no *Hamlet* é ainda mais bela e profundamente tratada como uma Forma apenas objetiva do pressentimento interior de Hamlet” (*Ibid.*). Essa conexão entre o íntimo do protagonista e a imposição da tarefa seria uma marca do início da peça, pois “vemos Hamlet surgir com o sentimento obscuro de que algo de terrível deve ter acontecido; aparece então o espírito de seu pai e lhe desvela todos os delitos”. Hegel conjectura então: “Após essa descoberta reveladora esperamos que Hamlet imediatamente puna de modo enérgico os autores do ato e o consideramos completamente legitimado para a vingança. Mas ele vacila e vacila”. Qual seria o motivo dessa hesitação? Seria ela uma falha na estrutura da peça?¹⁰

¹⁰ Segundo o comentário de Hegel a ausência de atividade acarretou recriminações a Shakespeare “porque a peça parecia em parte não querer sair do lugar.” Cf. Hegel, 2000, p. 237.

Essas considerações ressaltam o contraste entre a figura militar do pai, associada ao mundo da cavalaria, e o caráter mais moderno do protagonista sobre o qual recai a imposição da vingança. Um guerreiro medieval, homem de ação movido pela honra, é contraposto a essa encarnação do indivíduo renascentista que é o príncipe, um cortesão e estudante, um intelectual cético e melancólico. Esse contraste indica, aliás, uma característica que não se restringe a uma tragédia específica, mas está presente nas peças de Shakespeare de um modo geral: a oposição de personagens impetuosos e ativos a personagens intelectuais e eloquentes.¹¹

Em *Hamlet*, essa oposição é algo que faz parte da estrutura do enredo e está presente desde o início, alegoricamente, no encontro do protagonista com o fantasma de seu pai vestido de armadura, um símbolo dos valores guerreiros tradicionais e, por isso, uma representação daquilo que seu filho não pode ser. A mesma oposição ganha a forma das recriminações dirigidas pelo protagonista a si mesmo, quando aprecia a narração da fúria vingativa de Pirro e inveja a capacidade de se emocionar do ator. Depois disso ainda vêm a somar-se ao fantasma vestido como guerreiro outras figuras de homens de ação que se contrapõem a Hamlet, como Laerte e Fortimbrás.

Entretanto, para além da oposição entre impetuosidade e apatia, também é preciso levar em conta que Hamlet hesita em se vingar por desconfiar explicitamente que o responsável pela revelação do assassinato pode ser um demônio. Ele chega a dizer isso no segundo ato (“O espírito que vi / Talvez seja um demônio, e o demo sabe bem / Assumir formas afáveis”).¹² Desse modo, após mencionar a metáfora de Wilhelm Meister sobre o vaso frágil que é destruído, Hegel argumenta: “Mas Shakespeare introduz, em relação à aparição do espírito, ainda um traço bem mais profundo. Hamlet vacila porque não acredita às cegas no espírito” (Hegel, 2000, p. 237). Ou seja, o personagem não é apenas um melancólico diante de uma tarefa pesada demais, ele simplesmente não pode acreditar totalmente nas palavras de um fantasma. Então “vemos aqui que a aparição enquanto tal não dispõe de Hamlet sem resistência, mas ele duvida e quer alcançar a certeza pelos próprios meios, antes de empreender o agir” (*Ibid.*, p. 238).

¹¹ Um dos melhores exemplos da oposição entre a impetuosidade do guerreiro e as reflexões do intelectual é o drama romano *Coriolano*. Shakespeare elabora essa oposição em um sentido oposto ao de *Hamlet*. Como comenta Fernanda Medeiros, após sua conquista militar “durante a qual se comportou como uma verdadeira máquina de guerra” Caio Marcio Coriolano é apresentado como um opositor das palavras vazias da retórica, “nadas agigantados” proferidos pelos oradores em seu louvor a fim de transformar em capital político sua vitória. Essa recusa em participara do jogo político é o que faz o protagonista da peça cair em desgraça. Medeiros propõe uma comparação desse homem de ação anti-retórico com Hamlet, personagem com o maior número de falas de Shakespeare, “que em certo momento de sua história chega a se autocriticar por só saber falar” (Medeiros, 2015, p. 43).

¹² Ato II, Cena 2 (619-621), p. 107.

No final do primeiro ato, quando o espectro do rei reaparece diante do príncipe e acena para que ele o siga até um lugar isolado, Horácio tenta impedi-lo de seguir o fantasma com a advertência: “Mas se ele o atrair pra dentro do oceano / Ou para o tenebroso cimo do penhasco (...) / Se depois assumir uma forma terrível, / Privando de razão a tua soberania, / Lançando-o na loucura?”.¹³ Pouco depois disso, após ouvir o discurso do espectro, Hamlet exclama: “Ó hoste celestial! Ó terra! E o que mais? / Evoco o inferno? Não! Calma, meu coração...”.¹⁴

As falas evidenciam a ambivalência dessa aparição. No contexto histórico em que foram escritas, elas talvez possam indicar o conflito entre a visão de mundo católica e a protestante, um fator que marcou profundamente a Inglaterra da época de Shakespeare. Alguns estudiosos ligam o espectro à concepção católica, que inclui a ideia do purgatório. Isso porque segundo a concepção protestante um fantasma não poderia ser uma pessoa morta que retorna ao mundo dos vivos, uma vez que não existe o purgatório, apenas o céu e o inferno, para onde as almas são encaminhadas imediatamente. Nesse caso, o espectro não poderia ser a alma do rei e deveria ser compreendido como uma manifestação demoníaca. A aparição remete, assim, a uma dimensão religiosa problemática naquele período de perseguição e censura aos papistas na Inglaterra. Shakespeare parece fazer uso exatamente dessa ambivalência, e não parece ser à toa que o autor situou os estudos de Hamlet e seus colegas em Wittenberg, cidade alemã onde Lutero pregou as teses que deram origem à reforma protestante.¹⁵

•

Hamlet, tragédia na qual a morte aparece como um tema absolutamente decisivo e recorrente começa com uma pergunta dirigida à escuridão (Bernardo, um dos vigias, diz: “Quem está aí?”), e com uma cena que gira em torno da aparição de um fantasma. No volume IV dos *Cursos de Estética*, Hegel ressalta a relação do príncipe da Dinamarca com a morte, portanto com a finitude como expressão de uma tragicidade característica do drama moderno. O fantasma seria o símbolo inicial dessa relação, como diz o filósofo ao avaliar o caráter do príncipe da Dinamarca:

As barreiras da finitude não são suficientes para ele; em tal tristeza e docilidade, neste ódio, neste nojo por todos os estados da vida sentimos desde o princípio que ele é um homem perdido neste ambiente terrível, a quem o

¹³ Ato I, Cena 5 (69-74), p. 74.

¹⁴ Ato I, Cena 5 (92-93), p. 79.

¹⁵ Cf. Nuttall, 2007, p. 205. Para um comentário mais detalhado dessa questão, cf. Greenblatt, 2011, cap. 10 (p. 319-329) e 2001.

desgosto interior quase já consumiu antes mesmo de a morte se apresentar para ele do exterior. (Hegel, 2004, p. 270)

A morte que se apresenta do exterior tem a forma do fantasma, uma aparição que corresponde à disposição de espírito extremamente melancólica do príncipe na sua primeira cena no palácio.

Essa consideração sobre a finitude faz parte do terceiro capítulo do volume IV dos *Cursos*, no qual Hegel analisa a poesia trágica, considerando as diferenças entre as tragédias antigas e as modernas e propondo uma classificação das “espécies da poesia dramática e seus momentos históricos principais” (*Ibid.*, p. 234). Para fazer essa classificação, ele recorda o percurso de sua análise da tragédia como gênero da arte dramática, em três passos: (1) “estabelecemos o princípio da poesia dramática segundo suas determinações universais e particulares”; (2) “vimos que o drama, na medida em que apresenta uma ação fechada em seu desenvolvimento presente, necessita essencialmente de uma exposição completamente sensível”; o terceiro passo seria então verificar como a poesia dramática se separa em espécies particulares, e esse passo se divide por sua vez em três: (1) tragédia, comédia e drama; (2) poesia dramática antiga x moderna; (3) formas concretas que a comédia e a tragédia são capazes de assumir. (*Ibid.*)

O traço mais fundamental da arte trágica, para Hegel, é a reconciliação. Ele afirma, retomando a definição da tragédia que aparece na *Poética* de Aristóteles:

Acima do mero temor e da simpatia trágica está, por isso, o sentimento da *reconciliação*, que a tragédia garante por meio da visão da eterna justiça, que em seu imperar absoluto perpassa a legitimidade relativa dos fins e das paixões unilaterais, porque ela não pode tolerar que o conflito e a contradição das potências éticas, umas segundo o seu conceito, se imponham vitoriosos na efetividade verdadeira e conquistem consistência. (*Ibid.*, p. 239)

O choque das paixões unilaterais poderia ser identificado em geral nas tragédias de todos os tempos, mas quando trata do “desenvolvimento concreto da poesia dramática e suas espécies” Hegel ressalta a diferença entre a poesia dramática antiga e a moderna. Nas obras gregas, ligadas aos primórdios do gênero dramático, são “o desenlace das potências essenciais da vida e dos deuses que imperam no peito humano”, enquanto na “poesia moderna, romântica, ao contrário,” o que fornece o objeto privilegiado é “a paixão pessoal, cuja satisfação apenas pode concernir a uma finalidade subjetiva, em geral o destino de um indivíduo e caráter particulares” (*Ibid.*, p. 246). Essa diferença leva o filósofo, mais adiante, à conclusão de que a “tragédia moderna acolhe em seu próprio âmbito, desde o início, o princípio da subjetividade”, em outras palavras “na tragédia moderna os indivíduos não agem

em vista do substancial de seus fins, nem é isso que conserva como o que impulsiona a sua paixão, e sim é a subjetividade de seu coração e ânimo ou a particularidade de seu caráter que buscam satisfação”. (*Ibid.*, p. 261)

Hamlet é citado novamente, neste ponto, justamente para ilustrar essa diferença entre a tragédia antiga e a moderna. Segundo a indicação de Hegel, o enredo de uma tragédia grega que mais se aproxima da situação descrita em *Hamlet* é o de *Coéforas*, a segunda peça da trilogia *Oréstia*, de Ésquilo. Nas duas histórias, resumidamente “o pai e rei foi morto e a mãe casou com o assassino”, por isso o filho (Orestes assim como Hamlet) precisa se vingar (*Ibid.*, p. 264). Mas na tragédia de Ésquilo a vingança é imposta pelo deus Apolo por meio de um oráculo. Orestes, criado no exílio, deve retornar à sua cidade natal para matar a mãe, Clitemnestra, e o atual marido dela, Egisto, responsáveis pelo assassinato do rei Agamêmnon cometido na ocasião de seu retorno da guerra de Tróia. Esse assassinato é narrado na primeira peça da trilogia, que leva o nome de Agamêmnon, o pai de Orestes.

Embora não apareça um fantasma em *Coéforas*, a presença da alma do rei morto ronda toda a peça, que tem início com o filho vingador evocando o pai diante de seu túmulo. Ele é surpreendido pela chegada de escravas que vêm do palácio lideradas por Electra, sua irmã. O coro das escravas conta que veio trazer oferendas fúnebres a Agamêmnon para apaziguar sua alma, em função de um oráculo que se manifestou durante a noite. Segundo as palavras do coro, “os argutos intérpretes de sonhos, elucidando a vontade dos céus, inspirados por um sopro divino, declaram que o defunto sob a terra externa sem cessar sua amargura e a cólera contra seus assassinos” (Ésquilo, 1990, p. 90).

Essa presença do rei morto exigindo vingança é reforçada ainda pelos juramentos que os dois filhos fazem na cena inicial, dirigindo-se diretamente à alma do pai (*Ibid.*). No diálogo entre personagens e coro que evoca constantemente o rei morto, Orestes atribui seu retorno do exílio também a uma previsão divina:

Por certo o onipotente oráculo de Apolo / não falhará depois de haver determinado / que eu enfrentasse este perigo até o fim / e revelado em altas vozes aflições / que fizeram gelar o sangue no meu peito / se não vingasse um dia a morte de meu pai / punindo os homicidas; o deus ordenou / que eu os exterminasse em retaliação / enfurecido pela perda de meus bens. (*Ibid.*, p. 102)

Assim, o herói é convocado à vingança como um representante da justiça, do direito patriarcal. Ele precisa eliminar a esposa traidora de Agamêmnon e tirar do trono Egisto, um rei ilegítimo, a fim de apaziguar a alma de seu pai. Se não fizer isso, sofrerá terríveis castigos de Apolo, que o ameaçava com pragas nauseabundas e com o ataque horroroso das Fúrias.

Com isso, o conflito trágico apresentado por Ésquilo diz respeito a duas dimensões diferentes da justiça: a lei patriarcal da cidade e a lei matriarcal do sangue. A vingança do príncipe se insere em uma cadeia mais longa de crimes em família, já que Clitemnestra tinha se voltado contra o antigo marido em função do sacrifício de Ifigênia, sua outra filha, cometido por Agamêmnon para apaziguar os deuses e permitir a partida dos navios gregos para a guerra de Tróia. A fim de vingar a morte do pai, cumprindo os desígnios de Apolo, Orestes precisa cometer outro terrível assassinato, encadeando um elo a mais na série de crimes. Então o vingador de *Coéforas* será depois perseguido pelas Fúrias, divindades ligadas aos laços familiares. A última peça da trilogia, chamada *Eumênides*, apresenta justamente a fuga de Orestes para o templo de Apolo e o julgamento do qual o herói sairá absolvido com a intervenção da deusa Atena, que vota a seu favor.

Segundo a avaliação de Hegel, esse conflito trágico clássico gira “em torno do fato de que o filho, em sua vingança ética, deve ele mesmo ofender a eticidade” em um outro plano (Hegel, 2004, p. 264). Com isso, o encadeamento das ações e a sucessão de crimes de sangue são subordinados a uma instância superior, representada pelas intervenções de divindades – Apolo, as Fúrias e Atena –, para aplicar a justiça.

O enredo da vingança de um filho é desenvolvido de um modo bastante diferente em *Hamlet*. Para Hegel, o que na obra grega “tem uma legitimidade ética”, ligada à morte de Agamêmnon, “alcança em Shakespeare, ao contrário, a forma única de um crime infame, no qual a mãe de Hamlet é inocente, de modo que o filho, como vingador, apenas tem de se voltar contra o rei fratricida e nele nada mais vê diante de si que fosse verdadeiramente honrável” (*Ibid.*).

Por isso, o conflito trágico da peça shakespeariana giraria em torno do caráter subjetivo do protagonista, “cuja alma nobre não foi constituída para esta espécie de atividade enérgica e, cheio de asco pelo mundo e pela vida, jogado de lá para cá entre a resolução, provas e preparativos para a execução, sucumbe devido à própria indecisão e à intriga exterior das circunstâncias” (*Ibid.*). Essa comparação exemplifica, para Hegel, o diagnóstico já citado de que a tragédia moderna acolhe em seu próprio âmbito, desde o início, o princípio da subjetividade.

Em *Hamlet*, portanto, o destino do protagonista é ser o vingador do assassinato de seu pai, mas a tarefa imposta pelo fantasma acarreta a ambivalência entre hesitação e atuação, entre inação e impetuosidade. O próprio crime, ao ser revelado pelo fantasma, é encarado como a confirmação de algo que já estava na alma profética do príncipe, por isso como um sinal da desarticulação do tempo que precisa ser reordenado por meio de um novo ato de assassinato. A relação do trágico com a temporalidade, tal como elaborada por Shakespeare nesta tragédia, gira em torno desse tema da morte como consumação das ações apresentadas na tragédia.

Segundo a frase de Hegel mencionada antes, as barreiras de finitude não eram suficientes para o protagonista, já consumido internamente pelo desgosto muito antes que seu fim chegasse. A relação do trágico com o tempo, tal como elaborada por Shakespeare, desenvolve o tema da morte como consumação implacável de todas as ações. Conforme observa Bradley, em seu estudo de 1904, nenhuma peça ao final da qual o protagonista esteja vivo é, no sentido shakespeariano, uma tragédia. Já segundo Lukács, numa consideração geral sobre o gênero trágico feita algumas décadas depois, os heróis que morrem na tragédia “já estão mortos antes de morrerem”. Muitos autores que escreveram sobre *Hamlet* chamam a atenção para esse aspecto de antecipação da morte, entre eles Lacan, que afirmou diretamente, em um seminário da década de 1950: “o drama de Hamlet é o encontro com a morte”.¹⁶

•

Seguindo uma indicação de Schlegel, a leitura de *Hamlet* feita por um personagem dentro de um romance diz respeito não só ao conteúdo da tragédia de Shakespeare, mas também à sua forma. Com isso se desenvolve uma reflexão sobre os limites formais dos gêneros poéticos, sobre as relações entre drama e romance na modernidade, sobre uma possível morte da tragédia e um predomínio do romance. Estruturada em torno da suspensão da ação e da apresentação das reflexões e hesitações do protagonista, *Hamlet* parece pôr em xeque seu próprio gênero literário (drama) e apontar para uma dissolução no gênero literário no qual se encaixam as considerações sobre ela (romance).¹⁷ O próprio Goethe aborda diretamente esse assunto quando faz Wilhelm Meister discutir com o diretor e os atores, em meio aos preparativos para a montagem de *Hamlet*, “qual dos gêneros seria superior: o drama ou o romance” (Goethe, 1994, p. 300).

Vale ressaltar que essa discussão é conduzida por personagens de ficção em uma narrativa que inclui a adaptação de uma peça. O diretor da companhia considera a discussão inútil e equivocada, mas o protagonista não tem uma opinião clara sobre o assunto. Com isso, a narrativa passa a apresentar os argumentos teóricos expostos na discussão, inspirados nas categorias da *Poética* de Aristóteles. Um exemplo é a constatação de que “tanto no romance quanto no drama vemos a natureza e a ação

¹⁶ Bradley, 2009, p. 5; Lukács, 2015, p. 226; Hegel, 2004, p. 270; Lacan, 2016, p. 315.

¹⁷ Devo essa ideia a Marco Aurélio Werle, que a desenvolve em livro ainda inacabado sobre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Cf., para um esboço desse desenvolvimento: Werle, 2013. Vale observar também que a leitura de Goethe neste ponto se aproxima de uma avaliação feita posteriormente pelo crítico romântico Friedrich Schlegel, que enxergou na tragédia de Shakespeare a preponderância do “romance filosófico” (Schlegel, F., 2016, p. 153).

humanas”. A questão é estabelecer a diferença entre os dois gêneros literários, que não se restringe nem à forma exterior, nem ao modo de contar a história, um por narrativa, outro por meio de diálogos (*Ibid.*). O problema apontado na conversa é que existem dramas que infelizmente não passam de romances dialogados, e romances podem ser escritos sem narrador, por exemplo em uma forma epistolar (como Goethe fez no *Werther*). Apesar disso, a diferença é estabelecida: o romance deveria apresentar sentimentos e fatos, enquanto os dramas apresentam caracteres e ações. Por isso, o primeiro gênero, mais descritivo, deveria evoluir lentamente, retardando o avanço da ação para elaborar os sentimentos do protagonista. No segundo há mais pressa, e as ações são precipitadas pelo caráter do herói. O livre jogo do acaso é considerado, então, como algo mais adequando ao romance, porque o drama mostra o destino como imposição aos homens das ações das quais resulta uma catástrofe.

Essas considerações genéricas, apresentadas como uma conversa, conduzem os personagens de volta a seu objeto preferencial: *Hamlet* e suas particularidades. Embora se trate de uma obra dramática, eles constatam que o herói curiosamente expressa muitas vezes seus sentimentos e, além disso, é impelido pelos fatos, de modo que a peça tem, na verdade, características de romance (*Ibid.*). Estruturada em torno da suspensão da ação e da apresentação das reflexões e hesitações do herói, a peça parece pôr em xeque seu próprio gênero literário (drama) e apontar para uma dissolução no gênero literário em que se encaixam as considerações sobre ela (romance). Desse modo, Goethe se aproxima da avaliação feita posteriormente por Friedrich Schlegel, que enxergou em *Hamlet* a preponderância do romance filosófico (Schlegel, F., 2016, p. 153). Apesar disso, segundo a avaliação dos personagens de *Os anos de aprendizado*, a obra em questão se mantinha ainda nos limites do tragédia: “Uma vez que o destino traçou seu plano, uma vez que o ponto de partida da peça é uma ação terrível, e o herói é sempre impelido para frente, rumo a uma ação terrível, a peça resulta, portanto, trágica no sentido extremo, e não padece de nenhum outro desenlace senão o trágico” (Goethe, 1994, p. 301).

Portanto, nesse jogo intertextual, o protagonista de um romance pretende, como parte decisiva de seus anos de aprendizado, entender e representar Hamlet, personagem dramático no qual ele identifica traços romanescos. Goethe reflete assim sobre sua apropriação do drama de Shakespeare, usado como um modelo para o desenvolvimento do caráter de seu personagem.

A fim de esclarecer melhor essa reflexão, cabe lembrar que o livro *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* tem um papel decisivo nas grandes teorias do romance desenvolvidas no século vinte. Ele inaugura um gênero novo, chamado de

“romance de formação”, que se caracteriza por apresentar a trajetória de um protagonista, em geral desde a sua infância ou juventude, como um processo de mudança e de aprendizado.

Em suas considerações da década de 1940 sobre “o romance como gênero literário”, o crítico russo Mikhail Bakhtin menciona o *Wilhelm Meister* como uma das obras que suscitaram uma série de avaliações sobre a criação do novo tipo de romance no fim do século dezoito. A conclusão dessa série ocorreria com a teoria do romance elaborada nos cursos de estética de Hegel, filósofo que destaca, entre outras características desse novo tipo de narrativa, a ideia de que o personagem não deve ser apresentado como acabado e imutável, “mas em formação, em mudança, sendo educado pela vida” (Bakhtin, 2019, p. 74). Essa ideia é fundamental para a teoria do romance de Bakhtin, na qual o próprio romance é considerado “o único gênero em formação”, por isso capaz de refletir de modo mais profundo e substancial as tendências de formação do mundo moderno. “Só o que está em formação pode compreender a formação”, afirma o crítico (*Ibid.*, p. 70-71).

No livro *Goethe e seu tempo*, Lukács avaliou *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* como “o mais significativo produto de transição da literatura romanesca” na virada do século dezoito para o dezenove.¹⁸ Mais tarde, no clássico estudo *A teoria do romance*, de 1965, ele daria a uma parte de seu capítulo sobre a tipologia das formas romanescas o título “*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* como tentativa de uma síntese” (Lukács, 2000, p. 138). Sob a ótica dessa teoria, a relação do livro com o teatro pode ser associada ao processo de consolidação do romance como um gênero literário predominante no mundo contemporâneo.

O romance publicado em 1796 é o resultado de uma reelaboração do texto anterior de Goethe, *A missão teatral de Wilhelm Meister*, de 1785, no qual o teatro aparecia como ponto culminante da formação do herói. A versão final estende a trajetória do protagonista para além de seu aprendizado teatral, já que os últimos capítulos são dedicados a contar as experiências do protagonista – sua compreensão da vida e da situação cultural de seu tempo – depois que ele deixa para trás a companhia de teatro e se envolve com um círculo social misterioso. Mas Lukács avalia que o tratamento dado por Goethe para a “questão shakespeariana” como parte do processo de formação ultrapassa em muito a esfera do gênero dramático e mesmo da poética, já que Shakespeare era considerado pelo escritor como “um grande educador para uma humanidade e personalidade totalmente desenvolvidas” (*Ibid.*, p. 583). Com isso, seus dramas seriam vistos como “modelos do modo como o desenvolvimento da

¹⁸ Lukács, Posfácio, em: Goethe, 1994, p. 581.

personalidade atingiu a plenitude nos grandes períodos do humanismo e de como esse desenvolvimento deveria se completar no presente”.

Na história, Wilhelm Meister sente, em seus esforços teatrais para encenar *Hamlet*, o quanto Shakespeare se estende para além dos limites do palco, evidenciando assim que a peça está intrinsecamente ligada ao modo como o processo de formação é pensado por Goethe. Sendo um ponto de transição, o teatro faria parte do complexo desenvolvimento da personalidade e da humanização no mundo moderno, mas a verdadeira descrição crítica da sociedade desse período viria na forma do romance.

Essa ideia, segundo Lukács, é explicitada na estética de Hegel, que já apontava para o nascimento do romance ligado ao predomínio da prosa sobre a poesia, da realidade prosaica sobre a fantasia poética. A partir da referência do *Dom Quixote*, o filósofo alemão diagnosticava que “o romanesco é o cavaleiresco que se torna novamente sério” (*Ibid.*, p. 593).¹⁹ Como, no mundo moderno que se desenvolveu desde a época de Cervantes e Shakespeare (dois escritores contemporâneos), a existência exterior ganhou a forma rígida do Estado e da sociedade burguesa, os objetivos quiméricos do cavaleiro medieval dão lugar à polícia, aos tribunais, ao exército. Com isso, os heróis que atuam nos romances modernos passariam a ser contrapostos, “enquanto indivíduos, com suas metas subjetivas de amor, honra, ambição, ou com seus ideais de aprimoramento do mundo, a essa ordem subsistente à prosa da realidade que lhes obsta por todas as partes o caminho” (*Ibid.*). Para caracterizar essas lutas do indivíduo contra a ordem rígida da sociedade, Hegel alude claramente a Goethe ao fazer uso da expressão “anos de aprendizado”, durante os quais o sujeito aprende com a experiência.

Segundo as teorias do romance elaboradas desde Hegel, não é à toa que o protagonista da obra de Goethe tenha como referência Hamlet, um herói trágico que, a partir da imposição de um dever social e político, constatava que o tempo estava fora de eixo e lamentava sua sina de ter de consertá-lo. Indivíduo isolado e aprisionado pelas circunstâncias, ele parece se reconhecer como personagem de um drama que ele mesmo precisará alterar, ao longo de uma trajetória que impõe também a transformação e o remodelamento de seu próprio caráter. Já que, conforme afirma Bakhtin a partir da noção hegeliana, um dos temas básicos do romance é precisamente o tema da inadequação do personagem em relação ao seu destino e à sua

¹⁹ Cf. Hegel, 2014, “O romanesco”, p. 328.

situação, Hamlet pode ser visto como um protótipo para personagens como Wilhelm Meister, Werther e muitos outros protagonistas romanescos que marcaram a produção literária desde o final do século dezoito.²⁰

Referências bibliográficas

- Auerbach, E. (1976). *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva.
- Bate, J. (1992). *The romantics on Shakespeare*. London: Penguin books.
- Bakhtin, M. (2015). *Teoria do romance I*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- Bakhtin, M. (2018). *Teoria do romance II*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- Bakhtin, M. (2019). *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*. São Paulo: Editora 34.
- Bakhtin, M. (2016). *Os gêneros do discurso*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- Benjamin, W. (2011). *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica.
- Benjamin, W. (1999). *O conceito de crítica no Romantismo alemão*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras.
- Bradley, A. C. (2009) *A tragédia shakespeariana*. Tradução de Alexandre Feitosa Rosa. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliot, T. S. (1927). *Shakespeare and the stoicism of Seneca*. London: Oxford University Press.
- Eliot, T. S. (2015). “Hamlet e seus problemas”, em Shakespeare. *Hamlet*. Tradução de Lawrence Flores Ferreira. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras.
- Ésquilo. (1990). *Oréstia*. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1961). *Die Traumbedeutung. Gesammelte Werke, III/III*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, S. (2018). *A interpretação dos sonhos*. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [livro eletrônico]
- Goethe, J. (1993). *Werke in sechs Banden*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Goethe, J. (1994). *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ensaio.
- Goethe, J. (2000). *Escritos sobre literatura*. Rio de Janeiro: 7letras.
- Goethe, J & Schiller, F. (1993). *Goethe e Schiller: Companheiros de Viagem*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria.
- Goethe, J & Schiller, F. (1977). *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller*. Frankfurt: Insel Verlag.

²⁰ Bakhtin, 2019, p. 107.

- Greenblatt, S. (2011). *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Greenblatt, S. (2001). *Hamlet in Purgatory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hazlitt. (2008). “Hamlet”. In: Bloom_(Org). *Bloom’s Shakespeare through the ages. Hamlet*. New York: Infobase Publishing.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Cursos de estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Cursos de estética IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Cursos de estética II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo, Edusp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Johnson, S. (1996) *Prefácio a Shakespeare*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Iluminuras.
- Kottman, P. A. (Org). (2009). *Philosophers on Shakespeare*. Standord: Stanford University Press.
- Lacan, J. (2016). *O desejo e sua interpretação* (Seminário 6: 1958-1959). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lukács, G. (1968) *Ensaio sobre literatura*. Tradução de Roberto Franco de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lukács, G. (2015). *A alma e as formas*. Tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lukács, G. (2000). *A teoria do romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34.
- Medeiros, F. (2015). “Shakespeare, cultura retórica e modernidade: um comentário sobre Coriolano (1608)”. In: Berutti, Eliane B. (Org.). *Feminismos, identidades, comparativismos: vertentes nas literaturas de língua inglesa*. Rio de Janeiro: Letra Capital, v. 13, p. 37-51.
- Nuttall, A. D. (2007). *Shakespeare, the thinker*. New Haven and London: Yale University Press
- Schlegel, A. W. (2018). *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur [1809–1811]* Herausgegeben und kommentiert von Stefan Knödler. Erster Teil. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, A. W. (1846). *August Wilhelm von Schlegels sämtliche Werke*. Hrsg. v. Eduard Böcking, Leipzig, Weidmann’sche Buchhandlung, sechster Band.
- Schlegel, A. W. (1962). *Kritische Schriften und Briefe*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Schlegel, A. W. (2006). “Algumas observações sobre William Shakespeare por ocasião do *Wilhelm Meister*”. Tradução de Natália Giosa Fujita. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
- Schlegel, F. (2016). *Fragmentos sobre poesia e literatura*. Tradução de Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp.
- Schlegel, F. (1906). *Seine prosaischen Jugendschriften*. 2 Bde. E. Jakob Minor. Viena: Konegan.
- Shakespeare, W. (2008). *Hamlet*. Cambridge University Press.
- Shakespeare, W. (1987). *Hamlet*. Oxford University Press.
- Shakespeare, W. (2015). *Hamlet*. Tradução de Lawrence Flores Ferreira. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras.
- Shakespeare, W. (2005). *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: LP.
- Shakespeare, W. (2010). *O primeiro Hamlet in-quarto de 1603*. Tradução de José Roberto O’Shea. São Paulo: Hedra.
- Shakespeare, W. (1998). *Four great tragedies*. Nova York: Signet Classic.
- Steiner, G. (2006). *A morte da tragédia*. Tradução de Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva.
- Szondi, P. (1978). *Versuch über dem Tragischen*. In: *Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Szondi, P. (2004). *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Szondi, P. (2001). *Teoria do drama moderno*. São Paulo: Cosac Naify.
- Szondi, P. (1974). *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Studienausgabe der Vorlesungen Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Werle, M. A. (2005). *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- Werle, M. A. (2013). “Teatro, formación y vida en el *Wilhelm Meister* de Goethe”. *Estudios de filosofía*, n. 47, pp. 107-119.
- Werle, M. A. (2017). “A dimensão filosófica do *Meister* de Goethe e do *Gato Murr* de Hoffmann”, *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, v. 47, n. 1, pp. 283-306.

Dualidades e tensões no *Fausto* de Goethe. Um ensaio

Dualities and Tensions in
Goethe's *Faust*. An Essay

Pedro Fernandes Galé

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

Esse ensaio busca apresentar as dualidades presentes nos primeiros movimentos da edição de *Fausto* como elementos constituintes da formação do todo da obra. É a própria caracterização dual que garante à obra o estatuto de tragédia. Buscando estabelecer relações com as polaridades abordadas por Goethe, essa leitura dual se faz de acordo com alguns postulados teóricos do próprio autor e é uma ferramenta que auxilia a compreensão dessa obra.

PALAVRAS-CHAVE

Goethe; Tragédia; *Fausto*; Polaridade.

ABSTRACT

This essay aims to present the dualities found in the first movements of *Faust*'s finished edition as constituent elements of the formation of the whole of the work. It is the dual characterization itself that guarantees the work the status of a tragedy. Seeking to establish relations with the polarities addressed by Goethe, this dual reading is done according to some theoretical postulates of the author himself and is a tool that helps the understanding of this lifetime work.

KEY WORDS

Goethe; Tragedy; *Faust*; Polarity.

*Não vou só pelo mundo:
Vou com os caminhos,
Vou com as nuvens,
Vou com as coisas instáveis.*

Jorge de Lima, “O homem comum”

Pensar as dualidades, ou ainda, as polaridades, como elementos constituintes do *Fausto* de Goethe não é reduzir uma obra de caráter literário a qualquer sorte de sistema, ou ainda, de sistema filosófico. A intenção desse ensaio é a de mostrar que o elemento dual que se apresenta já nos movimentos de abertura da tragédia atua como algo que gera a tensão que propulsionará a obra como um todo. Embora o autor confesse não possuir órgão para a filosofia, não se pode negar que questões de cunho filosófico tenham sido ocupação frequente do poeta. Em se tratando de uma obra que fora definida como *Summa Summarum* de sua vida, questões desta sorte, bem como muitos traços de seu modo de pensar, se encontram embrenhadas nos seus mais de doze mil versos. Sem esquecermos o gênero ao qual Goethe buscava atender, tentaremos mostrar que é nas tensões geradas por polaridades que o todo da obra parece ganhar formas das mais diversas. As dualidades aqui, em similaridade ao que aconteceria em suas obras acerca da natureza, atuam enquanto forças rítmicas que, como nos aponta Maria Filomena Molder, inscrevem-se “numa metodologia estritamente descritiva, procurando fazer sobressair as energias estruturantes, as formas e os ritmos, que dão origem a configurações concretas, as mantêm e transformam.” (Molder, 1995, p. 210). Não se trataria de entender a infinitude que consiste o *Fausto*, mas em detectar essas forças no caráter rítmico dessa obra.

Ao publicar em 1808 a parte primeira de seu *Fausto*, Goethe deu-lhe o subtítulo de “Primeira parte da tragédia”. O leitor que acompanha os passos dados pela personagem central até o fim da obra se coloca uma série de questões, a mais evidente delas é acerca de seu gênero. Seria a obra, nessa sua primeira versão mais, digamos, completa uma tragédia pela apresentação terrível do destino de Margarida? Em sendo assim, por que *Fausto*, ainda em sua edição final, já com as duas partes, póstuma, deve ser lido como uma tragédia? Diversas respostas podem ser pensadas diante dessa questão, tentaremos aqui apresentar, ainda que em forma de ensaio, uma busca pela forma estruturante do *Fausto* para que possamos entender o que seria o seu elemento trágico. Um dos caminhos mais evidentes para tal resposta é recuar milênios e observar a definição dada por Platão, no célebre Livro X de sua *República*, da poesia mimética, ou seja, da tragédia: “A poesia mimética, dizíamos

nós, imita homens entregues a ações forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de as terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias.” (Platão, 2001, p. 466 — 603 c)

A relação entre a tragédia e a ação, posta de modo muito claro por Aristóteles, “é, pois, a tragédia a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão” (1986, p. 110), seria para Goethe central em sua peça trágica. A questão se torna mais complexa se pensarmos naquilo em que se pautaram os que pensaram a tragédia, ou seja, a continuação desta definição clássica aristotélica, no que diz respeito ao que a tragédia é capaz de despertar: “em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (*Ibid.*).

Seria uma resposta fácil e tranquila dizer que é a partir da definição platônica que se deu a inclinação trágica da obra de Goethe. Mas não seria efetiva a reflexão que daí se poderia extrair. A estrutura do *Fausto*, em seu todo, extrapola todas as unidades clássicas da tragédia, a de ação, de tempo e de lugar, ainda assim, o poeta a apresenta sob a nomenclatura de *Tragödie*. Lembrando de seu pendor à antiguidade clássica, isso deve ser entendido como uma possuindo alguma afinidade com a passagem acima mencionada. Em seu “Comentário à poética de Aristóteles” ele parece dar um caminho para que compreendamos esse aspecto: “Como poderia Aristóteles, enquanto fala da construção da obra trágica em sua maneira de pensar dirigida aos objetos, pensar no efeito, ainda mais no efeito distante que uma tragédia talvez viesse a ter sobre o espectador? De maneira alguma!” (Goethe, 2000, p. 18).

Goethe parece já ter pensado nesse aspecto ao compor sua peça trágica. Há elementos que nos permitem dizer que há uma coerência entre a obra que o poeta elaborou desde a juventude e seu ensaio sobre Aristóteles que ganhou luz nos anos 20 do século XIX. Esse modo de entender a tragédia, exposto por sua maneira de entender as passagens do filósofo de Estagira, apresenta clara oposição àquilo que o jovem Schiller escrevera em seu ensaio “Sobre a arte trágica”:

Para a natureza, o deleite pode ser apenas um fim mediato; para a arte, ele é o mais alto. Faz parte, portanto, primordialmente do fim dessa última não negligenciar o deleite que está contido na comoção triste. Mas a arte que põe particularmente como seu fim o deleite da compaixão se chama, no entendimento universal, [arte trágica] [...] A arte trágica imitará, assim, a natureza das ações capazes de despertar primordialmente o afeto compassivo. (Schiller, 2018, p. 46-47)

Esse aspecto do pensamento artístico já havia sido combatido por Goethe em outras ocasiões, mas é na sua obra *Viagem à Itália* que esse embate com o que podemos chamar de estética do efeito aparece de modo mais claro. Tudo ocorre diante de uma paisagem da antiguidade, os promontórios e a costa da Sicília, onde ele compara os antigos e os modernos:

Permita-me exprimir meu pensamento de maneira concisa: *eles* apresentam a existência, *nós* geralmente o efeito; *eles* descrevem o terrível, *nós* descrevemos terrivelmente; *eles* retratam o agradável, *nós* de maneira agradável, e assim por diante. É daí que advém todo exagero, o maneirismo, toda graça falsa, todo empolamento. E isso porque, quando se trabalha o efeito e visando ao efeito, acredita-se não ser possível torná-lo palpável o bastante. (Goethe, 1999, p. 379)

Trabalhar o efeito seria para ele uma das grandes deficiências de uma arte da modernidade. Sua preocupação está na linha de um modo de se alcançar o elemento trágico. Há algo que seria uma retomada de Aristóteles, que ele tentou colocar diante do homem moderno, de modo tensionado: “a tragédia não é imitação de homens, mas de ação e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade.” (Aristóteles, 1986, p. 111). Esse clamor trágico para a ação, presente desde a descrição de Platão no modo de se pensar a poesia trágica tem de se chocar com o mundo moderno, com o seu sujeito e com sua ciência. A tragédia de Fausto é a tragédia da ação assimilada à descrição moderna do trágico sublime, que ganha nas linhas das *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, de Schelling uma descrição muito precisa: “Certamente essa luta contra o imensurável não é somente o mais sublime que o homem pode pensar; é, no meu entender, o próprio princípio de sublimidade.” (Schelling, 1978, p. 179).

É nas ações de um homem, cujo ímpeto moderno diante do imensurável se coloca de modo trágico e aniquilador, que a tragédia ganhará seu tom. É na tensão entre esse homem moderno, voltado ao interior, e a ação, que se projeta ao exterior, ao mundo, que uma dessas polaridades já se nos apresenta. A própria escolha por intitular a obra como *Fausto: uma tragédia*, já indica o modo de operar de toda a obra. Pois segundo a sua interpretação da *Poética*, catarse se ligaria à reconciliação das paixões, em um círculo reconciliatório “que é procurado, na verdade, em todo drama, ou até mesmo em todas as obras poéticas” (Goethe, 2000, p. 18). Essa reconciliação, ainda segundo o poeta, acontece na tragédia

por meio de um sacrifício humano, que pode realmente ser levado a cabo, ou solucionado por uma compensação, sob a influência de uma divindade favorável, como é o caso de Abraão e de Agamenón: onde uma conciliação ou

solução são indispensáveis, no fim, se a tragédia for uma obra poética perfeita. (*Ibid.*, p. 18-19)

O que a tragédia parece buscar como um todo é a exibição da própria necessidade de um fator de conciliação. Tomemos as linhas que encerram a dedicatória, para que de alguma forma encontremos esse tom na obra:

Apossa-se de mim uma olvidada [falta] / Desse reino calmo e grave / Dos espíritos e a minha ciciada / Canção, eólia harpa, é voo de ave; / Estremeço ao pranto a lágrima ajuntada / O peito austero torna leve e suave: / O que possuo dilui-se na distância, / E o que [desaparecera torna-se para mim realidade]. (Fausto, versos 25-32¹)

Aqui é a *persona* do poeta que se apresenta como que diante de um móbil trágico, é nessa chave de apresentar o que é fugidio porém de algum modo passível de uma efetivação que devemos entender os móveis que levam à ação trágica já desde seus primeiros momentos. É na direção de um reino de uma moderna espiritualidade que a intenção de se compor uma tragédia, gênero antigo por excelência, se coloca diante do mundo que se fazia alterar desde o racionalismo clássico de Descartes. A obra tende a ampliar, de modo discursivo, aquilo que, em última análise, não é passível de figuração.

É necessário, diante da maior das exigências da tragédia, ou seja, imitar uma ação, colocar como atuantes uma série de aspectos que coloquem a operar as mais afiadas faculdades humanas, como nos indica o cômico no célebre prólogo no teatro: “Coragem, pois, mostrai vossa maestria: / Razão, Entendimento, sentimento, paixão / Deixai soar os coros da fantasia, / E que loucura não falte, atenção!” (Versos, 85-87). O âmbito da tragédia é descrito, e com ele o de toda a poesia, como o daquilo que o homem traz em si, potências humanas devem apresentar-se de modo a estarem afinadas ao coro da fantasia, da loucura à razão devemos buscar algo que traga à baila uma ordenação de algum tipo. É ao poeta que coube primeiro essa conciliação entre as coisas do mundo e as potências humanas. A harmonia ganharia uma pretensa objetividade pela ordenação, ainda que fantasiosa (e pensemos a fantasia como potência positiva e propositiva), do poeta. É ao poeta que clama o cômico. É do caráter de toda a poesia, segundo Goethe, buscar o “círculo conciliatório”, é à própria poesia que devemos a operação de fazer o que não aparece tornar-se presente e que o presente se perca na distância.

É a poesia que traz a conciliação do homem com aquilo que se afasta da experiência comum. O que é posto a atuar é uma espécie de instinto do homem, algo que

¹ Utilizarei sempre, aqui, da tradução de João Barrento, com alterações de minha lavra inseridas entre chaves.

tinha em Winckelmann, um dos pais do Classicismo de Goethe, uma proposta interpretativa que é, ainda que em parte, retomada pelo poeta que ganha voz no prelúdio aos *Monumenti antichi Inediti spiegate ed illustrati*, a saber, a de que

Tudo na natureza, embora em sua formação tenda ao perfeito, é impedido de ser perfeito pela matéria e de diversos acidentes a que ela e a humanidade estão sujeitas. Ora, a essa imperfeição se tentou suprir com um instinto do homem, que quer se alçar para além de sua sorte, corrigindo o que na natureza é deixado imperfeito, e, por outro lado contribuiu a imaginação dos gentios na direção de sua religião, cujos primeiros instrutores foram os poetas. [...] Para idearem simulacros dos mais dignos da divindade e mais propensos à ligação com a fantasia dos homens, exprimiram a permanência dos deuses em sua eterna juventude e primavera da vida, alusivas à condição do Ser supremo e capaz de induzir a alma humana num doce delírio do amor em que consiste a alegria que buscam os mortais em todas as religiões. (Winckelmann, 2011, p. 66-67)

Leitor de Winckelmann, e mais do que isso organizador do volume *Winckelmann e seu século*, em 1805, Goethe parece remontar essa visão nesse prólogo que coloca em debate as figuras do cômico, do diretor e do poeta. É o poeta que chama para si essa figuração, essa apresentação do natural e do divino:

Enquanto a natureza fia o fio / No seu fuso infinito, indiferente, / E um sem número de seres em desvario / se faz ouvir, dissonante e demente — / Quem anima e divide a sempre igual / Sequência e a dá ritmicamente? / Quem sagra a parte no rito universal, / E a faz vibrar em acordes imponentes? / quem desenfreia a fúria das paixões? Quem põe o fogo nas almas o poente? / Quem espargue na primavera os botões / De belas flores nas veredas dos amantes? / Quem faz de folhas sem significado / coroas de glória, para o valor distinguir? / Quem garante o Olimpo para os deuses Unir? / A potência humana, no poeta revelado. (Versos 144-157)

Ao que o cômico responde: “Usai essa bela força/ e conduzi os negócios da poesia!” (Versos 158-159). É a essa menção dos negócios da poesia que se opõe, de certa forma, a poesia como um todo; o que a poesia busca é a reconciliação do homem com o mundo. O poeta busca apresentar a natureza, bem como o essencial da divindade, buscando sanar o seu aspecto mais central: o fato do divino ser remoto e abstrato, assim como a natureza, que em seu caráter é insondável e superior às potências humanas que de algum modo se veem presas às coisas sensíveis e nelas encerra o seu registro. Isso obriga que o poeta, munido de fantasia, busque, ainda que por meio de alegorias e outros recursos poéticos, os movimentos e ações que revestem a Existência incriada e a natureza. A missão máxima da poesia é a da reconcili-

ação. Por meio do engenho coordenado que faz presente o que é ausente, apresentando o que nem mesmo é apresentável, ela traria para diante dos homens o aspecto insondável que deve se transferir para a realidade mais usual. É diante dessa mediação, o ofício próprio do poeta, que o prólogo se encerra de modo quase que irônico diante da grandeza da empresa, o diretor ao final desse movimento declara: “Vamos abrir-vos neste humilde barracão / Todo o círculo da criação / Seguindo em ritmo certo, o ciclo eterno, / Do céu para a terra e desta para o inferno.” (Versos 239-243)

Essa tensão, a partir dos polos aqui expostos como a realidade ordinária, colocada por uma instalação módica e o todo da criação afirma a tensão diante da possibilidade da apresentação do que é do âmbito do divino e natural em sua possibilidade de efetivação artística. A tensão entre o humilde barracão, ou melhor, uma casa de madeira (*Breterhauss*, lembrando que *Bretter* é também palco) e o insondável se apresenta como metáfora material da sempre insuficiente relação entre palavras e coisas. Isso se agrava, é claro quando é no estatuto do divino que se move o poeta; retomando os dizeres de Mefistófeles acerca do doutor Fausto, “Não é terreno o pasto desse insensato!” (verso 300²).

Esse movimento em direção ao supralunar, trazido à baila “por um recurso cênico reminescente do ‘teatro dentro do teatro’”, que segundo Haroldo de Campos faria parte de “um manifesto estético virtual, no qual um diretor, um poeta e um bufão mediador discutem sobre o drama alemão” (Campos, 1981, p. 112), mas mais do que isso podemos dizer que nesse prólogo há algo de modelar em relação ao que transcorrerá no todo dessa tragédia. Segundo o mesmo Haroldo de Campos, podemos notar, em certa medida, que há “Algo de Deus-Padre no diretor, algo de Mefistófeles no bufão e algo de Fausto na altanaria atribulada do velho poeta” (*Ibid.*, p. 113). Vemos aqui a própria dimensão trágica como possibilidade de conciliação, é no poeta que se conciliam os ímpetus do Diretor e do Cômico, é ele que traz à cena a ação que todos desejam ver.

A própria e irreconciliável apresentação do mundo, e mais precisamente o divino, enquanto cena e teatro, aparece como que de modo operacional como ordena o diretor: “Por isso não poupemos nesta peça / Nem máquinas, nem truques, nem cenários. / Usemos as duas luminárias / Em estrelas sejamos generosos, / Não falte água, fogo, montes rochosos, / Nem tampouco aves e animálias.” (Versos 233-238). A carpintaria cênica que se coloca como que a indicação do teatro do mundo se vê como simulacro da máquina do mundo que, dada sua dimensão extensiva, permite

² Aqui na tradução de Agostinho D’Ornellas, por ser, nessa passagem, mais bela.

que adentremos a abóbada celeste, dentre as falanges dos anjos, na presença de Mefistófeles e do próprio Deus.

O prólogo no céu, como nos indica Ferdinand Weinhandl (*Metphysik Goethes*, p. 370) só se torna compreensível se o entendermos simbolicamente. Já em suas primeiras linhas se colocam diante do leitor os três arcanjos. Para além da já conhecida apresentação de um modelo Ptolomaico do mundo por Rafael e da visão copernicana colocada por Gabriel, há um movimento dual de esferas e o sublunar que, nas palavras do primeiro, se apresenta a partir da canção das esferas celestes (Versos 243-245) até o “sonoro trovão” e no segundo das revoluções da terra (Versos 251-253) e “Em largas vagas espuma o mar, / Descendo ao fundo dos penhascos, / E rocha e mar vai arrastar / O ciclo célere dos astros.” (Versos 255-258). É na figura do Arcanjo Miguel, o anjo da força, que o mundo sublunar se mostra em todo o seu vigor: “Furacões rugem à porfia, / Do mar à terra, da terra ao mar; / Irados, formam a cadeia / De ecos profundos em redor. / Chameja o raio arrasador / No trilho antes do trovão. / Teus mensageiros, porém Senhor, / Veneram-te na paz da Criação.” (Versos 259-266). O Cantar dos anjos traz a imagem de uma cosmologia que é fundada num movimento puro e que se apresenta como dualidades que se sucedem, da música perfeita das esferas ao trovão a rugir, do movimento celeste da terra à paisagem sublime nela contida, assim como da força do mundo sublunar à veneração calma da divindade (e aqui o movimento é ascendente) o que se coloca é a relação com a obra do Senhor, como cantam os três em coro: “Ver-Te dá aos anjos vigor, / Insondável é Teu mistério, / E o esplendor da Obra em redor / É como o do primeiro dia.” (Versos 267-270). O que os anjos parecem apresentar é um movimento que Luiz Roberto Monzani tão bem descreveu:

Concepção geocêntrica universo esférico, que supunha uma divisão entre o mundo sublunar e o supra lunar, ambos submetidos a ordens diferentes, onde a noção de “lugar natural” ocupa um posto central e, em consequência disso, a noção de movimento retilíneo sempre aponta para uma “desordem cósmica”, uma “ruptura de equilíbrio” e deve sempre ser passageira. Cosmos ordenado, fechado, hierarquizado, onde cada objeto tem seu lugar determinado. (Monzani, 1995, p. 65)

Esse movimento que sai do modelo ordenado da harmonia das esferas e se desloca para a natureza terrível descrita por Miguel se apresenta como que em retilíneo deslocamento na direção de um universo “onde o cosmos desmembra-se de um lado, e de outro unifica-se, porque não há um acima e um abaixo, regulado por normas diferentes”; nesse caminho, aponta Monzani, “o universo homogeneiza-se” (1995, p. 66). Essa instabilidade dada pela presença de um movimento retilíneo se faz apresentar-se de modo quase hiperbólico, pois, ainda que as razões de veneração

ao Senhor sejam tocadas pelos três momentos desse deslocamento, o movimento se faz descender ainda um passo mais em relação ao cosmos organizado. O cosmos, homogêneo ou fechado e hierarquizado, parece, em seu célere movimento para baixo, deixar espaço para a figura que, no seu caráter de negação, reforça a própria celeridade dos modelos, entra em cena Mefistófeles.

Nesse deslocamento “do céu para a terra” há um efeito quase que colateral, em sua célere imersão, não poderia deixar de contemplar o elemento maligno da negação. O abandono do universo antigo, ordenado e operando diante de uma hierarquia, parece trazer à socapa o abandono da “hierarquia objetiva dos valores, que culmina na noção de ‘*summum bonum*’” (*Ibid.*), faz com que a ideia de que o bem seja “uma estrutura objetiva que está incrustada na realidade” (*Ibid.*) dê lugar a uma mobilidade dos valores que permite que, num movimento oposto, o de ascendência do mal, do mundano, se coloque diante da canção dos anjos. O que ganha a cena é uma cena dialógica entre as maiores forças rítmicas do universo, “o sagrado, o conflito escatológico do Bem e do Mal, se recompõe pela medida do homem” (Campos, 1985, p. 81). Da canção das esferas à figura do velho doutor Fausto, o que se vê é o movimento que se configura a partir do zênite da criação, de um cosmos ordenado, segue até a inconstância da alma humana. É a própria figura do elemento maligno que introduz, como um fulgor retilíneo diante das esferas e mundos, a questão do homem: “De sóis e mundos nada sei nem direi / Que os homens se atormentam disso sei.” (Versos 278-279)

É o homem, diante do cosmos, que atrai a sanha do elemento maléfico e parece fazer um contraponto, uma oposição, à perfeição e à sublimidade terrível da própria criação. O elemento mais novo e móvel na criação parece ganhar luz diante da dinâmica da cosmologia, móvel, é verdade, apresentada pelos anjos: “O pequeno deus do mundo não mudou / desde o primeiro dia, mui singular ficou.” (Versos 281-282) é esse o elemento que o espírito que nega traz para o âmbito das ordens celestes. Retomando a passagem de Leibniz, em sua *Teodiceia*, como nos indica o comentário de Albert Schöne, para a edição da obra da Deutsche Klassiker Verlag, (v. 2, p. 169), o que Mefisto parece trazer é que “O homem, então, é como um pequeno deus no seu próprio mundo, ou microcosmo, que ele governa a seu modo” (Leibniz, 2017, p. 238). Mais do que um coincidir poético em relação a Leibniz, mais do que trazer ao corpo de sua tragédia uma indicação do autor da *Monadologia*, Goethe parece querer que busquemos a passagem que aqui reproduzimos. E é claro que ela se vê desarticulada e adornada pelo linguajar irônico de Mefistófeles. Pois é nessa passagem do item 147 da segunda parte da *Teodiceia* que o filósofo fala da aparente desordem daquilo que diz respeito ao homem (*Ibid.*), essa aparente desordem parece advir do fato de “Deus lhe presenteia com uma imagem da divindade quando lhe

oferece inteligência” (*Ibid.*). E é assim que Deus parece se ocultar do jogo posto que Ele “não entra aí [no microcosmo] senão de maneira oculta, pois fornece ser, força, vida, razão sem se fazer ver” (*Ibid.*).

Ao falar do homem, o espírito de negação parece se ressentir do fato de que Deus “o abandona aos seus sentidos” e por isso “O homem sente-se mal à medida que erra; mas Deus, com maravilhosa arte, transforma todos os defeitos desse pequeno mundo no maior ornamento de seu grande mundo.” (*Ibid.*, p. 239). Cravar, de fato, que é a partir de tais passagens que Goethe escreve seria um passo que não podemos dar, mas as coincidências são, no mínimo, convincentes. Na figura de um pequeno deus, o homem se coloca diante da criação, das altas esferas, como o elemento que lançado nesse mundo de devir, parece ter problemas exatamente pelo fato de que “Deus lhe presenteia com uma imagem da divindade quando lhe oferece a inteligência” e é por isso que encontramos “uma razão particular da desordem aparente no que se refere ao homem” (*Ibid.*, p. 238). Nas palavras de Mefistófeles o homem “Viveria melhor, se não fosse enganado / Pelo Lampejo de Luz com que lhe haveis dotado; / Razão lhe chama, e serve afinal / Para ser mais bicho que qualquer animal.” (Versos 283-286)

O elemento de negação parece querer demonstrar o problema do lugar do homem em uma teodiceia dessa sorte: se a entrada do divino, que permanece oculto aos homens, é pela via do ser, da força, da vida e da razão, é por esse último regalo que os homens se tornam mais que brutos, brutais, animalizados, assemelhando-se diz ele a cigarras, que “[Sempre voam e voando saltam / e novamente na grama entoam a mesma canção] / Se ao menos ficasse no prado / Mas quer meter o nariz em todo lado!” (Versos 289-292). A razão, que seria o princípio da ação nos homens, enquanto centelha da divindade, transforma o homem naquele para quem não há lixo em que o nariz não meta, a canção, porém, permanece a mesma. A imagem da divindade o faz alçar-se para além de si mesmo. Munido desse presente, o homem, que em salto voa, mas à relva volta, sempre pode entoar a canção terrena, sempre em muito distante daquela que nas palavras de Rafael “Seguindo o antigo ritmo, o Sol / com as esferas canta uma canção” (Versos 243-245). Essa canção terrena não parece bastar a esse “pequeno deus” em aparente desordem.

Não haveria escalada possível para a condição humana. O que a personagem diabólica parece indicar é o caráter cindido do homem, que quer participar da unidade das ordens mais elevadas. Isso se coloca de modo em que a própria linguagem, que “na sua negatividade, põe tudo à bulha, dessacraliza tudo, crenças e convicções. O alto e o baixo nele coexistem, aproximados em convívio derrisório; a tirada filosófica e o termo chulo podem alternar-se, o divino e o misterioso se humanizam” (Campos, 1985, p. 79). O que ocorre é que, cerceado diante da possibilidade de

divinização do humano, o que o elemento de negação traz à tona é a possibilidade de humanizar o que é divino, o recurso primevo dos poetas. É assim que o Ente Supremo se apresenta e, diante do espírito que sempre nega, sua entrada se faz de modo a não conter uma afirmação sequer. É com uma sequência de três perguntas que Ele ganha voz: “Só tem notícias dessas para dar? / Vens até mim apenas para se queixar? / [Não há nada na terra que seja para ti certo?]” (Versos 293-295) Ao que o espírito de negação responde, como haveria de ocorrer, com uma negação “Senhor Não!” (*Nein Herr!*) (Verso 296).

Diante do elemento ligado ao não ser e a efetividade circular do maior âmbito do ser, ou seja, o próprio Deus, vemos externada a maior das polaridades, a maior “daquelas oposições cuja pertença recíproca não pode ser erradicada” (Molder, 2017, p. 41). Nesse diálogo entre as trevas e a luz, Goethe parece mais uma vez dar “a ver que essas oposições engendraram auto-expressividades diferenciadas — engendramento a que ele chamou de intensificação.” (*Ibid.*). A expressão mais clara desse engendramento é a própria condição humana diante de um mundo onde “Está tudo em tal estado / Que metem dó os homens nesse vale de misérias / Já nem apraz a mim aos pobres fazer pilhérias.” (Versos 293-295). Nesse caminho de formações e de positividade onde é na intensificação das oposições que algo toma forma, em analogia às forças de expansão e contração que “permitem o desenvolvimento da planta, isto é a metamorfose da folha desde os cotilédones até ao fruto” (Molder, 2017, p. 41), a figura de Fausto surge pela primeira vez. O diálogo, sai do âmbito generalizante e ganha corpo ao redor de uma existência singular. Aquilo que se referia a toda humanidade, à condição humana, se vê efetivado na figura do doutor; as forças opostas, bem e mal, luz e trevas, dão existência e individualização àquilo que era geral:

Cada existente é um *analogon* de todo o existente. Daí que nos pareça a existência simultaneamente unida e separada. Se seguimos em demasia a analogia, tudo se torna idêntico; se a evitamos tudo se diversifica indefinidamente. Em ambos os casos, a contemplação fica estagnada: no primeiro como sobrevivente, no segundo como morta. (Goethe, 1997, p. 126)

As generalidades se colocam agora diante de um existente, numa analogia moderada. É dual também esse procedimento poético e de todo conhecer. É nessa chave que devemos entender a entrada da personagem central da tragédia. Mais uma vez, o supremo Ser faz uma questão: “[Fausto, conheces?], ao que o interlocutor, o espírito que nega responde também com uma questão “O doutor?” Ao que o Senhor responde com Sua primeira e enfática afirmação: “Meu [servo]!” (Versos 298-299). Diante desse *analogon* da condição humana mais uma vez Mefistófeles reafirma o

seu espírito de negação: “[Maneira singular tem de servir-Te] / Não é terreno pasto desse insensato³ / Fervilha nele a febre da distância, / Vive meio consciente da loucura; / Pede as mais belas estrelas sua ânsia, / Do mundo os maiores prazeres procura, / E nem o que à mão tem, nem a distância / Satisfazem essa alma insegura.” (Versos 300-307)

Esse é Fausto, aquele que, de um lado quer alçar-se para além do humano e ao mesmo tempo quer, nas palavras de Mefistófeles, se refestelar nos prazeres mundanos. Ele, em analogia à *persona* do autor, também se vê num mundo dual, onde, como já vimos, vê diluir-se na distância o que possui e o que não lhe pertence ganha efetividade. Esse dualismo, sem qualquer sorte de conciliação, ao ver do elemento diabólico, se apresenta aqui como uma polaridade que parece paralisada entre dois impulsos que se anulam, o pequeno deus se quer alçado às esferas elevadas e ao mesmo tempo quer penetrar nos veios da vida mais mundana. O embate se dá entre duas naturezas; uma que como nos indica Ernst Österkamp é a afirmação de Deus “na legitimidade e harmonia interna” (2010, p. 515) diante da qual “o entendimento da desproporção entre a sagrada completude da natureza e o desejo de saber do homem” levariam a “uma doença profunda e narcisista” (*Ibid.*, p. 514); a outra se relaciona com o elemento maléfico: “onde o diabo está, a natureza não é amada, mas consumida e desgastada” (*Ibid.*, p. 518).

Fausto é apresentado por Mefistófeles como possuindo em si os tormentos advindos da reprodução da polaridade que se manifesta nos céus; ele próprio, seria também um *analogon* do embate sagrado do bem e do mal, transposto à mundanidade da existência humana. Como pequeno deus se vê inserido na dinâmica de um universo, regido por um Senhor justo, nesse mundo, ainda que pequeno, “não existe nada”, nos diz Leibniz, “que se oponha à unidade de um princípio universal infinitamente perfeito; ao contrário, elas [as deformidades do pequeno mundo] aumentam a admiração de Sua Sabedoria, que faz com que o mal sirva um bem maior.” (2017, p. 239)

É essa a unidade, cuja dinâmica, Mefisto, faz questão, mais adiante, de se mostrar cômico, que o elemento de negação vai querer colocar a prova. E o Senhor parece remontar a positividade na atuação humana diante do princípio universal e se coloca de modo a negar a dúvida do próprio deus, com um tratamento em relação ao seu opositor matreiro que não deixa de surpreender. A irreconciliável polaridade se apresenta aqui na própria forma com que Deus se dirige ao espírito que a tudo, inclusive a Ele, nega:

³ Aqui na tradução de D’Ornellas.

“Se é certo que hoje me serve em confusão / Em breve eu o trarei à claridade.
/ Verdeja a árvore, e sabe o hortelão / Que flor e fruto hão-de vir com a idade.”
(Versos 308-311)

Ao que o espírito da negação responde com um desafio:

“Vai uma aposta? Eu Vos digo em verdade, / Que o haveis de perder! Basta
eu poder / Conduzi-lo bem à minha vontade.” (Versos 312-314)

Os registros do modo de “falar” das duas figuras alegorizam a própria polaridade, a afirmação e a negação, o ser e o não ser, o bem e o mal, se dá de modo a deixar claro a diferença de registros que se apresentará, como mais uma dualidade, no todo da obra, onde baixo e elevado se fazem desenvolver de modo a se assemelhar ao modo pelo qual a natureza opera. Suas forças de expansão e contração, enquanto processos de efetivação, permitem que as etapas da forma vivente ganhassem o mundo.

Em toda essa parcela inicial do *Fausto*, as tensões iniciais são como que a mola propulsora que se expande na direção dos polos, uma tensão entendida como “o estado de aparente repouso de uma energia totalmente preparada para se manifestar, para se diferenciar, para se polarizar.” (Goethe, 1997, p. 237). É nessa diferenciação que a obra vai descendendo, em seus primeiros movimentos, a níveis cada vez mais individualizados num processo de polaridade e tensão que se reafirma cada novo movimento do polarizar-se. É nesse sentido que o Deus desse prólogo se transforma em um Deus da ação, que faz uso até mesmo do espírito que nega, para que a ação do homem não esmoreça; as últimas palavras do Senhor são, portanto, quase que a contração dos motivos da obra, de suas polaridades, ao aceitar a aposta, e permitir que Mefistófeles leve o doutor a seu talante:

“Fica à vontade, e vem quando quiseres; / De todos os espíritos que negam, /
É o velhaco o que menos me agasta. / A ação do homem depressa se atenua. /
Em pouco tempo já quer repouso inteiro. / É bom por isso mandar-lhe um
companheiro / que o espicaça, o incita, como o diabo atua.” (Versos 336-343)

E depois se dirige aos anjos:

“E vós, veros filhos do divino, / À beleza animada cantai vosso hino! / O que
está em devir e eternamente vive / vos prenderá nos doces laços do amor, / E
vós fixai a aparência livre / E fugaz em pensamento fundador.” (Versos 344- 349)

Em tais passagens, que encerram a voz de Deus, se apresentam algumas hipóteses para que pensemos o aspecto trágico da obra. Esse Deus que impele e clama por ação, ainda que isso lhe custe aproximar dos homens o espírito de negação, parece

junto com seus verdadeiros filhos, os arcanjos, indicar o modo de proceder da natureza. Nela o fenômeno livre e sua aparência, bem como o pensamento que a fixa, se encontram unidos. Para que isso fique claro retomemos uma passagem dos *Escritos Morfológicos* de Goethe:

Desde os primeiros elementos físicos e químicos, até os produtos racionais dos homens, todos obedecem a este válido princípio: nós mesmos mudamos assim como o que possui forma. [...] A forma é um mover, um porvir, um passar. Uma teoria da forma é uma teoria da mudança. A teoria da metamorfose é a chave que tudo abre na natureza. (Goethe, 1993b, p. 349)

É nesse registro que as coisas se sucedem do mesmo modo em que as polaridades atuam: “sempre gradualmente atuante, e através da transformação de uma forma na outra”. Sob esta chave acompanhamos “uma escala espiritual, [que] se eleva até àquele zênite da natureza que é a reprodução pelos dois sexos”. (Goethe, 1993a, p. 35). Nesse processo nos afastamos do mundo das perfeitas esferas e do regular. Como nos aponta Cassirer, em Goethe nunca estamos diante de um mundo geometrizado e estático, do qual seria possível uma imagem fixa, mas de um mundo que se apresenta “em termos absolutamente dinâmicos. Sem renunciar, muito menos, ao constante, não reconhece como mais favorável o constante que aquilo que se manifesta por meio do devir e em relação a este.” (Cassirer, 1998, p. 173)

O regular e o irregular no campo da ação possuem um valor análogo. O devir e o transitório teriam o mesmo valor da forma fixada pelo movimento e ações das forças da natureza. Nela “as modulações destes ritmos excedem sempre a nossa capacidade discursiva, porque são dotados de capacidade viva de inovar em cada momento da sua manifestação” (Molder, 1995, p. 209). É diante dessas polaridades e as subscrevendo que o divino vai se manifestar no *Fausto*. Atuando como ritmo e polaridade esses são princípios de “formação e especificação, expansão e contração — que regem a harmonia, que ditam o próprio ritmo do mundo”, como nos indica Márcio Suzuki (2005, p. 209). São análogos a esses princípios aqueles que se veem atuando no impulso trágico da obra.

Atuando como forças geradoras de uma tensão, essas polaridades, geradoras de outras polaridades, que se fazem apreender no embate entre o céu e o inferno, serão também a presença do divino no próprio protagonista da tragédia. Isso se dará no interior de um sujeito que também se vê condicionado por essas forças que atuam no mundo “a sístole e a diástole do espírito do mundo (*Weltgeist*), que obviamente não se encontra em parte alguma, mas apenas na conformação geral do todo” (*Ibid.*), como *analogon* de todo existente, essas condições formadoras atuam também na personagem que dá nome à tragédia, como o próprio *Fausto* confessa: “Duas almas

posso eu em meu peito / Uma da outra a querer-se separar: / Uma apegar-se em paixão rasteira, com todos seus olhos à matéria; / Outra quer erguer-se da poeira / E subir ao reino da sua origem etérea. / Oh, se existem espíritos no ar / Que entre a terra e o céu tem assunto / Que se dignem da nuvem de ouro descer / Para me dar novo alento.” (Versos 111-121). É a partir dessa tensão entre as duas almas que algo vai ter de interceder para que o doutor Fausto se encaminhe para a ação, pois, segundo Goethe, “A teoria, de um lado, e a experiência/fenômeno, de outro, estão em conflito permanente. Qualquer unificação no âmbito da reflexão é ilusória, só através da ação é que se pode unificar” (Goethe, 1997, p. 233).

Lembremos que é nesse momento que entra em cena, ainda que oculto, Mefistófeles, na imagem de um Poodle negro que se encontrava nas cercanias. Essa polaridade tensa, de almas que se digladiam buscando a separação no espírito insatisfeito que não permite nenhuma sorte de síntese, exige a intromissão daquele que em suas próprias palavras é “Da força uma parcela — /que quer sempre o mal e o bem faz nascer dela” (Versos 136-137). “Sou o espírito que só sabe negar / E com razão: tudo o que vês / É digno apenas de morrer outra vez. / Melhor seria, pois, nada nascer. / Assim, tudo que no nosso dizer / É pecado, ruína, em suma, o mal / — esse é o meu elemento original.” (Versos 138-144). É somente “sob a influência de uma divindade favorável” que o sacrifício de Fausto dá lugar a uma série de ações. A tragédia que primeiramente foi impedida pelo repicar dos sinos da páscoa, ou seja, o seu suicídio (Versos 720-737) dá lugar a essa intromissão.

A natureza vivente e morrente faz o contraponto à negação implícita no elemento maligno que diante do devir e do cambiante busca estagnação. Mais uma vez aquele que tem no mal o intento, só o bem causa. Pois a violência com que Fausto encarou a natureza no episódio do espírito da terra, que o relegou ao plano “do espírito que entendes, / Não a mim!” (versos 510-511), dá lugar ao amor à natureza. E Deus, agora longe da cena, nela se manifesta; não se trataria de um Deus-natureza que se manifestaria diretamente nas operações do mundo, mas de um Deus que da harmonia celeste passa a atuar no ritmo do mundo, ritmo que a cada movimento de tensão, polaridade, tensão e, novamente, polaridade e assim ao infinito, se mostra em seu poder efetivador, a própria onipresença divina se apresentaria, então, no ritmo das polaridades que, como sístole e diástole, efetivam o mundo do espírito e das formas. Esse Deus seria, em última análise, o princípio mesmo da ação, ele atua na natureza ainda que não se confunda com a sua figuração.

O divino é que garante a ação, que na segunda parte vai se tornar vertiginosa: “O que de mais alto recebemos de Deus e da natureza é a vida, o movimento de rotação em torno de si mesmo, o qual não conhece descanso nem repouso” (Goethe, 1997, p. 91). É diante dessa atuação, que faz uso até mesmo da negação, que a partir

de seus mais iniciais passos Goethe nos entrega uma tragédia e nos apresenta seus móveis, pois em concordando com Aristóteles e Platão acerca da ligação central entre a tragédia e a ação, poderíamos pensar que, nesse ritmo dual que gera a ação, o que se tem aqui é a própria tragédia primordial, pois nela o que se lê, nesse processo rítmico entre polaridades e tensões, são os próprios móveis mais recônditos da ação. A ação, que para Aristóteles, juntamente com o mito, seria “a finalidade da tragédia” (Aristóteles, 1986, p. III), alça-se para além do seu espectro trágico. A ação se coloca como algo tão central e efetivo que, em sua tradução do gênesis, Fausto, diante da célebre passagem “No princípio era o verbo”, declara o verbo como insuficiente (“Tanto não vale o verbo” — Verso 1226); depois de passar por traduções como “pensamento” (Verso 1229) e “Energia” (Verso 1233), ele declara convicto: “Vale-me o Espírito, já vejo a solução, / Escrevo confiante: ‘Ao princípio era a ação!’” (Versos 1236-1237).

Referências bibliográficas

- Aristóteles. (1986). *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da moeda.
- Campos, H. (1981). *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva.
- Cassirer, E. (1998). *El problema del conocimiento IV*. Tradução de Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de cultura económica.
- Goethe, J. W. (1993a). *A metamorfose das plantas*. Tradução de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da moeda,.
- Goethe, J. W. (2000). *Escritos sobre literatura*. Tradução Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Editora 7 letras.
- Goethe, J. W. (1994). *Faust* (2 v.) (Albrecht Schöne — Organização e comentários). *Sämtliche Werke. Briefe Tagebücher und Gespräche*, v. 15. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Goethe, J. W. (2000). *Fausto*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Relógio d’água.
- Goethe, J. W. (1996). *Fausto*. Tradução de Agostinho d’Ornellas. Lisboa: Relógio d’água.
- Goethe, J. W. (2004). *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34.
- Goethe, J. W. (1997). *Máximas e reflexões*. Tradução de Afonso Teixeira da Mota. Lisboa: Guimarães Editores.
- Goethe, J. W. (1993b). *Schriften zur Morphologie*. *Sämtliche Werke. Briefe Tagebücher und Gespräche*, v. 24. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Goethe, J. W. *Viagem à Itália*. (1999). Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. Das Letras.
- Leibniz, G. W. (2017). *Ensaio de Teodicéia*. Tradução de William Piauú e Juliana Cecci. São Paulo: Estação Liberdade.

- Molder, M. F. (2017). *Dia alegre, dia pensante, dia fatal*. Lisboa: Relógio d'água.
- Molder, M. F. (1995). *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da moeda.
- Monzani, L. R. (1995). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Österkamp, E. (2000). “Amor e violência: a natureza de Fausto”. In: Galle e Mazzari (org.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas.
- Platão. (2001). *A República*. Aristóteles. *Poética*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Schelling, W. F. (1974). *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Os pensadores, v. XXVI. Tradução de R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- Schiller, F. (2018). *Objetos Trágicos, objetos estéticos*. Tradução de Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica.
- Suzuki, M. (2005). “A ciência simbólica do mundo”. In: Novaes, A. (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Cia das Letras.
- Winckelmann, J. J. (2011) *Monumenti antichi Inediti spiegate ed illustrati*. Mainz: Philipp von Zabern Verlag.



Annelein Pompe, *Wieger Wobbe*, 2020

Schopenhauer: crítica da razão e fundamentação do pessimismo

Schopenhauer: Criticism of Reason and Justification of Pessimism

Dax Moraes

Doutor em Filosofia

Professor adjunto e membro permanente do PPGFIL no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

RESUMO

O pessimismo pode ser encontrado sob diversas formas na obra de Schopenhauer, embora não haja para o pessimismo em geral uma definição precisa. Ele se mostra antes de tudo como uma espécie de valoração da existência tal como o otimismo, seu contrário. Procuo mostrar que o “pessimismo schopenhaueriano” não deve ser tomado como um pressuposto ou postulado acerca do ser originário, tampouco como mero resultado da experiência de vida. Pelo contrário, trata-se da consequência final da crítica da razão que leva à total refutação de toda e qualquer forma de dogmatismo defensor de uma razão para a existência do mundo. Essa consequência abrange todas as questões filosóficas, mas, segundo suas premissas *epistemológicas*, mantém-se como uma avaliação crítica dirigida ao mundo enquanto pensado sob o princípio de razão. Pode-se, então, dizer que esse “pessimismo” não consiste em uma doutrina filosófica sobre um mal metafísico substancial e impessoal.

PALAVRAS-CHAVE

Pessimismo; Valor; Princípio de razão; Criticismo; Representação.

ABSTRACT

Pessimism can be recognized in many ways in Schopenhauer’s work although it doesn’t have a clear definition in general. First of all it appears as a kind of evaluation upon the existence just like it does its opposite — optimism. I try to show that Schopenhauer’s “pessimism” is not to be understood neither as a prejudgment or even a postulate about the originary being nor as a mere result of experience of living. It is rather an ultimate consequence of the critique of reason which leads to a full refutation of each and every kind of dogmatic theory on the reason to the existence of the world. Such consequence spreads itself all over philosophic matters, but according to its *epistemological* starting point it remains as a critical evaluation towards the world so far as it is thought under the principle of reason. So, one can say that Schopenhauer’s “pessimism” is not a philosophical doctrine about a substantial non-personal and metaphysical evil.

KEY WORDS

Pessimism; Value; Principle of Reason; Criticism; Representation.

É notável o silêncio sobre o pessimismo em enciclopédias ou dicionários de filosofia, como tema ou como escola. Eventuais exceções a essa constatação, por sua vez, não são tão significativas, sendo-o mais o que aparece recorrentemente vinculado a elas: o nome de Schopenhauer.¹ “Pessimismo” antes parece nomear um juízo de valor emitido acerca de algo e, eventualmente, um epíteto dirigido a quem emite certos juízos negativos. Não é à toa que o pessimismo apareça recorrentemente subsumido à noção de niilismo enquanto *recusa de valor* para a existência — o negativo é, acima de tudo, essa *recusa*. O propósito deste artigo é contextualizar o “pessimismo schopenhaueriano” de modo a não se perder de vista o que é por ele *pensado* em vez pura e simplesmente manter em primeiro e único plano seu modo de expressão. Tudo indica que já haja um preconceito com relação ao que seja “pessimismo” para que então se tome Schopenhauer como exemplo daquilo a que, a certa altura, o pensador termina sendo *reduzido*. Contudo, deve-se admitir, o conceito de “pessimismo” não é muito claro e, ao mesmo tempo, raramente analisado no que concerne ao pensamento schopenhaueriano, do qual, ao invés disso, se extraem exemplos enquanto se toma “seu pessimismo” como um *pressuposto*.

Pessimismo (e otimismo) como valor

Em um estudo introdutório à compilação de textos oriundos do que recentemente se estabeleceu como “Escola Schopenhaueriana”, Fazio nos apresenta um testemunho exemplar do efeito dissonante produzido pela postura schopenhaueriana, reproduzindo uma resenha escrita em 1853 por Oxenford (“Iconoclasm in German Philosophy”), anunciada como a primeira publicação sobre Schopenhauer fora da Alemanha:

As tendências dos filósofos alemães modernos, não importando o quanto difiram entre si, são liberais e nobres no mais alto grau. [...] meios importantes para a difusão de ideias nobres, as quais eventualmente tomam a forma de um elevado sistema moral ou têm como objetivo a fundamentação de um sistema científico holístico. Sua palavra de ordem, por estranho que seja o linguajar no qual venha a ser concebida, é sempre “progresso!”. São, por isso, ainda que em seu estilo pedante, simpatizantes do espírito da civilização moderna. [...] Por outro lado, enquanto o método de ensino de Schopenhauer é o mais genial, o mais engenhoso [...], a doutrina ensinada é a mais desconfortável, a mais repelente, a mais contrária às aspirações do mundo presente [...]. Tudo aquilo que uma mente liberal observa ansiosa com esperança [...] deveria ser condenado como um sonho vão se algum dia fosse aceita a doutrina de Schopenhauer. Em uma palavra, ele é um declarado *pessimista*. (Oxenford *apud* Fazio, 2009, p. 35-36)

O caráter apaixonado da apologia de Lindner em resposta a Oxenford não tira do “jovem discípulo” — então com 33 anos — sua razão ao qualificar como “absolutamente unilateral” (Lindner, 2009, p. 271, n. 7) semelhante interpretação, que certamente há de contribuir para que Schopenhauer *não seja lido*, malgrado as qualidades estilísticas de seu texto. Rosset confirma esse fato, sumamente prejudicial a uma adequada aproximação da filosofia schopenhaueriana:

¹ V. p. ex. o duplo verbete “Otimismo/pessimismo” no *Dicionário básico de filosofia*: “O pessimismo opõe-se ao otimismo e designa uma atitude ou visão negativa das coisas, esperando sempre que o pior aconteça, ou considerando a realidade adversa, sendo impossível mudar as coisas para melhor. Embora não designe uma escola filosófica propriamente, alguns filósofos como Schopenhauer tiveram sua doutrina *considerada* como pessimista” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 203-204; grifo meu). Vale destacar, *en passant*, o caráter *negativo* da definição, como se positiva fosse a possibilidade de “mudar as coisas”. Por correto que seja considerar a questão sob esse ponto de vista, uma vez que toda ação sobre algo é uma efetivação, uma produção, portanto uma *positivação*, considerar o contrário disso como “visão negativa” é bastante sintomático da patente confusão entre os âmbitos metafísico e moral, isto é, do *ser* e do *valer*.

O considerável descrédito em que caiu a filosofia de Schopenhauer parece ter como origem principal um patente esquecimento de seus traços maiores, acompanhado, em quase todos os estudos schopenhauerianos, de uma valorização exclusiva dos traços secundários: pessimismo, idealismo estético, moral da compaixão e da renúncia. (Rosset, 1994, p. V-VI)

Eis uma das fortes razões pelas quais o pessimismo de Schopenhauer carece de devido esclarecimento: não em virtude dele mesmo — o pessimismo como tema, “*caractère secondaire*” —, mas em vista de uma apropriada contextualização que não impeça a apreensão global de sua filosofia em seus “*caractères majeurs*”. Isso deve significar reconduzir os resultados pessimistas às suas autênticas premissas, sempre convergentes na atitude *crítica* inspirada em Kant. Eis o que, por diferentes vias, pretende-se expor ao longo de nosso percurso.

Desconsiderado o caráter *crítico* de seu pensamento, o pessimismo schopenhaueriano é encontrado, à primeira vista, na resposta taxativamente negativa que dá à pergunta: “Viver vale a pena?”. De fato, escreve Schopenhauer (2015b, 19, p. 290) “esse querer-a-vida [*Lebenwollen*] é algo que se entende por si mesmo [*sich von selbst versteht*], [...] somos Vontade de vida: por isso temos de viver, bem ou mal. [...] esse apego a uma vida, nela mesma de tão pouco valor, é inteiramente *a priori* e não *a posteriori* [...]”. Não é, portanto, nada *acurado* afirmar que Schopenhauer “ensina a renúncia à vida”, até porque ele bem sabia, e dizia expressamente, que não se ensina a vontade, nem a querer, tampouco a deixar de querer, além de ter plena consciência do quanto sua doutrina é repelente e até repulsiva a todo aquele que tem em si a vontade afirmada. Quaisquer *motivos* que se ofereçam à vontade para não mais viver apenas podem esclarecer o intelecto, despertar um sentimento de mal-estar, contudo, das duas, uma: ou o indivíduo faz mal a si, ressentindo-se ou matando-se, ou dá as costas à injustiça inerente à existência e segue perseguindo sua crença no melhor. A outra saída — a negação da vontade por ela mesma — é um caso de exceção. Sendo assim, Schopenhauer *descreve* a condição geral da existência e aduz o porquê de a vida, do ponto de vista *racional*, não valer a pena.

Se, para a vontade, tal como e enquanto se afirma, a vida é o que mais vale, a representação de valor tende *a priori* a buscar justificativas para o apego, podendo, *a posteriori*, confrontar essa determinação intrínseca a fatos que a contradizem ou contrariam. Disso decorre que até mesmo valores morais se fundamentam em relações concretas entre agentes. Sobre esse ponto, é necessário mencionar a admissão, por Schopenhauer, de que haja *ações* dotadas de valor moral. De modo algum isso contradiz a inexistência de valores *em si*, absolutos, confirmando-se na carta de Schopenhauer a Becker, de 10 de dezembro de 1844, citada por Cacciola (1994, p. 156), que dá à questão o seguinte esclarecimento:

[...] o seu conceito de ação com valor moral não tem [...] a pretensão de ser um fundamento último. É apenas um ponto de ligação (*Anknüpfungspunkt*) que lhe permite, diante do fato da existência da moral e do juízo moral, perguntar a que ações se atribui um valor moral. Isso nada mais é do que um ponto de apoio para o juízo moral, tomado a partir da experiência interna ou externa. Esclarece, a partir daí, o seu método, que é o de tomar como ponto de partida o efetivamente dado, remetendo-o ao conjunto de outros fenômenos ou a um alvo relativamente último para prová-lo.²

Logo, o valor universal segundo o qual se julga objetivamente o valor particular das ações é evidentemente formulado *a posteriori* mediante a experiência subjetiva. Desse modo, é erigido em uma espécie de juízo formal que pode ser aplicado *a priori* a ações possíveis no sentido de se poder afirmar o que é bom e justo, o que é mau e injusto, justificando-se que

² Cf. Schopenhauer, 2018, p. 168-169. A correspondência de Schopenhauer com seus discípulos constitui a mais recente edição crítica das cartas, traduzida para o italiano, organizada e comentada e por Domenico Fazio.

se louve ações do primeiro tipo e se despreze ações do segundo tipo. Esse parâmetro é expresso mediante o que, em cada afirmação do querer, produz dor e sofrimento, a outrem como a si: o egoísmo. Conforme prossegue Cacciola (p. 159), o caráter transcendente das ações morais não consiste em que sigam valores transcendentais, mas que se dirijam à salvação.³ Conforme escreve Schopenhauer ao início do §22 de *Sobre o fundamento da moral*, por boas que sejam as ações, o bom, como o mau, não são senão “expressões de uma relação e extraídos da experiência cotidiana”, aplicadas “a partir de um ponto de vista relativo e empírico” (Schopenhauer *apud* Cacciola, 1994, p. 158, n. 62). O interesse de se pôr em relevo essa questão não se restringe à declaração da relatividade dos valores em geral — portanto, de sua não-transcendência —, mas, sobretudo, constitui premissa para o que se discutirá a seguir: a doutrina do mal no mundo.

Quanto ao valor da vida — questão a que deveremos retornar em breve —, que na passagem supracitada Schopenhauer afirma existir, embora pequeno, o mesmo será a cada vez relativo ao que se tem em vista *em uma vida* como algo digno de apego ou não. A afirmação que diz ter a vida, “nela mesma, tão pouco valor”, exige uma dupla elucidação. Em primeiro lugar, a vida “em si” não é ela mesma um absoluto, mas uma *aparência* da vontade, precisamente do “querer viver” que ontologicamente a precede, sendo a vida um fenômeno *relativo* àquilo de que é manifestação — aqui, a vida vale menos enquanto é menos *real* do que a vontade cujos atos faz visíveis. Seu pouco valor, por sua vez, diz respeito (também) justamente a esse caráter como que “derivado”, provisório, limitado e determinado segundo tempo, espaço e causalidade. Desse ponto de vista, o fenômeno é julgado como tal e não como mera contraparte de um ser-em-si — o mundo, como tal, é finito, implicando morte e carência, contra os quais cada um luta e se esforça para obter o máximo possível. A Vida — i.e. o mundo em geral como representação — é valorada segundo o “alvo relativamente último”, a saber, o mundo como vontade, assim como, em outras ocasiões, a vida individual é valorada em relação aos demais fenômenos como algo submetido a uma perpétua luta por matéria. Vale observar que, em ambos os casos, vige uma valoração racional, ora sobre o fenômeno em sua universalidade, ora em sua particularidade.

Do ponto de vista da vontade, a vida é o que mais lhe interessa — não a do indivíduo em particular, é certo, mas a Vida em geral como seu meio de expressão e realização. Já do ponto de vista do intelecto — muito embora, na condição de servo da vontade, busque para ela *motivos* para a insistência do sujeito na existência —, a ponderação racional estrita logo desfaz o sonho de que se possa verdadeiramente contar com uma satisfação derradeira do desejo, o prazer de viver isento de conflitos. Não obstante, a vontade tem em si uma inata “angústia” com relação à morte; mais do que isso, uma angústia da angústia (ou do medo) da morte (*Angst Todesangst*), referida no capítulo 41 do MVR II, ao passo que, pela reflexão, não se obteria razões para tal. Dito de outro modo, tanto o apego à vida como o temor à morte são irracionais, ao passo que tanto a infeliz consciência de que se morrerá quanto a conclusão de que a morte não atinge nosso verdadeiro ser são ambos racionais. No referido capítulo, o temor à morte é apresentado como o *avesso* da Vontade de viver (*die Kehrseite des Willens zum Leben*). Embora as traduções de Fonseca e Barboza⁴ vertam “*Kehrseite*” por “reverso”, não se pode negligenciar a carga semântica do original, muito enfraquecida no português.

Schopenhauer não é tanto um filósofo de oposições quanto de correlações, como a apontada unidade “verso-anverso”. Encarar o avesso da vontade de viver é encarar a absurda ameaça da morte, obscurecida pelo fato de que a cada vez a vontade é sempre certa de que

³ Cf. Schopenhauer, 2018, p. 170.

⁴ V. Schopenhauer, 2014b, p. 153; 2015b, p. 557. Sobre isso, v. Moraes, 2011, p. 199-200.

vive e viverá; a um só tempo a angústia da morte inspira transcendentalmente um apego absolutamente desnecessário que apenas tem lugar em virtude de estarmos cegos para nosso ser em si, já apegados à sua mera aparência como o mais real. Não se trata de razões e consequências, mas, antes, de modos de expressão: o “instinto” pelo qual a vontade “sabe *a priori*” que, para ela, a vida é certa, manifesta-se como um apego à vida que, à luz da experiência, se reforça na medida em que se adquire uma consciência da mortalidade e um temor à morte; esse temor, por sua vez, de todo irracional, exprime um angustioso apego irrefletido à vida, movendo todo empenho por sua conservação, apego cuja justificação a razão também se empenha em buscar, a mesma razão que, alçando-se ao filosofar, descobre que nada há a temer, reconciliando-se assim com a certeza *a priori* da vontade; mesmo quando a imaginação inspira um temor ainda maior à morte, contribui ainda mais para o apego. Essa sinergia, em seu fundo, fazendo da certeza de vida e da angústia de morte lados de uma mesma moeda, traduz a dupla perspectiva segundo a qual o ponto de vista da coisa em si e o do fenômeno são indissociáveis, se não na abstração. *Negar o valor da Vida é negar o valor de uma unilateralidade, uma atitude até mesmo vã se não estiver dirigida exclusivamente à explicitação, à denúncia e ao esclarecimento acerca dessa unilateralidade.*

Não seria o mal “no mundo” um espectro que, em certa medida, assombra apenas aquele que conta com o melhor? Todavia, algo se anuncia pretendendo uma prioridade na tematização do pessimismo schopenhaueriano, aquilo mesmo a que seus vários comentadores mais frequentemente o remetem: a doutrina do sofrimento no mundo.

Pessimismo cosmológico

“Pessimismo cosmológico” é uma terminologia que, de improviso, acabo de cunhar enquanto penso como discutir a remissão do pessimismo à doutrina do sofrimento no mundo sem que essa abordagem se confunda com as que estão por vir neste artigo, merecendo, por isso, uma denominação específica.⁵ Coerentemente, “pessimismo cosmológico” deve dar conta daquilo que, segundo alguns, deve ser denominado “pessimismo metafísico”, mas se trata de um aspecto particular da metafísica, uma disciplina da *metaphysica specialis* que estuda a ordem do mundo tal como, de acordo com Schopenhauer, se apresenta à nossa representação. Evidentemente fará falta adentrar nesse aspecto antes de refletirmos sobre o que denomino “pessimismo epistemológico”⁶, mas tal opção se justifica na medida em que assume o fio condutor mais comumente adotado na literatura especializada. No entanto, a meu ver, esse caminho deve ser tido como uma digressão, muito embora necessária à maioria dos leitores. A seguir, nos caberá submetê-lo às devidas ponderações.

O mencionado fio condutor do argumento sobre o “mal metafísico” consiste em assumir que toda a luta e sofrimento que caracterizam a existência se enraízam na autocontradição

⁵ Não pretendo, com isso, declarar a originalidade da expressão. Além de já se encontrar aplicada a outros pensadores, é possível depreendê-la de certas abordagens da filosofia schopenhaueriana, sobretudo aquelas que entendem sua metafísica como cosmologia. No entanto, devo admitir que, de minha parte, apenas procuro argumentar em torno dessa posição no que concerne ao tema do presente artigo sem pretender, tampouco, comprometer-me com semelhante chave de leitura. Razão suficiente para isso consiste em que algo como um “pessimismo cosmológico”, a meu ver, parece pressupor uma perspectiva realístico-materialista de todo incompatível com a filosofia transcendental de Schopenhauer. Por sua vez, contra-argumentar em torno da pertinência ou não de uma “cosmologia schopenhaueriana” demandaria um escrito à parte, de maneira que, nesta ocasião em que já tanto me estendo, limito-me ao diálogo acerca dos aspectos do pessimismo indicados na literatura. Mais adiante procurarei mostrar, ao menos, que um “pessimismo cosmológico” seria um caminho vão quando se pretende discutir a possibilidade de um “pessimismo metafísico”.

⁶ Para fins de uma melhor compreensão e preenchimento dessa indesejável lacuna, aconselho o leitor a ler, pelo menos, a seção inicial de meu artigo sobre o pessimismo moral de Schopenhauer (Moraes, 2017a). V. tb. Cacciola, 1994, p. 65-67.

da Vontade. Por ser autocontraditória, a Vontade não apenas se faz visível como Natureza (MVR I, §27); uma vez afirmada como efetividade, a mesma Vontade, presente por inteiro e veementemente em cada uma de suas aparências, perpetua-se em uma luta de todos contra todos que pode mesmo levar à autodestruição um indivíduo humano, microcosmo da “Vontade cósmica” (MVR I, §§61/69).⁷ A Vontade em si “entra em conflito consigo mesma precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne” (Schopenhauer, 2015a, §62, p. 388). Eu concordaria plenamente que a nada se aplica melhor a noção de “péssimo” do que à Natureza. Esta não “evolui”, apenas se refina. Como podemos constatar, à luz da análise schopenhaueriana, ela piora a cada passo na medida em que as forças em conflito são sempre mais poderosas. Se é na vida animal que a luta da Vontade consigo mesma se faz mais visível, já que a animalidade atende a motivos imediatos, sem travas ou disfarces, não há cálculo, antecipação nem, por isso, tempo para a deliberação de prós e contras, o grau subsequente, a humanidade, é marcado pelo surgimento da maldade, do dano infligido propositadamente, do tormento espiritual e da loucura, da culpa e da retaliação, culminando na injustiça extrema do canibalismo institucionalizado e no suicídio como expressão máxima daquele conflito interno uma vez que invade a consciência individual. Por isso mesmo se justifica, talvez mais do que em qualquer outro caso, falar em um pessimismo “cosmológico”, pois a ordem (*kosmos*) da Natureza consiste em levar a tensão interna do querer ao nível máximo que caracteriza o chamado “pior dos mundos possíveis”. No entanto, a seguir veremos, mediante o critério segundo o qual delimito o que caberia chamar “pessimismo metafísico”, que o fato de o caráter péssimo da vida se enraizar na essência não faz dessa essência algo transcendentemente mal em si mesmo. O mal pertence, sim, à vida, ao cosmos, à aparência global da Vontade e ao modo pelo qual a Natureza administra sua, por assim dizer, “economia interna”. Agora inteiramente diverso seria atribuir o mal em si mesmo ao objeto da *metaphysica generalis* — o ser em si. Que se denomine esse mal inerente a *toda* vida, e mesmo sua condição de possibilidade, um mal metafísico, se deve a passagens como a seguinte:

[...] poder-se-ia facilmente tomar uma tal descrição como mera declamação sobre a miséria humana, como frequentes vezes já foi feito, e assim ficaria sujeita à acusação de unilateralidade a partir de fatos particulares. De semelhante suspeita e censura, por conseguinte, está livre nossa demonstração acerca do sofrimento inevitável, enraizado na essência da vida; demonstração perfeitamente fria e filosófica, pois parte do universal e é conduzida *a priori*. (Schopenhauer, 2015a, §59, p. 376)

Observe-se que a passagem escolhida não é descritiva, mas conclusiva. Mais do que isso, uma conclusão em que Schopenhauer se defende da precipitada acusação de parcialidade. Além disso, esse trecho torna o que aqui denomino “pessimismo cosmológico” irreduzível ao pessimismo antropológico, certamente também encontrável em Schopenhauer enquanto diagnostica a natureza *humana*. Schopenhauer antes apresenta o mal universal para então tematizar o mal humano como um caso particular que nos diz respeito mais imediatamente no contexto das ações e interações. À luz do que foi dito no início deste artigo, significa que o autor não pretende estar emitindo um mero juízo de valor sobre a condição de vida no mundo, mas remetê-la a uma elucidação de alcance universal a partir da essência mesma desse fenômeno da vida. Sim, essência *da vida* — não é a “Vontade” em si mesma em geral (que permanece sempre incognoscível), mas aquela afirmada segundo sua autocontradição que faz do sofrimento mediante o esforço pela autoconservação a essência da vida. Explícito

⁷ Sobre a questão particular da autocontradição da Vontade no âmbito da filosofia da natureza, ver Moraes (2018), especialmente nas páginas 276-285.

é, porém, no texto citado, que a imparcialidade da conclusão implica que não se trata apenas da condição humana, mas de todo o cosmo, rompendo assim com todo antropocentrismo na medida em que o humano não difere de todo o resto por essência, mas por acidente — até mesmo a gravidade é o fenômeno de uma tensão e, portanto, aparência de um esforço, que, segundo Schopenhauer, encontra-se no fundo de sua hipertrofiada definição de sofrimento (MVR I, §56). A questão que deve ser posta é, todavia, se o caráter péssimo assim explicitado se refere à coisa mesma ou tão somente às suas configurações finitas, ou seja, se se trata de um mal *em si* ou apenas relativo ao que vive. Minha resposta a essa questão já deve ser clara para o leitor, mas é cabível trazê-la na palavra do próprio Schopenhauer:

O mundo existe como espelho dessa afirmação, com inúmeros indivíduos no tempo e espaço sem fim, no sofrimento sem fim, entre procriação e morte sem fim. — Contudo, de lado algum pode-se elevar um lamento, pois a vontade desempenha a grande tragicomédia arcando com os próprios custos, sendo igualmente espectadora de si mesma. O mundo é precisamente assim porque a vontade, da qual ele é a aparência, é como é, e quer dessa maneira. A justificativa para o sofrimento é o fato de a vontade afirmar-se a si nessa aparência, e esta afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a vontade portar o sofrimento. Aqui já se descortina a uma mirada na justiça eterna e universal [...]. (Schopenhauer, 2015a, §60, p. 384; grifo meu)

A justiça eterna consiste nesse equilíbrio que conserva a proporcionalidade global de forças afirmadas e negadas, a harmonia indestrutível e atemporal de uma só Vontade que sempre fecha seus débitos e créditos. A economia geral da Natureza sempre deixa saldo zero, não importa que pareça o contrário, pois tudo aquilo que se tira de outrem — considerado individualmente —, tira-se de si mesmo — considerado universalmente —, pois cada um é uma só Vontade. Se assim não fosse, a tensão terminaria enfim pela preponderância de um polo sobre outro, que se fortaleceria em proporção geométrica, mas o caso é que apenas os indivíduos perdem ou ganham, não sua essência comum. Não é possível neste momento adentrar no tema da negação da Vontade por ela mesma, mas, enquanto discutimos a questão do caráter péssimo da existência, vale destacar que o mal no mundo, ao qual a Vontade em geral é indiferente, consiste em um mal que não atinge senão as aparências, elas mesmas consistindo em seu próprio mal enquanto vontades individuais afirmadas.

Portanto, se considerarmos o mundo como Vontade, ressaltará a harmonia, mas, de acordo com o ponto de vista da representação, vigerá o conflito eterno. Como ambos os pontos de vista são complementares, há uma referência recíproca necessária de ambos, já que se trata do mesmo mundo. Assim, *do ponto de vista da representação*, o conflito refere-se à essência da Vontade e ao seu desdobramento, que permite a passagem do uno ao múltiplo; e, *do ponto de vista da Vontade*, há uma referência à multiplicidade fenomênica quando se fala na harmonia da natureza. (Cacciola, 1994, p. 88; grifo meu)

Desse modo, remeter a eterna luta entre indivíduos à essência comum oferece ao mal no mundo uma justificativa metafísica *lato sensu*, ou cosmológica *stricto sensu*. Por outro lado, conceber globalmente a harmonia significa reconhecer o equilíbrio de perdas e danos quando se considera essa luta em sua universalidade — pois “a harmonia na natureza seria apenas a visibilidade da unidade do em-si que nela se manifesta” (Cacciola, 1994, p. 65), unidade que, aliás, é incognoscível nela mesma. Ambas as perspectivas são, enquanto perspectivas, indissociáveis e relativas uma à outra, elucidando-se reciprocamente, jamais autorizando uma absolutização unilateral, justamente o que Schopenhauer buscava evitar, tendo, porém, malgrado exatamente por atribuir todo mal à essência universal quando, a rigor, se referia às manifestações particulares, espaço-temporais dessa essência. Por isso diz Cacciola (1994, p. 114) com absoluta precisão: “Somente como sujeitos do querer é que

estamos submetidos ao ímpeto dos desejos. Portanto, só objetivada no corpo é que a vontade é fonte de dor e sofrimento. *É o modo de conhecer que impõe essa direção subjetiva ao em-si*.⁸ O que é dito na sentença final, por mim destacada, será nosso objeto central mais adiante, apontando justamente para aquilo que pretendo defender como constituindo a fundamentação do pessimismo schopenhaueriano em *todas* as suas formas. O próprio conflito interno da Vontade só pode ser tomado como seu “caráter essencial tendo em vista o mundo como Representação” (Cacciola, 1994, p. 67). Todavia, feita essa observação, mantemos-no tópico presente.

De tudo isso se depreende que o mal pertence em primeiro lugar à ordem *física*, a partir da qual a metafísica imanente busca uma justificação *não transcendente*, isto é, *no mundo* e mediante as experiências interna e externa. O sentido de tal justificação é, em última análise, *moral*. A noção schopenhaueriana de “justiça eterna”, portanto, não tem a pretensão de atribuir o mal a uma instância absoluta, mas de oferecer ao mundo das ações um esclarecimento para a natureza da vida ética, o que, segundo Schopenhauer, seria impossível se nos mantivéssemos no registro dos fatos físicos. Afinal, na Natureza as coisas são o que são necessariamente e isso deve significar: de nada vale, em última análise, *julga-la moralmente*. A moralidade pertence ao âmbito da liberdade, portanto à vontade, não à representação. A vacuidade dos juízos de valor sobre a Natureza parece implodir o próprio pessimismo cosmológico, exceto quando se tem em vista um propósito maior e mais nobre: o estabelecimento da significação moral do sofrimento na existência, a saber, o apelo à negação da vontade. Eis porque a visão péssima é *preferível* à visão ótima, esta orientando à insistência no erro e à perpetuação do sofrimento. Em acréscimo, semelhante doutrina, antes de recomendar o puro e simples desprezo pela vida, aconselha-nos a benevolência incondicional para com tudo o que vive. Por fim, ou em primeiro lugar, do mesmo modo que se responsabiliza cada indivíduo por sua própria existência, irreduzível à causalidade natural, se responsabiliza cada um por todo sofrimento que sua existência necessariamente acarreta. Assim pode emergir como princípio que toda ação deve ser valorada na proporção do que nela se encontra de egoísmo *prático*, caso particular e moralmente condenável do inevitável egoísmo natural cosmológicamente justificado. Isso se confirma a partir das páginas iniciais do capítulo 47 do MVR II, “Sobre a ética”.

Desprezando-se, no entanto, o *fato* do mal no mundo, a tradição otimista apelou a uma fantasiosa esfera transcendente na qual se encontraria um perene Bem Absoluto. Trata-se de uma ilusão da qual Schopenhauer quer nos desiludir, do fundamento de uma esperança da qual Schopenhauer, chamando-nos para a *realidade brutal*, pretende nos desvencilhar. Por isso escreve ao fim do §59 do MVR I: “o *otimismo*, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente *impiedoso*: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade” (Schopenhauer, 2015a, p. 378).

⁸ Cf. Schopenhauer (2015a, §18, p. 118), segundo suas próprias palavras: “Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade: que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme.” Significa dizer que todo sofrimento (bem como todo deleite) consiste em modo do querer/não-querer próprio a uma vontade objetivada, portanto, no tempo e no espaço, corporificada como um fenômeno sujeito à causalidade. Não que a vontade sofra ou produza efeito, mas que imediatamente se desagrada ou agrada mediante os efeitos de objetos sofridos pelo corpo ou pelo intelecto. Como ressalta Schopenhauer logo a seguir, isto não significa que dor e prazer sejam representações. Não se trata de dizer que as afecções sejam representações, mas que tais afecções se manifestam como atos de vontade *mediante* representações, de maneira que a capacidade para agrado e desagrado é proporcional à capacidade representacional e nesse sentido varia segundo a constituição do sistema nervoso e a inteligência.

Nesse sentido, Schopenhauer não teria, segundo Rosset (1994, p. 53) o propósito de nos dar “explicações”, “mas de denunciar as explicações”. Em última instância, porém, o mal em si mesmo não teria justificativa, pois seu “por quê”, como *todo e qualquer porquê*, pertence à forma do conhecimento, é dependente da causalidade, jamais atribuível à coisa em si. Isso nos leva, sim, à perda do consolo que Schopenhauer procura oferecer à racionalidade regida pelo princípio do fundamento — afinal, a coisa em si, ela mesma, não pode ser legitimamente dita *causa* do mal; quando muito, aquilo cuja expressão se faz malefício a todo e qualquer indivíduo. Desta feita, o pessimismo cosmológico é um elemento ineludível da Ética, âmbito em que ganha sua plena funcionalidade, mas que, nele mesmo, é sem valor: afirmá-lo apenas em virtude de si mesmo seria, sim, uma unilateralidade vazia, um mero lamento, um “niilismo”. Clément Rosset dedica-se a enfatizar, por essa via, a visão do absurdo — da qual o pessimismo schopenhaueriano seria apenas um “aspecto superficial” (*Ibid.*, p. 65) —, vendo antes, como marca pessimista, precisamente essa *falta de causalidade*. Por essa via, Rosset se mostra mais fiel ao fundo original de todo o pensamento schopenhaueriano quando diz, por exemplo: “O Querer é o Universo, não a *causa* do Universo. Em si, ele é cego e inexplicável, e reside precisamente aí a razão do mundo absurdo.” (*Ibid.*, p. 52; v. p. 66-67); “Schopenhauer investigava uma causa para o mal em vez da ausência de mal. Mas a ideia de um mal causado é contraditória, pois o mal consiste na ausência de causa.” (*Ibid.*, p. 81). Por isso ele pode dizer: “A dor deve ser interpretada como uma experiência da contingência. Todos os textos schopenhauerianos consagrados à descrição dos males de que sofre a humanidade devem ser lidos nesse contexto” (*Ibid.*, p. 18). Logo, é em vista da proposta moral que Schopenhauer se esmera em encontrar, para o sofrimento, uma saída — uma saída, sempre, *para nós*. Talvez seja esta a motivação para que, nas palavras de Rosset (*Ibid.*, p. 52), a causalidade seja uma tentação eterna, poderosa a ponto de “incitar até mesmo o leitor de Schopenhauer a encontrar no Querer uma causa”. Afinal, apenas mediante a causalidade, diz Schopenhauer, pode haver *entendimento*. É necessário entender o que significa ser-ético, ser ético deve ser em alguma medida *possível*, e Schopenhauer enumera os testemunhos que o confirmam.

Ainda sobre a conclusão de que o sofrimento advém de uma “experiência da contingência”, acrescenta-se à relatividade do mal ao mundo como representação o fato de que todo sofrimento se encontra em proporção a outras contingências, desta vez particulares: o grau de objetivação — proporcional à constituição do sistema nervoso — e a constituição individual do espírito, ou caráter. Sobre isso também o próprio Schopenhauer oferece amplo material, útil especialmente a quem se atém às reiteradas afirmações de que o mal, sendo essencial à vida, é distribuído por todas as espécies — sim, mas em medidas muito distintas e até mesmo incomensuráveis. Isso porque não se trata apenas de o esforço constituir o sofrimento na medida em que envolve a superação de um obstáculo para a afirmação do próprio querer *individual*, de esse esforço ter início em virtude do sentimento *íntimo* e muitas vezes inconsciente de uma *carência* incontornável, constitutiva de um querer infinito corporificado em um ser finito, de toda conquista ser mero ponto de partida para nova carência e reinício de todo o círculo... (Schopenhauer, 2015a, §56, p. 357-358) Trata-se, sobretudo, da *capacidade de sofrer*, não somente física, mas também mental — sobretudo mental. A existência inorgânica e a vida vegetal são ditas absolutamente cegas e inconscientes, seus esforços não envolvem lamentação e sua luta consiste em um impulso insensível. Os animais, de acordo com o desenvolvimento de seu sistema nervoso, sofrem em demasia, mas apenas no presente. No final do §56 do MVR I, Schopenhauer (2015a, p. 359) chega a recorrer a uma tela de Tischbein para mostrar que um devastador sofrimento moral humano, posto em analogia com uma situação corriqueiramente vivenciada pelos animais, “se torna possível apenas pela distinção do conhecimento, pela claridade da consciência”, razão

pela qual é com o concurso da consciência humana que o mal alcança sua máxima potência, seja do ponto de vista ativo, seja do passivo. O humano, por sua vez, vivendo quase exclusivamente nas ficções de passado e futuro, sofre principalmente pelo que poderia ou não “deveria” ter sido e pelo que pode ou não vir a ser. A dor moral é alucinante e incomensurável, é capaz de projetar os piores suplícios infernais sobre a face da terra, de maneira que, como o próprio Schopenhauer observa, é comum que pessoas inflijam a seus próprios corpos males imediatos, físicos, que possam desviar-lhes a atenção dos tormentos do espírito. Nesse sentido, a ausência de abstrações sobre o que poderia ser diferente do que é, por si só, reduz o sofrimento.

[...] vale para os eventos interiores o que vale para os exteriores, a saber, não há para nós consolo mais eficaz que a completa certeza de uma necessidade inexorável. Um mal que nos sobreveio não é mais atormentador do que o pensamento nas circunstâncias que poderiam tê-lo evitado [...]. (Schopenhauer, 2015a, §55, p. 354)

Eis de que maneira a consideração da necessidade faz implodir qualquer juízo de valor sobre a Natureza. Um interesse especial nessa passagem que anuncia a importância de se adquirir um conhecimento adequado acerca do próprio caráter consiste em que lança uma luz adicional sobre o próprio sentido da visão “pessimista”: trazer de volta à realidade⁹, para longe dos sonhos otimistas de melhora ou de que as coisas possam se dar diferentemente, de que somos imbuídos de algum poder que nos permita fazer da vida o que bem entendamos. Ora — pode-se dizer —, a negação dessas possibilidades é uma negação pessimista! Não seria antes — pode-se responder com uma pergunta — admitir os fatos em vez de, como faria um pessimista, *esperar pelo pior*? O pior, no fundo, *já se sabe*, e está bem aí, por toda parte. Eis em que sentido o pessimismo *não* é uma recusa pura e simples do otimismo, mas também uma espera, só que uma espera pelo *pior*, um desesperar. Se em algum momento pessimismo e realismo nos parecem o mesmo é porque *pressupomos* que as coisas *tenham* de melhorar e *não aceitamos* a negativa. Ou seja, o sofrimento é um fato necessário — guardadas as devidas ressalvas, pois a necessidade pertence às representações —, metafisicamente elucidado, mas sucumbir a ele é *sempre* contingente — afinal, está em relação com o caráter da vontade e com as circunstância a que é submetido. A avaliação da filosofia schopenhaueriana quanto a isso diz mais sobre nós do que sobre ela, uma vez que pressupõe nossos pressupostos acerca do mundo. Clément Rosset nos dá disso a seguinte imagem:

[...] poderíamos perfeitamente imaginar um mundo completamente destituído de finalidade, mas cuja ausência de finalidade não fosse em si um objeto de espanto. Em tal mundo, nada importaria ao espírito a ideia de finalidade, de modo que não se teria nenhuma oportunidade para se tomar consciência de sua ausência. Mas semelhante mundo não é o que conhecemos, onde, pelo contrário, tudo conspira sugerindo aquela ideia. (Rosset, 1994, p. 70)

Em síntese, o mal se enraíza no próprio espírito sofredor, no subjetivo, ou, pelo menos, *ai é que se faz verdadeira e positivamente sentir como tal*. É para o sujeito que experiência interna e experiência externa têm lugar, seja de que qualidade forem, pois, afinal, que se haverá de dizer do mundo para além dessas experiências? O mundo *que conhecemos* — é, afinal, o mundo *que podemos conhecer*, a que somos *determinados a conhecer* — é conhecido à luz da lei da causalidade, a qual, para todo efeito, exige uma causa, a qual também nos dá, a nós humanos, a ilusão de podermos exercer efeitos no mundo por “vontade própria”, por livre-arbítrio. Enfim, paradoxalmente, a causalidade nos dá a conhecer todo o real objetivo

⁹ V. Schopenhauer, 2015a, §57, p. 365.

e, ao mesmo tempo, inspira em nós as mais extravagantes fantasias subjetivas, entre elas *causas* para o mal ou para sua supressão, mas a própria existência é, segundo Schopenhauer, não causada. Não à toa sentença Rosset (1994, p. 85): “A humanidade situou mal sua inquietude”. O mal não reside no esforço frustrado, condenado ao fracasso, mas no representar-se o *pelo-quê* esforçar-se. Acrescento de minha parte: Não será *isso* o que pretende mostrar a moral da renúncia? Não que o mundo seja mau, mas que o mal se produz na medida do esforço pelo próprio bem?... Por isso mesmo o padecimento assume infinitos graus entre os seres humanos. De um longo parágrafo do §57 do MVR I, a fim de não me delongar mais, já tendo ido tão longe em atenção à aparente confusão generalizada em torno do tema, destaco, ao término desta seção, apenas o seguinte: O sofrimento de qualquer indivíduo, bem como seu bem-estar — já que são sempre relativos entre si — “não seriam determinados pelo exterior, mas precisamente só por meio daquela medida, daquela disposição [própria a cada um], a qual, devido a condições físicas, poderia vez ou outra, em diferentes tempos, experimentar um acréscimo ou decréscimo, porém, no todo, permaneceria a mesma” (Schopenhauer, 2015a, p. 366), ou seja, exatamente como no caso da harmonia da Vontade atemporal, de que o homem é o microcosmo.

Pessimismo metafísico

Será desprezível o que observa Fazio (2014, p. 95), a saber, que *nenhum dos discípulos diretos de Schopenhauer* “interpreta o seu pensamento em chave pessimista”, o que, no entanto, só terá sido feito *após sua morte*?¹⁰ Retomando a questão já levantada de início, é realmente um forte indício de pessimismo a negação do valor da existência, mas haverá qualquer valor *a priori*? Schopenhauer o nega. Lê-se no §8 da monografia *Sobre o fundamento da moral*:

Todo *valor* é a apreciação de uma coisa em comparação com uma outra, portanto um conceito comparativo e por isso relativo. É esta relatividade que constitui mesmo a essência do conceito de *valor*. [...] Um *valor absoluto, incomparável, incondicionado*, tal como deve ser a *dignidade* [do homem, em referência a Kant], é, por isso, como muitas coisas na filosofia, uma tarefa posta por palavras para um pensamento que não se pode sequer pensar [...]. (Schopenhauer, 2001a, p. 83)

Uma vez que se concorde que pessimismo e otimismo sejam *valorações*, decorre imediatamente que um pessimismo ou um otimismo *não podem* ser metafísicos em sentido forte em uma filosofia como a de Schopenhauer. Para tanto, ele precisaria oferecer um Mal no mínimo transcendental, mas não será todo mal *empírico e material*, relativo à luta entre indivíduos? O trecho acima oferece duas contribuições: primeiro, que não há semelhante critério absoluto para julgar a existência; segundo, que tal valor, sendo uma questão posta dogmaticamente por palavras, palavras que buscam se referir ao impensável, a algo que não é de modo algum objeto de uma experiência possível, *não* requer, para ser refutado, um valor contrário. Esta última é uma meditação *fundamental* sobre o que diz o fim da citação. Uma metafísica “otimista” é aquela dogmática que produz uma entidade sobrenatural — o Bem —, predominantemente personificada e divinizada. O assim chamado “pessimismo” de Schopenhauer *não opõe a essa entidade um valor contrário hipostasiado*, de maneira que, se fosse “metafísico” em sentido estrito, seria sem objeto, o que é absurdo, e, portanto, pura-

¹⁰ Os discípulos diretos pertenceriam à chamada “Escola em sentido estrito”, incluindo Frauenstädt e o já citado Becker. Mais sobre isso pode ser encontrado em outros trabalhos de Fazio (2007; 2009; 2018). Cabe observar que há pontuais exceções para essa apreciação, muito embora a adoção do adjetivo “pessimista” não signifique propriamente o mesmo que “interpretar em chave pessimista”.

mente abstrato, igualmente vazio, de nada lhe servindo exemplos empíricos para sua justificação, expediente utilizado, ao contrário, pelos “dogmáticos”. Dizer que a Vontade é má *em si* é como buscar a todo custo um sujeito para um predicado que se considera real “em si”. Dito brevemente, a metafísica imanente julga as aparências enquanto aparências, não autorizando, todavia, a postulação de um mal em si, pois o mal é nele mesmo relativo a nós enquanto seres mundanos. Aqueles que tomam partido do “ótimo” dizem coisas vazias de conteúdo na medida em que não haveria bem positivo na existência — i.e. total satisfação e ausência de esforço —, não cabendo à filosofia *crítica* opor-lhe um pessimismo sob a forma positiva de uma doutrina, tampouco oferecer paliativos otimistas, mas sim, simplesmente *desmascarar-lhes* a vacuidade do conteúdo — este seria, conforme a expressão de Malter, um pessimismo *crítico*.

Por isso, a filosofia de Schopenhauer pode, com razão, ser dita “pessimista” apenas se se entende “pessimismo” como um conceito crítico, e isso desde um duplo ponto de vista formal: 1. [...] como uma maneira de entender o mundo empírico dado, [...] *uma* das maneiras pelas quais a razão reflexiva se volta para a experiência da dor. 2. O conceito de “pessimismo” diz a maneira *exata* de conceituar racionalmente essa experiência, [ao passo que eudemonismo e otimismo] se referem à maneira falsa de conceituar racionalmente a existência da dor. Pessimismo, por isso, é um conceito de valor: ele fala da compreensão exata ou falsa da experiência dada concretamente ao homem. [...] *mas essa faticidade [da dor] é possível somente se vige o princípio de razão suficiente*. (Malter, 2009, p. 625; grifo meu)

Enfim, a refutação do otimismo metafísico não haverá de deixar senão um lugar vazio, e é desse vazio que nos conta a filosofia de Schopenhauer, bem como do esforço diário da vontade afirmada em preenchê-lo — esforço vão. A frequentemente constatada precariedade da existência mundana levou inúmeros pensadores a buscar um ponto de apoio que a redimisse, e o que faz Schopenhauer é apenas tirá-lo, des-iludindo-nos. Nesse sentido, Malter prossegue dizendo que a culpabilidade da existência e sua nulidade a ser superada também devem ser compreendidas à luz do princípio de razão, de maneira que o “pessimismo”, escreve ele entre as devidas aspas, “só concerne ao ser que se encontra submetido ao domínio do princípio de razão e lhe confere seu valor negativo” (p. 626).¹¹ Não se nega que, conforme dito acima, o problema do valor se converte no problema mais amplo do niilismo, mas antes se lhe aponta o âmbito próprio de alcance, que não atinge o ser-em-si como tal, exceto seu modo de aparição no intelecto. É sobre a relação vigente entre aquilo que aparece ao sujeito e esse sujeito mesmo que se atribui valor, na medida em que atende ou contraria seu interesse, aqui negativo como positivo no otimismo, sendo o pessimismo não uma doutrina, mas uma *atitude* — nas palavras de Malter (p. 627), o pessimismo é “crítica do eudemonismo, [...] crítica do otimismo que flui da teodiceia [...] como conduta de vida que assume o valor de um corretivo” e “a atitude genuinamente *filosófica* nos conflitos da existência temporal”. Embora não devamos nos ocupar do niilismo no presente trabalho, a questão do valor se faz pertinente na medida em que, com a relatividade dos valores, nega-se a dignidade de *tudo* o que há, não apenas da vida, do mundo, mas inclusive do homem e sua *liberdade*, bastião da filosofia moderna. O conhecimento mesmo tem um valor instrumental, ao passo que a liberdade, nela mesma, produz indiferentemente o mal

¹¹ Eu mesmo sugeri outra compreensão da culpabilidade (Moraes, 2017a, p. 369), à qual tornarei a me referir. Por ora, cabe observar que não há conflito com a posição de Malter aqui expressa, mas complementaridade, pois minha sugestão não parte da compreensão da causa e em que esta reside — a saber: que a existência fática e seus males decorrem do próprio querer —, mas no caráter ontológico da possibilidade de afirmação ou negação da Vontade — a possibilidade de ser ou não ser em geral.

e o bem no mundo, pois não se vê, assim como o conhecimento, previamente orientada para um ou outro.

A absoluta liberdade de ser que caracteriza *todos* os fenômenos da Vontade não traz consigo dignidade alguma, pois *toda* dignidade é uma atribuição de valor *a posteriori* como fruto do orgulho da espécie, o pilar central do otimismo metafísico, seja sob sua forma teológica, seja sob sua forma laica na qual persiste. Isso remete diretamente ao erro fundamental das filosofias que elegeram como princípio originário, em lugar da vontade irracional, o intelecto e, por extensão, a alma racional.

Os filósofos anteriores a Kant, com poucas exceções, abordaram do lado invertido a explanação do processo de nosso conhecimento. A saber, partiram de uma assim chamada alma, uma entidade [*Wesen*] cuja natureza íntima e função própria consistiria no pensar e, em verdade, particularmente no pensar abstrato com meros conceitos [...] [Mas, pelo contrário], no processo de conhecimento, o último produto dele, o pensamento abstrato, converteu-se no primeiro e originário, e dessa forma, como disse, aborda-se a coisa do lado invertido. — [...] segundo a minha exposição, o intelecto brota do organismo e por isso da vontade, portanto, sem esta não poderia existir [...]. (Schopenhauer, 2015b, 22, p. 334-335)

Portanto, possuir uma “alma racional” em nada garante a distinção *essencial* do homem com relação a todo o resto, não se podendo, portanto, fundamentar nessa abstração ou nesse acidente qualquer dignidade. O que distingue a espécie humana, por inteligente que seja, é tão somente uma diferença de grau, o grau distinto de objetividade da Vontade manifesta nessa espécie, mero acidente da essência comum a toda existência, uma faculdade especial que se acrescenta à faculdade animal de conhecimento. Se esse é um mal “metafísico”, o é apenas na medida em que o ser humano se vê frustrado ao ter de admitir sua pouca monta, diante do que a irrelevância do indivíduo em relação à espécie no mundo objetivo se torna algo *secundário*, jamais primário. Enfim, o fato de *o homem* ser privado de valor em si é uma questão *especial* de metafísica, a saber, de *antropologia*. Assim, é apenas do ponto de vista da vontade afirmada no indivíduo humano (para quem faz sentido valorar) que pode ter lugar algo como a defesa ou recusa do valor da vida, ou seja, a partir de uma perspectiva sempre subjetiva acerca do mundo objetivo que se lhe mostra (Moraes, 2015).

O que Schopenhauer parece pretender é que esse “olho mau” sobre a existência converta-se em remédio para sua superação ao invés de tornar-se o veneno que aponta para a amargura ou mesmo para o suicídio. A filosofia schopenhaueriana é uma filosofia da *autosuficiência*, do “bastar-se a si mesmo”. Nesse sentido, poder-se-ia perfeitamente aplicar ao caso do “Schopenhauer pessimista” a mesmíssima ponderação que Barboza (2015, p. XVI) aplica ao do “Schopenhauer irracionalista” na apresentação de sua tradução para o MVR I, escrevendo que “identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de combate, que a própria razão fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e negação desse próprio irracional”. O pessimismo é *meio*, não um princípio. Isso vale para o uso que Schopenhauer faz da palavra “pessimismo” para se referir a religiões de espírito contrário ao otimismo, pois devemos entender as religiões como *meios* de oferecer sentido para a existência à esmagadora maioria não talhada para a filosofia, recebendo hegemonicamente, como se não bastasse, assentimento e justificativa da parte dos mais ilustres filósofos.

Deve-se ponderar que toda a finalidade de cada ser vivo é exclusivamente extrínseca: reside na conservação da espécie. Isso não mais que confirma objetivamente o problema teórico da não-dignidade da existência em geral. Em outras palavras, cada ser vivo nada mais é, *do ponto de vista objetivo*, do que mero elo na cadeia de indivíduos que se sucedem no mundo, mantendo assim a manifestação da Ideia no tempo e no espaço. Como a Vontade não tem nenhum fim determinado em si mesma — dizer o contrário significaria um

uso ilegítimo do princípio de razão, além de nos proibir de considerá-la livre —, suas manifestações não são mais do que seu perene vir à existência, sempre renovado, em nome de que, a cada vez, a Vontade se desfaz de suas aparências tão logo se veste de uma nova.¹² A “Metafísica do amor sexual” confirma no caso humano o que, nas demais espécies, se dá pelo mero instinto. Percebe-se, então, que a ilusão da paixão amorosa é um expediente intimamente ligado à generalizada ausência de fim em si mesmo, de dignidade para tudo o que existe, que engana o ser humano a respeito de seu interesse particular reconduzindo-o ao interesse da Natureza, acorrentando-o definitivamente ao mundo das aparências. *Justamente por isso não se pode dizer que haja alguma razão para existir — apenas existimos!*

Deus não precisa mais ser negado e, se o otimismo se ampara nele, cai por terra como que se se tratasse de um ídolo sobre pés de barro. Depois da *crítica da razão*, a denúncia da insubstancialidade do valor dos valores se revela como o segundo golpe que produz a morte de Deus.

A crítica de Schopenhauer ao teísmo, portanto, não é senão a aplicação da doutrina criticista do princípio de razão à afirmação segundo a qual, por meio do princípio de razão, seria atingível a causa primeira, individual e criadora do mundo [...]. A teodiceia emerge automaticamente do conceito de um deus criador, mas afunda com a crítica desse conceito. (Malter, 2009, p. 634)

Mas, afinal, havendo ou não um deus, o que nos faz supor que a vida deva ter uma finalidade e, a alma, alguma dignidade, exceto pelo que antecipadamente se atribuiu ao conceito judaico-cristão de “deus criador”? Um sentimento traçoeiro, decerto, pois tragicamente nos move a lutar por nossos projetos pessoais, produzindo toda espécie de sofrimento e frustração pelo simples fato de compreendermos as coisas equivocadamente. Não é por nossa causa que nenhuma vontade pode realizar-se, isto é, atingir o fim de seu querer, mas é *por nós* que tal fim é exigível e reiteradamente posto, de maneira que, a cada desejo, a um só tempo nos evadimos do problema e reiteramos a promessa de insucesso.

Sendo assim, que dizer de um querer impossível de satisfazer ou, mais ainda, de um não querer impotente? Esse paradoxo é formulado por Rosset (1994, p. 106) nas seguintes palavras, no encerramento de seu livro *Schopenhauer, filósofo do absurdo*: “a absurdidade última da vontade schopenhaueriana consiste em que ela é *incapaz de querer*”. Dito em outros termos: que dizer de uma vontade que não pode realizar-se plenamente como vontade? Todavia, a Vontade já não se realiza sempre como tal ao determinar-se como um caráter? Não corremos o risco de, contrariamente às ressalvas de Schopenhauer, confundir Vontade com desejo e intenção, cujos objetos são meras *representações*? São estes últimos e não aquela que de fato são frustrados. Desejo e intenção estabelecem fins ilusórios ou precários, mas

¹² Por isso se toma a Vontade como “vontade de viver”, pois assim se manifesta, não no sentido de que a vida seja o fim da Vontade. Se “toda vida é dor”, pois toda vida é individuação de uma mesma Vontade que se afirma como única e a mesma em cada um, produzindo autoimpedimento, atrito e esforço sem fim no mundo, uma filosofia que aponta para a libertação da dor é uma filosofia de libertação da vida, único meio de a Vontade retornar à paz originária de sua unidade além do princípio de razão. Dito de outro modo, o único fim legítimo da Vontade não pode ser encontrar naquilo que é finito e mundano, mas exclusivamente nela mesma. A “sabedoria de Sileno” deve ser repensada nesses termos. Como diz Malter (2009, p. 635), seria absurdo que a finalidade da vida fosse a própria vida — seu escopo é a dor. É pela experiência refletida da dor que a Vontade pode recolher-se em si mesma. Se não é para isso que a Vontade se objetiva, nem poderia sê-lo — ela somente cai por uma cegueira —, eis o que ela ganha pelo conhecimento: a possibilidade de realizar-se como liberdade no mundo. Por isso, eu emendaria o que diz Malter dizendo que não se trataria de a dor ser um escopo da existência, mas uma faticidade cuja compreensão pode abrir um significado libertador. A Vontade, *não* querendo sofrer, ao encontrar no prazer um falso paliativo, encontra o verdadeiro remédio em seu próprio ser-livre originário, pelo qual nega a vida.

como pode se ver frustrada uma Vontade em si mesma *sem meta*, um ímpeto absolutamente intransitivo?!

Há, sim, algo de *fatalidade* na existência considerada de um ponto de vista global. É *fato* que a Vontade se torne visível como matéria sob inumeráveis formas e que, sendo por inteiro em cada uma delas, avance cada uma sobre cada outra como sobre si mesma. Viver é necessariamente invadir a esfera do outro. De todo modo, semelhante diagnóstico parece apenas dizer que o mal *no mundo* recebe uma elucidação metafísica, não que “o *Mal*” ele mesmo *seja* metafísico, tenha alguma substância para além da perspectiva individual que, sabemos, encerra uma ilusão. Tal ilusão, por sua vez, é ela mesma a fonte do esforço de tudo aquilo que vive cujo bloqueio é sentido imediatamente como sofrimento, bloqueio esse também fenomenal, enraizado no princípio de individuação. Assim, é legítimo ao menos *não ser otimista* com relação àquilo que a vida tem a oferecer. Em síntese, o mal não pertence à unidade da Vontade, mas à multiplicidade dos fenômenos. Nas palavras de Debona (2016, p. 786),

A finitude de todos os fenômenos encerra a própria condição do indivíduo como prisioneiro de si mesmo e refém do egoísmo natural alheio, domínio no qual *Alles Leben ist Leiden* (toda vida é sofrimento) (cf. Schopenhauer, MVR I, §56, [2015a, p. 360]) e do qual só se pode libertar pela renúncia da vontade de vida mediante uma renúncia de si mesmo.

O problema, todavia, é pressupor como dado aquilo que resulta do pensamento crítico. Ademais, não se pode inferir o pessimismo metafísico da premissa moral — a essência é má porque tudo é dor —, nem o contrário — tudo é dor porque a essência é má¹³ Antes do seguinte: o cru diagnóstico teórico da *realidade* da vida só encontra seu sentido na possibilidade moral (e mesmo soteriológica) que abre, mas no sentido de um *indicativo*, ou motivo, jamais de uma fundamentação, que não pode ser obtida por via material (casos particulares), apenas especulativa (abstração filosófica).

O olhar pessimista sobre a dor dada faz, pois, da dor, meio de sua própria superação. Somente quem sabe, como o pessimista, interpretar a dor como sinal do não dever ser da existência individual atinge a negação da existência, que, como tal, é indubitavelmente existência de dor. (Malter, 2009, p. 634)

A doutrina do sofrimento oferece uma elucidação metafísico-cosmológica para a moral na medida em que aponta, em última instância, para o modo de ser da liberdade enquanto liberdade com relação à individualidade — esta como origem da dor e obstáculo para a compaixão —, mas não é ela mesma — a doutrina do sofrimento *no mundo* — uma fundamentação da moral, tampouco uma fundamentação metafísica — ao invés, é um dado empírico que Schopenhauer não se cansa de ilustrar por exaustivos exemplos. Como dado empírico, a dor é um eloquente fator a ser considerado pela Ética, certamente, e sempre

¹³ Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer esforça-se, sobretudo, para provar que o fundamento da moral deve ser *intuitivo*, logo, oriundo de uma experiência. Não de qualquer experiência, como de algo exterior sobre o qual se sabe, mas da experiência interna, concreta e imediata; portanto, não a partir de algo meramente imaginado, mas, sim, de um *sentimento*. Nesse caso, uma experiência do sentimento eventualmente ligada a uma intelecção que transcende o eu individual abrindo-se para todo outro. Há uma perspectiva metafísica no fundo dessa experiência, qual seja, a universalidade do sofrimento passível de conhecimento em virtude da unidade essencial da Vontade — é sempre a mesma Vontade que sofre —, mas o fundamento da moral não é ele mesmo metafísico — é sensível. Por sua vez, a compaixão não prova a universalidade do mal, até porque há diferentes graus de superação do “véu de Maia” viabilizando diferentes graus de identificação com o sofrimento alheio, que vão desde um desconforto inconsciente até a completa dissolução do eu no não-eu, passando, por exemplo, pelo arrependimento. Não obstante, pertence à natureza do “pensamento único” exigir a estrita *correspondência* entre metafísica e ética.

contra o formalismo kantiano. Similarmente ao utilitarismo, mas sem de modo algum confundir-se com ele, temos aqui a proposta de redução dos males o mais possível sem, para tanto, lançar-se mão de pressupostos acerca de um bem absoluto. De todo modo, a proposta schopenhaueriana é irreduzível a qualquer utilitarismo, pois este se apoia sempre no egoísmo natural, não na superação do egoísmo em geral.

Um promissor argumento seria apelar à afirmação de que seria preferível que este mundo não existisse e que, se existe, é por nossa culpa. “Eis enunciado o postulado fundamental de todo pessimismo metafísico: *o não ser é preferível ao ser.*” (Ciraci, 2017, p. 103) Com essas palavras, de fato, Ciraci resume a aposta mais legítima no pessimismo *metafísico*, entendido em sentido estrito. *Por que o mundo é?* O niilismo parece incontornável, sobretudo porque não existe resposta para a pergunta, exceto a admissão de sua faticidade, mas, se não é um pressuposto — na verdade, tampouco um postulado no rigor do termo —, trata-se de algo que precisa ser demonstrado. Schopenhauer, todavia, não empreende essa demonstração em particular ao dizer que a vida envolve necessariamente dor, esforço e cansaço sem meta. A demonstração se dá *não* pela imanência, nem jamais se poderia fazê-lo, mas como *implicação* do que o pessimismo *epistemológico* nos obriga a aceitar: que não se pode admitir qualquer determinação positiva com relação à coisa em si, que resta indeterminada. De imediato, como não deixa de admitir Debona (2016, p. 788), isso soa ainda como uma contraposição a Leibniz, para quem este mundo deveria existir *justamente por ser o melhor*, ou seja, trata-se de mera inversão da doutrina da harmonia preestabelecida (diferente da harmonia relativa que vimos acima em Schopenhauer) e daquela que afirma ser este o melhor entre os mundos possíveis. De todo modo, a possibilidade da não existência, em última instância, consiste em um falacioso contrafactual que, segundo o próprio Schopenhauer (1877a, p. 188), caracteriza as *religiões* pessimistas, segundo as quais “a dor e a morte não podem fazer na ordem eterna, originária e imutável das coisas, naquilo que sob cada aspecto deve ser”¹⁴ — de onde, contudo, viria esse “deve” (*sollte*)?

Fora da jurisdição do princípio de razão, este mundo não pode ser senão contingente; fora a admissão de um criador, o mundo não pode ser senão a manifestação de uma pura espontaneidade. Se o que é manifesto é uma pluralidade que não pode subsistir senão às expensas uns dos outros — verdade incontornável e lamentável por si só! —, só se pode dizer, de acordo com toda Ética digna desse nome, que melhor seria não ter de subsistir às expensas uns dos outros, produzindo dor e destruição, isto é: *melhor não ser*. “Não ser” é atualmente uma possibilidade impossível, se for cabível declarar tal oximoro... E quanto a, uma vez sendo, melhor morrer logo? Porque cada instante de vida individual é destruição de vida alheia pela posse de sua matéria. Aquele, então, que caminha para a “morte voluntária” por inanição é aquele que produz o menor mal possível, pois nele cessou, até onde vão suas forças, a luta por matéria.

À parte a dimensão especulativo-formal (abstrata) que coloca o referido contrafactual, a não existência do mundo é algo tão absurdo como a não existência do indivíduo, sendo a imutabilidade de um e outro, em seu todo, a pedra de tropeço que se pode encontrar sob o título “pessimismo moral”, que professa a incorrigibilidade do caráter com base no alheamento da vontade com relação à causalidade. Seja como for, em momento algum Schopenhauer afirma que este mundo seja na totalidade, por exemplo, destinado à destruição, tampouco que *deva* sê-lo, pois certamente sabe-o *impossível!* O mundo como aparência de uma coisa-em-si indestrutível não pode se apagar pela autonegação da Vontade em um indivíduo, mas apenas suprimido por via ainda mais misteriosa, impossível também, pois

¹⁴ Cf. Schopenhauer, 2015b, cap. 17, p. 207; 2014a, p. 262.

envolveria uma modificação no seio mesmo da Vontade em geral. Muito pelo contrário, enquanto houver Vontade — e ela é, além de imutável, indestrutível — e enquanto esta se afirmar haverá mundo. Para ele — já o vimos —, se não há uma harmonia preestabelecida, há um equilíbrio de forças e até mesmo uma “justiça eterna”, como se a toda negação correspondesse uma afirmação, uma economia de potências segundo a qual toda afirmação tem como contrapartida uma negação na mesma medida e vice-versa. “Neste mundo da aparência é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho.” (Schopenhauer, 2015a, §35, p. 212) Se este não é o melhor dos mundos possíveis, é ao menos aquele no qual cada coisa existente se afirma ao máximo sem aniquilar todo o resto, tal como se lê no polêmico texto “A inocência da Vontade”, no qual também é dito que o “erro” que se encontra à base da existência deste mundo decorre da cegueira da Vontade originária, desprovida de conhecimento (Moraes, 2017b). Aqui já se enfraquece a polaridade com Leibniz, para quem o mundo é criado de uma vez por todas para ser tal como é, mas persiste aí uma consideração mais substancial, não pelo simples fato de se reconhecer uma explícita oposição de Schopenhauer, não apenas a esse como a todos os otimismo encontrados na filosofia e na religião. A falha do otimismo é a de estar cego à realidade, não parecendo necessário lhe opor a tese contraditória — reitero —, apenas tirar-lhe a venda dos olhos — este parece ser o propósito do “realismo áspero”, produtor do diagnóstico “pessimista”. Nietzsche demonstra havê-lo compreendido bem:

A enorme bravura e sabedoria de *Kant* e de *Schopenhauer* conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *æternæ veritatis*, para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema [...]. Imaginemos uma geração a crescer com esse destemor no olhar, com esse heroico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as coisas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo [...]. (Nietzsche, 1992, §18, p. 110-111)

O diagnóstico pessimista

Como se sabe, as qualificações “otimista” e “pessimista” são contrapostas intensamente no capítulo 17 do MVR II em referência às espécies de *religião*.¹⁵ É certo que Schopenhauer dialoga elogiosamente com as religiões ditas por ele mesmo “pessimistas”, mas não terá algum significado que não o faça com relação a doutrinas filosóficas *quaisquer*? Não seria o caso de as religiões serem assim classificadas por aquilo em que se *baseiam* e *prometem*? *Toda* religião promete algo que implica uma certa atitude perante o divino, alguma espécie de beatitude, mas duas coisas não cabem à filosofia, apenas àquilo dirigido ao homem vulgar: prometer e oferecer falsos (ou fictícios) fundamentos. Filosofias otimizistas se baseiam em falsas teodiceias, a partir das quais fazem falsas promessas. No caso das filosofias otimizistas cristãs, deixam de lado o pessimismo original segundo o qual o mundo em que vivemos é resultante de uma culpa, de um erro, que tem no homem sua origem, valorizando em seu lugar como elemento soteriológico a promessa de vida herdada do judaísmo, não a recusa da vida ensinada por Jesus. Vale arriscar que as religiões estão para a opinião como a autêntica filosofia está para a verdade — por isso mesmo não é legítima uma filosofia otimista, pois o otimismo é infundado (seja metafísica, seja empiricamente) e em desacordo com a

¹⁵ V. p. ex. o verbete sobre o pessimismo em Cartwright (2005, p. 124-126).

verdade legada pela crítica da razão, ferindo seus limites. Por sua vez, à verdade não cabe atribuir valor — ela mesma é seu próprio valor —, ao passo que as religiões, enquanto opiniões, recebem da verdade o seu valor. Como filósofo, Schopenhauer *julga* as religiões à luz da verdade, por isso aplicando a algumas o epíteto “pessimista”, não a sua filosofia *ou a qualquer outra*, senão “analogicamente”, ao passo que a qualificação inversa pesa como denúncia de uma fé disfarçada. Desta feita, opiniões más sobre a existência, a desvalorização pessimista, têm a verdade a seu favor. A filosofia que não decai no interesse vulgar simplesmente paira *acima* dos valores, para além do bem e do mal. Nesse sentido, a filosofia só pode apontar para *possibilidades*, não lhe cabendo prometer ou garantir promessas.

Todo o exposto aqui merece uma síntese, isto é, um “pessimismo” cujo qualificativo possa ser aplicado ao conjunto das perspectivas. Esse qualificativo pode ser encontrado no texto de Wicks: *pessimismo antropomórfico*.¹⁶ Cabe de imediato chamar a atenção do leitor para a irredutibilidade desse pessimismo antropomórfico ao antropológico — este concernente à *natureza humana* em particular —, do mesmo modo que, por “antropomórfico”, não se deve entender a concepção segundo a qual o homem é o centro do mundo (antropocentrismo). Como vimos e é bem sabido, o ser humano não é essencialmente “melhor” do que nada no universo; sua *relativa* perfeição diz respeito tão somente ao fato de nele, mediante a aquisição da autoconsciência, tornar-se possível o conhecimento da Vontade por ela mesma como indivíduo. Logo, antropomórfico remete à tese *crítica* segundo a qual o mundo é representação do intelecto humano, assumindo suas configurações, assim como esse mesmo mundo é tomado como Vontade segundo analogia com a experiência interna do querer humano. Em suma, antropomórfico é o mundo conformado segundo o princípio de razão, não aquele que tem o homem como finalidade da Criação. Schopenhauer, todavia, disputa na arena do otimismo fundado no teísmo antropomórfico (*e antropocêntrico*). Nesse sentido, não se trata apenas de dizer que o pessimismo diga respeito exclusivamente ao mundo humano ou ao que lhe concerne. Trata-se de dizer que o “péssimo” pertence ao modo *como* o mundo é objetivamente dado, segundo o princípio de razão, ao sujeito humano que conhece, cujo conhecimento é imbuído de valores, interesses, expectativas etc. O mundo como um todo, todos os seus possíveis atributos inclusos, recebe do *homem* sua *aparência* refletida — *não seu valor intrínseco, como no antropocentrismo* —, sendo o que é por ele e para ele, bem como *nele*, no intelecto que representa, na vontade que quer. Para Wicks (2017), com grifos meus,

Isso marca a origem do afamado pessimismo de Schopenhauer: ele afirma que, enquanto indivíduos, somos os desafortunados produtos de *nossa própria criação epistemológica* e que, *no mundo de aparências que estruturamos*, estamos destinados a lutar com outros indivíduos e a querer mais do que um dia possamos obter. Na visão de Schopenhauer, o mundo cotidiano é essencialmente violento e frustrante; é um mundo que nunca se resolverá em uma condição de maior tranquilidade *enquanto nossa consciência permanecer no nível de aplicação do princípio de razão suficiente e sua quádruplice raiz*.

¹⁶ V. tb. Malter, 2009, p. 633: “a hipótese de uma origem do mundo individual, racional e dotada de vontade [é] concebida em analogia com o homem”. Acrescento, por sua vez, de acordo com Wicks, que o sofrimento no mundo também é concebido e mesmo sentido em analogia com o homem, sendo expressão da vontade no homem. Nas palavras de Wicks (2017), relativamente ao modo objetivo de consideração: “É o ser humano que, em seu grande esforço para tudo conhecer, objetiva uma aparência para si que envolve a fragmentação da Vontade e sua ruptura em uma compreensiva gama de indivíduos”. Conforme já dissera Kant — que criamos as leis da natureza —, Schopenhauer — prossegue Wicks — insiste que “nós criamos o violento estado de natureza”, já que essa individuação que impomos às coisas violenta a si mesma.

[...] a violência que uma pessoa experimenta é proporcional ao grau de individuação e objetivação de sua consciência. Sua visão é a de que com menor individuação e objetivação há menos conflito, menos dor e mais paz.

A visão pessimista de Schopenhauer sobre o mundo pode ser tomada como sendo fundada na distinção sujeito-objeto, i.e., na raiz geral do princípio de razão suficiente.

Assim, uma vez mais: a culpa é nossa, inteiramente nossa. Aqui, como nunca, parece valer a alegoria do Pecado Original, estimada por Schopenhauer como aquilo que há de *valor* no Antigo Testamento: o primeiro homem, ao adquirir o conhecimento, tornou-se culpado pela dor sem fim, pelo suor e pelo cansaço de *toda* a Natureza em luta pela conservação em um mundo cuja felicidade, satisfação, ingenuidade, pureza, paz e imortalidade estariam desde então e para sempre perdidas, a não ser — emendará o Novo Testamento — pela decidida e livre negação desse pecado que é o querer viver, a correção do erro inato cravado em cada coração mediante a qual a Vontade retorna à paz originária e eterna de sua liberdade essencial.

A visão metafísica, na medida em que o permitem os limites epistemológicos e o exige a possibilidade moral em vista do triste quadro antropológico, sendo imanente, é marcada por um caráter *a posteriori*. Cabe aqui, como nunca, elucidar que o pessimismo crítico, de alcance transcendental, é um *diagnóstico*. Um “diagnóstico” significa um conhecimento mediado por *sintomas*, ou seja, pelas manifestações de algo que se pretende conhecer. Assim, é por intermédio da configuração antropomórfica do mundo, cujos sintomas são os *únicos* disponíveis, que se elabora o diagnóstico que, como tal, não apenas descreve o sintoma, mas busca identificar *de que* o sintoma é sintoma, qual a “doença” a ser tratada, e a resposta é: o erro da insistência no querer viver a todo custo sem promessa de saldo positivo. Assim, o “pessimismo pragmático” (Debona, 2016), se assim se quiser chamá-lo, tem o seu lugar, amparado pela retórica do péssimo, a “lógica do pior”, lembrando a expressão de Clément Rosset. De todo modo, esse remédio supera a valoração otimista ou pessimista, resolvendo-se no que o próprio Schopenhauer disse em sua obra magna. O realismo áspero — atitude correta perante as aparências, irredutível em si mesmo a todo pessimismo.

Referências bibliográficas

- Barboza, J. (2015). “Um livro que embriaga.” In: Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*: tomo I. São Paulo: UNESP, pp. XIII-XXIV.
- Cacciola, M. L. M. e O. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP.
- Cartwright, D. E. (2005). *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Lanham (Maryland): Scarecrow.
- Ciraci, F. (2017). “Metafisiche del nulla: Schopenhauer, i suoi discepoli e l'inconsistenza del mondo”, *Consecutio Rerum: rivista critica della postmodernità*. Roma, v. I, n. 2, pp. 99-114. Disponível em: < <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2017/04/ciraci.pdf> >. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Debona, V. (2016). “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático”, *Kriterion*, v. 57, n. 135, pp. 781-802. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n135/0100-512X-kr-57-135-0781.pdf> >. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Fazio, D. M. (2007). “La ‘scuola’ di Schopenhauer: per la storia di un concetto.” In: Ciraci, F.; Fazio, D. M.; Pedrocchi, F. (Org.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 35-76.
- Fazio, D. M. (2009). “La scuola di Schopenhauer: i contesti.” In: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Org.). *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 13-212.
- Fazio, D. M. (2014). “La controversia sul pessimismo.” In: Eco, U.; Fedriga, R. (Org.). *Storia della Filosofia: 3 — Ottocento e Novecento*. Roma: Laterza, pp. 94-98.

- Fazio, D. M. (2018). “La scuola di Schopenhauer attraverso il carteggio con i discepoli.” In: Schopenhauer, A. *Carteggio con i discepoli*. Ed. Trad. Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 1-137.
- Japiassú, H.; Marcondes, D. (1996). “Otimismo/pessimismo.” In: Japiassú, H.; Marcondes, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: J. Zahar, pp. 203-204.
- Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: M. Fontes.
- Lindner, E. O. (2009) “La filosofía tedesca all’estero.” (Tradução anotada do artigo de John Oxenford, “Iconoclasm in German philosophy”). In: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Org.). *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 263-289.
- Malter, R. (2009) “Il pessimismo: un concetto critico.” In: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Org.). *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 624-635.
- Moraes, D. (2011). *Liberdade e negação da vontade: análise do ser-livre como representação e na angústia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Moraes, D. (2015). “Mefistófeles e o mundo como vontade: os tipos afirmador e negador, otimista e pessimista, no *Fausto*, de Goethe”. In: Carvalho, M., Danowski, D., Salviano, J. O. S. (Org.). *Temas de Filosofia*. São Paulo: ANPOF, p. 160-175. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Temas_de_Filosofia.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Moraes, D. (2017a). “O pessimismo moral schopenhaueriano: origem, significado e alcance”. *Ethic@: revista internacional de filosofia moral*, v.16, n. 2, nov. 2017a, p. 347-374. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n2p347>>. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Moraes, D. (2017b). “A inocência da Vontade.” In: Correia, A.; Debona, V.; Tassinari, R. (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, pp. 276-287. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/CAPAS_2017/hegelschopenhauer-FINAL.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Moraes, D. (2018). “Considerações preliminares sobre o modo de ser da ideia na metafísica de Schopenhauer”. *Problemata: revista internacional de filosofia*, v. 9, n. 1, p. 267-302. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/38727>>. Acesso em: 25 ago. 2018.
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rosset, C. (1994). *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. 2. ed. Paris: PUF.
- Schopenhauer, A. (1877a). *Sämtliche Werke*. V. III. Ed. Julius Frauenstaedt. Leipzig: Brockhaus.
- Schopenhauer, A. (1877b). *Sämtliche Werke*. Vol. IV. Ed. Julius Frauenstaedt. Leipzig: Brockhaus.
- Schopenhauer, A. (2001a). *Sobre o fundamento da moral*. Pref. Alain Roger. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: M. Fontes.
- Schopenhauer, A. (2001b). *Schopenhauer im Kontext*: Werkausgabe I. Berlin: Karsten Worm — InfoSoftWare, 1 CD-ROM.
- Schopenhauer, A. (2014a). *O mundo como vontade e representação*: tomo II — complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, v. 1.
- Schopenhauer, A. (2014b). *O mundo como vontade e representação*: tomo II — complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, v. 2.
- Schopenhauer, A. (2015a). *O mundo como vontade e como representação*: tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (2015b). *O mundo como vontade e como representação*: tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (2018). *Carteggio con i discepoli*. Ed. Trad. Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Wicks, R. “Arthur Schopenhauer.” In: Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2017 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

Tempo e filosofia na *Fenomenologia do espírito* de Hegel

Time and Philosophy in
Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Pós-doutorando USP

RESUMO

Nesse texto, pretendemos indicar uma via alternativa para a leitura e compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em relação à leitura antropológico-existencial de Alexandre Kojève e Jean Hyppolite, concordamos com Adorno que a *Fenomenologia* não é uma história arquetípica do humano em direção ao filósofo, nem trata da passagem de uma consciência comum não filosófica à consciência-de-si filosófica. O objeto dela seria a própria filosofia. Mas não a filosofia em geral e sim a filosofia tal como o idealismo alemão a concebe.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Hegel; Kant;
Dialética transcendental; Religião.

ABSTRACT

We want to indicate, in this text, an alternative way of reading and understanding the Hegel's *Phenomenology of spirit*. With regard to anthropological-existential reading by Alexandre Kojève and Jean Hyppolite, we agree with Adorno that *Phenomenology* is not an archetypal history of the human towards the philosopher, nor does it deal with the passage from a common non-philosophical consciousness to the philosophical consciousness itself. Phenomenology's object would be philosophy itself. Not philosophy in general, but philosophy as German idealism conceives it.

KEY WORDS

Phenomenology; Hegel; Kant;
Transcendental Dialectic; Religion.

Para Jean Hyppolite¹ e Alexandre Kojève, a *Fenomenologia do espírito* é uma descrição fenomenológica da experiência humana. Assim pensada, a *Fenomenologia* se propõe, ao mesmo tempo, a descrever o trajeto da consciência natural e a empreender a passagem dessa última em direção à consciência-de-si. O que significa isso? A *Fenomenologia*, dessa forma, teria como objeto a experiência humana em sua dupla acepção, ou seja, como um acúmulo de atitudes existenciais típicas que se cristalizariam em verdades atemporais, mas também como uma caracterização histórica de um trajeto do espírito que caberia ao filósofo tornar um axioma. Seria preciso diferenciar então a consciência (natural, imediata, senso comum, etc.) da consciência-de-si (mediadora e filosófica por excelência). A primeira viveria as transformações e rupturas (apresentadas nos diversos momentos históricos na *Fenomenologia*) de forma insciente e desarticulada, enquanto a segunda, depois de uma detida análise dessas transformações, se incumbiria de acrescentar as articulações dialéticas àquelas transformações. A *Fenomenologia* seria uma história reflexiva da humanidade, uma antropologia de um tipo especial, ou seja, que vê o filósofo como a expressão mais exata do que há de humano.

Entender essa obra capital de Hegel, dessa forma, exigiria entender justamente essas articulações e perceber a grande continuidade que existe nesse emaranhado de rupturas que a consciência natural vivencia como sua totalidade. Mas quem vê essa continuidade? A consciência-de-si que consegue escapar do aspecto subjetivo-fenomenológico em direção a uma totalização filosófico-científica. A consciência natural se expressaria no para-ele (*fürs*) do apenas vivido, enquanto a consciência filosófica se expressaria no para-nós (*für uns*) em termos do em-si (*an sich*). Nessa leitura, o saber absoluto seria a dissolução (ou a transformação como diz Hyppolite) da consciência e da consciência-de-si.

Mas essa leitura impõe dificuldades. Pois, nas palavras de Kojève, “desgraçadamente, Hegel omite frequentemente a fórmula sacramental, e os limites entre a descrição para-ele (*fürs*) e as análises para-nós não são sempre fáceis de estabelecer” (Kojève, 2002, p. 577). Seria mais fácil, segundo Kojève, se cada descrição *für es* fosse precedida, cito, “de uma introdução, onde Hegel indicasse o lugar que o elemento constitutivo ou a etapa histórica em questão ocupam na integralidade simultânea e consecutiva da existência humana, sendo seguida ainda de uma espécie de conclusão onde ele evidenciasse o porque e o como ‘verdadeiro’ da transformação do elemento

¹ Quanto a Jean Hyppolite, temos de notar que ele enfatiza a relação da *Fenomenologia do espírito* com a obra de Kant, mas ele faz isso tendo um fundo de passagens de figuras entre si como arquétipos humanos. Dessa forma, esse sujeito ideal tem a meta em si mesmo, ou seja, “são vontades superadas querer o poder ou riqueza, aspirar ao céu como a uma verdade além da certeza que o espírito tem de si mesmo; o sujeito só poder querer a si mesmo na certeza de si. Esta certeza de si é ao mesmo tempo sua verdade.” (Hyppolite, 2003. p. 496)

ou da etapa considerada resultando assim nisso ou naquilo (por meio de uma supressão dialética)” (*Ibid.*).

Essa forma de ler a *Fenomenologia*, em especial, e de compreender Hegel de forma mais geral, foi tida como problemática. Em que sentido? Essa leitura antropológico-existencial acredita ser possível se colocar de fora do ponto de vista da *Fenomenologia*, ou seja, acredita poder partir da mera consciência natural (ponto de vista não filosófico por excelência) e atingir, por meio de um tortuoso caminho descritivo-argumentativo-reflexivo, a consciência-de-si (ponto de vista filosófico). Como sabemos, a leitura estrutural, entendida, ou como compreensão de fundo da filosofia ou como método de abordagem da filosofia, nos veda essa confiança. Uma filosofia é sempre uma linguagem particular, ou seja, cada filosofia constitui um campo de significação próprio que não se deixa apreender de fora, a partir de questões gerais. Como, por exemplo, o que é o homem ou qual o sentido da história. Não se quer dizer que essas questões não encontrem respostas na filosofia, mas apenas que essas respostas só são significativas em vista da experiência de leitura e convivência com os textos, os termos e a problematização de cada filósofo. Em outros termos, só é possível colocar questões a um sistema filosófico partindo da imersão em seu universo significativo.

Mas quando se trata de Hegel, mesmo essa estratégia imersiva encontra dificuldades. Nas palavras de Adorno, “no terreno da grande filosofia, Hegel é sem dúvida o único diante do qual por vezes literalmente não se sabe, e não se pode decidir conclusivamente, do que ele está falando, o único diante de quem a própria possibilidade dessa decisão não é garantida” (Adorno, 2013, p. 176). Essa característica apontada por Adorno é um aspecto central para a compreensão ou, pelo menos, para a tentativa de compreensão, da *Fenomenologia do espírito*. Nesse sentido, os capítulos VII e VIII dessa obra têm em vista indicar, mesmo de forma bem truncada, não em relação à obra de Hegel, mas em relação à *Fenomenologia do espírito*, a relação entre figuração, consciência-de-si e saber absoluto.

Mas antes de nos aventurarmos na interpretação desses capítulos e tentar iluminar, mesmo que de forma precária, o assunto da *Fenomenologia* de Hegel, seria interessante acompanhar as observações que Adorno faz da obra de Hegel em seu *Três estudos sobre Hegel*.

Para Adorno, cito, “se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar”, ou seja, “expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo” (*Ibid.*, 190). Nesse sentido, a famosa expressão, *sobre o que não se pode falar, deve se calar*, é antifilosófica por excelência. Adorno não quer dizer com isso que seria possível generalizar para todas as filosofias os “objetos” ou assuntos indizíveis. Mas apenas que a expressão filosófica e, em especial, a expressão da filosofia hegeliana, se coloca num limite da linguagem.

A linguagem de Hegel, e isso vale *a fortiori* em relação à *Fenomenologia*, se mostra sempre insatisfeita consigo mesma. O que isso quer dizer? O sentido, o objeto ou o assunto parecem sempre escapar e exigir uma nova formulação que nunca os apreende completamente. Se até o capítulo VI da *Fenomenologia* isso se mostra por vezes numa mudança gradual de sentido de alguns termos, como reflexão ou razão, por exemplo, no capítulo VII, intitulado *religião*, essa inadequação entre sentido e expressão é mais aguda e impressionante, ou seja, não apenas as mesmas palavras e expressões mudam de sentido, como elas lutam e se batem entre si.

Nas palavras de Adorno, “Ao invés de se deixar levar em toda parte pelo jargão filosófico conhecido, como alguém que despreza a palavra inteiramente articulada da linguagem da cultura como se fosse algo dado de antemão e mecânico, ele [Hegel] desafiou paradoxalmente o princípio da fixação sem o qual não há nenhum princípio linguístico. Do mesmo modo como se fala hoje em dia de antimatéria, também os textos de Hegel são antitextos.” (*Ibid.*, p. 211). Frente a essa constatação, seria então impossível ler a *Fenomenologia* ou a obra de Hegel? O que Adorno tem em mente com essa observação é justamente o contrário. A obra de Hegel se coloca numa posição de atualidade que não foi superada, mesmo que tenha sido continuada em alguma medida, mas nunca por aqueles que quiseram reduzi-la a teses e a afirmações isoladas, ou seja, nas palavras, de Adorno, “o caráter do indeciso é associado a essa filosofia, em concordância com a doutrina de que o verdadeiro não deveria ser apreendido em nenhuma tese particular, em nenhuma expressão positiva limitada” (*Ibid.*, p. 178).

A *Fenomenologia* não é uma obra impossível de ser lida, mas as dificuldades dessa empresa são muito grandes. Mas por quê? Ela aborda ou parece abordar, pelo menos, uma gama enorme de assuntos. Problemas de teoria do conhecimento, história natural, história social, mitológica, questões quanto ao dever moral, sem que se possa estabelecer com segurança o que é meio e o que é fim, o que é alegórico e qual é o “verdadeiro” assunto. De forma que, nas palavras de Adorno, “uma crítica aos detalhes, segundo Hegel, permaneceria parcial, perderia o todo que, justamente, seria capaz de levar essa própria crítica em conta. Mas, de modo inverso, criticar o todo enquanto todo seria abstrato, ‘não mediado’ e deixaria de lado o motivo principal da filosofia de Hegel: que ela não se deixa destilar em nenhuma ‘máxima’, em nenhum princípio universal, e que só se estabelece como totalidade no nexos concreto de todos os seus momentos” (*Ibid.*, p. 72). Não é um mero jogo de palavras. Mas a dificuldade é aguda, pois em Hegel, cito, “nada pode ser compreendido isoladamente, mas apenas no todo, com a dificuldade de que o todo em compensação possui sua vida somente nos momentos singulares” (*Ibid.*, p. 178).

A dialética hegeliana é uma contradição controlada. Mas o que significa isso? Ela adquire sentido e força justamente enquanto *Aufhebung* (supressão que preserva

e mesmo eleva) das oposições da filosofia. Nesse sentido, ela é tão mais rica enquanto não pode ser definida pelas chaves tradicionais. A filosofia hegeliana é realista e idealista, universal e singular, negadora e afirmadora, mas sem fundir completamente um e outro aspecto, como se fosse uma espécie de espírito que se parece com um sistema digestivo que nunca dá conta do que ingere.

Mas todas essas formas com que nós tentamos nos aproximar da *Fenomenologia* nos expõe ao maior dos riscos interpretativos de quem tenta compreender Hegel, ou seja, de generalizar e tentar definir Hegel por fórmulas abstratas.

Mas talvez possamos por fim encontrar uma porta que não seja externa, mas que seja determinável em alguma medida. Apesar da incrível diversidade de assuntos, podemos estabelecer com Adorno que o objetivo da filosofia hegeliana é “a crítica filosófica da filosofia, tão racional quanto ela mesma.” (Adorno, 2013, p. 221). Por isso, esse discurso, cito, “se rebela contra o si endurecido da linguagem e acaba por bater a cabeça contra a própria linguagem” (*Ibid.*, p. 213).

Dessa forma, a temporalidade em Hegel deve ser entendida, antes de mais nada, em relação à própria filosofia (como ficará claro no capítulo VIII da *Fenomenologia*). Nesse sentido, afirma Adorno, Hegel “em muitas coisas é um Kant que chegou à consciência-de-si” (*Ibid.*, p. 73). Temos então uma pista a seguir. Ter a filosofia como tema não é uma generalização em relação à filosofia, mas uma crítica filosófica de uma filosofia determinada. Assim, nas palavras de Adorno, “Hegel era indiscutivelmente um filósofo transcendental analítico, do mesmo modo que Kant. Poder-se-ia mostrar até nos detalhes que ele, como crítico de Kant, tentou justificar as intenções deste indo além da *Crítica da razão pura*, assim como a *Doutrina da ciência* de Fichte já havia forçado o conceito kantiano de ‘puro’. As categorias hegelianas, principalmente a de Espírito, caem no domínio do constituinte transcendental” (*Ibid.*, p. 92). Kant era a matéria prima de Fichte, Schelling e Hegel. Nesse sentido, a obra de Hegel é a realização de uma tarefa coletiva, pois, cito Adorno, “não apenas a filosofia fichtiana é o acabamento da filosofia kantiana, tal como o próprio Fichte sempre reiterou, mas Hegel chega a dizer que, ‘para além destas e de Schelling, não há filosofia’” (*Ibid.*, p. 82).

Mas uma clivagem se faz necessária. A forma como Hegel acredita continuar Kant é mais escarpada e, por assim dizer, “belicosa” em relação à Kant do que as atitudes de Fichte e de Schelling em relação ao autor da crítica. Mas na verdade esse aspecto conceitualmente “violento” (que não é uma violência social, nem pessoal ou dirigida à pessoa de Kant) se dá em relação a um Kant suprasumido e nunca em relação ao próprio Kant. Por isso, quando Adorno afirma que “os polos opostos por Kant uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados em conjunto pela reflexão, de modo tal que nenhuma dessas determinações subsiste como um termo

único” (*Ibid.*, p. 79), ele na verdade desconsidera com Hegel que essas dicotomias em Kant (excetuando em algum sentido coisa-em-si e fenômeno) são tornadas compatíveis, mesmo que não se dissolvam umas nas outras.

Por isso, o mais correto é afirmar com Adorno que para o idealismo hegeliano “a razão se torna crítica da razão em um sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus movimentos estáticos.” (*Ibid.*). Assim o que vale para o discurso de Hegel já era o motivo para sua origem, ou seja, esse enrijecimento das afirmações em relação ao seu sentido pretendido (que obriga o discurso de Hegel a se repetir e se diferenciar em relação a si mesmo) já estava presente em Kant, mas não para o próprio Kant. Nas palavras de Adorno, “o sujeito transcendental, que demoliu todo fetiche, se torna ele próprio um fetiche, e foi isso que a filosofia desde Fichte não percebeu.” (*Ibid.*, p. 88).

Numa leitura que segue até um certo ponto a compreensão de Adorno (até que ponto nós o seguimos se esclarecerá mais à frente), nos parece mais fácil dizer o que não é possível afirmar sobre Hegel do que afirmar algo sobre ele.

Nesse sentido, não é apenas aquele existencialismo político (como o de Kojève), tão pouco o existencialismo-político-cristão de Hyppolite, que se equivocam. Enquanto um existencialismo apolítico, a leitura de Heidegger também não se sustenta. Mas em que sentido? A obra de Hegel não se presta, segundo Adorno, a uma estruturação do Ser do ente como uma espécie de verdade que se colocaria como uma matriz profunda de todo verdadeiro particular.

Nas palavras de Adorno, “Hegel ouviu a invocação do Ser em sua rigidez obsessiva como uma matraca contínua da roda de oração. Ele sabia algo que foi deturpado e se perdeu, apesar de todo discurso atual do concreto e apesar da magia do concreto indeterminado que não tem outro conteúdo a não ser a sua própria aura: que a filosofia não pode procurar seu objeto nos conceitos universais supremos, que se envergonham então da própria universalidade conceitual, em razão de sua eternidade e atemporalidade” (*Ibid.*, p. 112).

Essa última afirmação, contudo, não se limita a um problema de interpretação de Hegel, mesmo que tenha valor em relação a essa interpretação. Como assim? O Ser não é o objeto da filosofia hegeliana. O objeto da filosofia hegeliana, para Adorno, é a contradição, ou seja, se ele é uma superação de Kant que parte de Kant, as antinomias kantianas são sua origem e seu conteúdo. Claro, não se trata de concordar com a solução kantiana e menos ainda de se conformar com sua rejeição.

A questão tem implicações mais agudas em relação ao conhecimento de forma geral. Nesse sentido, segundo Adorno, “o pensamento de Hegel se mantém no seu conjunto em relação oblíqua com o programa de aceitação imediata do assim chamado dado como base fixa do conhecimento” (Adorno, 2013, p. 135). Nesse sentido, a crítica à metafísica feita pelo positivismo deve receber tão pouca credibilidade

quanto a afirmação de uma metafísica da finitude como base do conhecimento. Nem um extremo, nem outro, ou seja, “o sistema não quer ser pré-concebido abstratamente, não quer ser um esquema que a tudo engloba, e sim o centro de força latente que atua nos momentos singulares” (*Ibid.*, p. 137).

Em termos de conhecimento, a crença ingênua de que a experiência é algo dado, irrefutável e que poderia ser a base segura para a ciência não encontra nenhum apoio em Hegel (nem em Descartes ou em Kant e menos ainda em Popper). Não há acesso imediato à experiência, ela não é algo que “exista” imediatamente como algo purificado do pensar em relação a ela (o experimento científico não é algo natural, ele constitui o dado antes de se conformar a ele). O pensar constitui a possibilidade da experiência mesmo a mais singela. Assim, para Hegel, nas palavras de Adorno, “não há nada entre o céu e a terra que não seja ‘mediado’, nada que, por conseguinte, mesmo determinado como existência simples, não contenha reflexão, um momento espiritual: ‘a imediatez é ela própria essencialmente mediada’” (*Ibid.*, p. 138).

Voltemos, contudo, à interpretação de Hegel. À luz dessa compreensão, nas palavras de Adorno, “a tentativa de derivar a filosofia hegeliana da experiência parece condenada pelo veredicto que sua filosofia pronuncia ao elevar o criticismo kantiano ao extremo.” (*Ibid.*, p. 140). Mas essa recusa de se adequar, seja ao empirismo, seja a um idealismo abstrato, Hegel compartilha com o movimento total dos sistemas pós-kantianos na Alemanha. Esse movimento era mais coletivo do que individualizado, já que Fichte e Schelling, em particular, “não se ligavam nem a um ou a outro sistema, nem eram inteiramente articulados por um único indivíduo” (*Ibid.*, p. 142).

Assim, a afirmação nietzschiana, que uma filosofia é antes de tudo uma confissão pessoal de seu autor, não poderia estar mais distante da verdade filosófica. Nas palavras de Adorno, “a simples pessoa empírica daquele que pensa permanece aquém do poder e da objetividade do pensamento pensado, seja qual for esse pensamento, também a pretensão de verdade de um pensamento não é a cópia adequada daquele que pensa, nem a mísera repetição daquilo que ele é, independente disso” (*Ibid.*, p. 129). Os conceitos não são expressão das opiniões do autor, nem a verdade totalmente depurada das intenções do autor. Por isso a figuração, que tem um papel central para a compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, é uma espécie de processo de formação do conceito como algo que atravessa o autor. Num trecho meio irônico, meio arrogante de Hegel, citado por Adorno, temos: “Você compreende isso? O conceito se move por si mesmo em você e sem sua participação? Ele passa para seu oposto e disso surge a unidade suprema dos opostos?” (*Ibid.*, p. 220).

Mas agora, devemos tomar distância em relação à leitura de Adorno. Não com a intenção de discordar dela, mas para perceber algumas linhas de continuidade e ruptura, de ruptura como fidelidade ao que o autor anterior não pôde realizar, mas deveria ter realizado, como uma refutação que se dá por fidelidade ao que ficou na promessa.

Nesse sentido, há duas visões de Kant na leitura de Adorno. Quando Adorno afirma a crítica ao Ser e às verdades eternas como algo que o pós-kantismo direcionou contra Kant, ele desconsidera a sua própria afirmação de que a filosofia de Hegel é uma filosofia kantiana. Isso não deve ser entendido como se não houvesse ruptura, mas apenas que ela é mais difícil de ser compreendida e delimitada, seja em Fichte, Schelling ou Hegel. Nesse sentido, Fichte e Schelling propõem um Idealismo transcendental que seria, ao mesmo tempo, uma continuação e uma “melhora” da filosofia kantiana.

Numa tentativa de rebater a filosofia kantiana na sua própria tábua de juízos, o problema que o idealismo acreditou contornar se revela. Como assim? Tradicionalmente, a tábua de juízos, nos diz Kant, em cada uma de suas rubricas — Quantidade, Qualidade, Relação e Modalidade — se dividia em duas, ou seja, os juízos são, quanto à quantidade, ou universais ou particulares, quanto à qualidade, ou afirmativos ou negativos, quanto à relação, ou categóricos ou hipotéticos e quanto à modalidade, ou problemáticos ou assertórios. A tábua de juízos que Kant nos apresenta, contudo, introduz um terceiro termo. Esse terceiro é sempre a síntese dos dois anteriores. Assim, além de universais ou particulares, os juízos são também singulares, além de afirmativos ou negativos, infinitos, além de categóricos ou hipotéticos, disjuntivos, além de problemáticos e assertórios, apodícticos.

Independente da utilidade que essa tábua de juízos tem para a dedução da tábua de categorias, ou seja, para a constituição da experiência, como poderíamos compreender a própria filosofia kantiana, a própria filosofia a partir disso? Não se trata de um apego às palavras e nem de inventariar o termo singular na filosofia hegeliana. Mas esse terceiro termo deveria ser a finalidade da filosofia como uma espécie de reunificação do universal e do particular.

O que isso significa? Se recordarmos a estrutura das duas primeiras críticas, a verdade da Analítica (a objetividade, na primeira crítica, e a lei moral, na segunda) se desdobra nas respectivas Dialéticas. Assim, de modo bem resumido, mas suficiente para o nosso problema, a necessidade natural da analítica não torna impossível a liberdade na terceira antinomia. Mas como isso é possível? A experiência, como a objetivação de um todo fenomênico confuso, não trata mais de uma substância ou da coisa-em-si. Se a objetividade pressupusesse um lastro substancial, não haveria liberdade. Isso se reflete na forma como as antinomias na primeira crítica são resolvidas. Elas se resolvem numa infração da regra do terceiro excluído. O que diz essa regra? Algo é ou verdadeiro ou algo é falso, não há terceira opção. Mas Kant afirma

que só é possível solucionar as antinomias se, em cada caso, os opostos (tese e antítese) são ambos verdadeiros ou ambos falsos. Nesse sentido, a crítica ao Ser é antes de tudo kantiana, mesmo que essa crítica reintroduza a atemporalidade em outros termos, ou seja, forneça argumentos para que Heidegger atribua à primeira crítica uma ontologia da finitude.

As antinomias surgem da necessidade da razão de pressupor toda a série de condições, ou seja, de pressupor um incondicionado (coisa-em-si ou substância primeira) como pressuposição de todo condicionado: pressuposição dogmática. Essa exigência da razão cria três buscas pelo incondicionado: a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional. A primeira e a terceira buscas são unilaterais, enquanto a segunda busca (que trata justamente do universo como incondicionado) se divide em posições igualmente opostas e necessárias (as antinomias da razão), produzindo o escândalo da luta da razão consigo mesma (a aproximação com Hegel não é obviamente uma coincidência). As antinomias, na *Crítica da razão pura*, são quatro e se dividem em dois tipos, matemáticas e dinâmicas.

As duas primeiras, as antinomias matemáticas, tratam justamente do mundo enquanto substância. Na primeira, a razão trata do universo no grande e, na segunda, no pequeno. Nesse sentido, na primeira antinomia, a razão exige uma solução, o universo é finito ou infinito? A tese afirma que ele é limitado e a antítese que ele é ilimitado. Na segunda antinomia, se há algo de simples ou se ele é divisível ao infinito. A tese da segunda afirma que o mundo é composto do simples, enquanto a antítese afirma que ele é divisível ao infinito.

Não se trata de uma questão experimental, mas sim do julgamento das pretensões metafísicas do racionalismo dogmático. Uma investigação racional ingênua seria obrigada a oscilar de uma a outra a afirmação. A única forma de solucionar é reafirmar o caráter não substancial, ou seja, fenomênico da experiência e assim, em relação ao incondicionado, a regra do terceiro excluído não valeria. Qual a implicação disso? Nas antinomias matemáticas, tanto a tese quanto a antítese são falsas.

Mas essa perda acarreta um ganho. Se o entendimento não pode se tornar razão, ou seja, se não é possível totalizar as condições, por outro lado, as antinomias dinâmicas podem desrespeitar essa mesma regra no sentido inverso. Como assim? Na terceira e quarta antinomias as duas posições, tese e antítese, podem se acomodar reciprocamente. A terceira antinomia trata da totalidade da derivação do efeito à partir de sua causa. A tese afirma que, além da causalidade pela determinação causal natural, é possível ainda a liberdade como uma causalidade livre, enquanto a antítese afirma que a determinação causal não tem exceção. Se o mundo fosse substancial, a tese teria razão? Mas a determinação causal não é produto de uma síntese cuja origem encontramos na apercepção, ou seja, a série objetiva e a própria experiência não retiram sua objetividade de uma síntese *a priori*? Se o mundo fosse substancial, a

relação de causa e efeito não poderia ser conhecida. Mas isso quer dizer que a liberdade é uma possibilidade ao lado da causalidade natural? Também não, pois a possibilidade só faz sentido em relação à experiência e se limita ao fenômeno. Qual o significado da solução da terceira antinomia? A liberdade transcendental não contradiz a causalidade natural e o homem tem um caráter duplo. Ele tem um caráter inteligível, além de um caráter empírico. O dever, dessa forma, não é o próprio caráter inteligível, mas é uma evidência dele. Mas a solução não vai mais longe, ou seja, não é apontado como o caráter inteligível age sobre o empírico e esse problema não pode nem mesmo ser formulado. Numa ação dada, só temos acesso ao caráter empírico, ou seja, ao modo como ação foi determinada no tempo. Mas qual é o ganho? É mínimo, mas fundamental. A ação humana não se limita ao seu caráter empírico e assim a responsabilidade não é refutada pela determinação causal.

A liberdade prática como expressão da razão prática pode então, mas num outro registro, diverso do registro do ser, afirmar a lei moral como dever-ser, como o imperativo categórico. O dever moral não é uma possibilidade ao lado da determinação causal, mas uma obrigação do homem em relação à sua racionalidade. Mesmo que nunca tenha havido uma única ação pela lei moral, ela continua a ser necessária. Kant vai mais longe nessa indeterminação. Mesmo aquele que não encontra nenhum outro motivo de sua ação além da lei moral, mesmo esse, não pode afirmar que ela seja um fato, ou seja, a moralidade da ação permanece sempre obrigatória, sem deixar de ser problemática.

Mas se a razão é única e há duas esferas da razão (o ser fenomênico e o dever-ser moral), então, a terceira crítica, a *Crítica do juízo*, não deveria ser o momento lógico que estabeleceria um ponto de convergência entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*? Como o terceiro elemento que unificasse os outros dois. Não é isso que a tábua de juízo indica? Essa é uma percepção apressada de que Fichte fez o motivo de sua filosofia, enquanto ela pretendia deduzir todo não-Eu do a partir do Eu.

Mas o que é o juízo reflexionante? Ele parte de um particular, mas sem um universal ao qual submetê-lo. Claro, os juízos determinantes, seja da causalidade natural, seja da determinação da vontade a partir da lei moral, é logicamente posterior, mas não são unificados pelo reflexionante. Se há unidade da razão, ela está num intelecto divino, ou seja, não é acessível a nós, ao intelecto humano. Por isso, o juízo estético não unifica a expressão artística e a *Crítica do juízo* não pode ser confundida com uma prefiguração artística, mas sim como uma oportunidade de colocar um problema que só se torna visível por meio do problema da arte. A antinomia do belo reflete bem essa questão. A tese afirma que cada um tem seu gosto, ou seja, que, no limite, o belo não pode produzir conceitos. A antítese afirma que se o belo não for passível de se apresentar por conceitos, ele não é belo. Por isso o belo é diverso do

agradável (que não pode ter conceito) e do bem (que tem um conceito determinante). O agradável não produz conceito, ou seja, mesmo que todo mundo goste de determinado sabor, nem por isso se poderia afirmar a universalidade desse agrado. Por isso o artista (o gênio da arte), mesmo sem contar com a concordância de ninguém, não duvida da universalidade de sua obra. A solução dessa antinomia é garantir o conceito sem seu aspecto apodídico. Como assim? É possível discutir sobre o belo, mas não disputar, ou seja, há um conceito, mas ele não é determinante. Alguém que resista a aceitar um poema como belo, não pode ser refutado, mas isso não é prova de que o belo não existe.

Da mesma forma, a finalidade na forma natural, como juízo reflexionante objetivo, não pode ser considerada constitutiva, mas apenas como uma hipótese explicativa, na forma de um Como-se. Quando afirmamos uma correção entre a fixação de uma mutação e uma vantagem evolutiva, essa inferência é apenas hipotética, mas não apodídica. Como se pressupuséssemos um projeto ou intenção nas formas naturais, mas apenas como forma de tornar compreensível sua formação e sua correlação. Há a vantagem e há a mutação, mas como estabelecer que uma coisa se determina pela outra? Em sentido contrário, se consideramos que algumas formas de plantas, que evoluíram para serem polinizadas por determinado tipo inseto, fizeram isso apenas como fruto do acaso, então, a relação causal se perde completamente. Mas se pretendemos estabelecer essa relação como um juízo determinante, então, caímos inteiramente no dogmatismo da harmonia pré-estabelecida. Se fosse um juízo determinante, teríamos de fazer a pergunta que nos levaria de volta às questões teológicas: por quem ou o que essa harmonia foi estabelecida? Se eu encontro uma pegada numa ilha deserta.

Voltemos à tábua de juízos. Se considerarmos apenas a terceira divisão de cada rubrica, o que teríamos? Fichte e Schelling chegaram a acreditar, cada um a seu modo, que era possível que o singular (como junção do universal e do particular) fosse apodídico (como a junção do problemático e do assertório), mas Hegel percebe que os juízos infinitos nunca poderiam reduzir a indeterminação dos disjuntivos. Os juízos infinitos como uma síntese do juízo afirmativo e do negativo nunca a chegam a se determinar completamente, na medida em que afastam o que não é o caso sem nunca chegar a determiná-lo completamente. Ele se limita a afirmar que não-é-A, nem-B, nem-C até o infinito (nem-A', nem-B', etc.). Da mesma forma, o juízo disjuntivo, no lugar de categorizar o hipotético, divide sempre as alternativas sem nunca unificá-las.

O singular, dessa forma, recai sempre de novo na disjunção que recoloca a filosofia sempre numa indefinição de domínio, por isso sempre vemos na *Fenomenologia* a necessidade de superar e não de afirmar o singular. Dessa forma, o certo seria

preservar o trabalho do negativo dos juízos infinitos, mas procurando evitar a divisão de soberania dos juízos disjuntivos. Como assim? Se a dialética transcendental foi a dissolução completa das pretensões objetivas da metafísica clássica, o idealismo alemão foi aprisionado por essa vitória senhorial da qual não pôde se livrar.

Quando Kant dá direito de universalidade ao artista em relação ao belo, de forma que isso pressuponha uma forma de universalidade reflexionante, ele parece deixar algo indefinido, isso independente da utilidade e da justeza científica, política, cultural e social da autonomia das esferas. Se somarmos isso à afirmação do próprio Kant de que a Crítica não é uma filosofia, mas a condição para ela, teremos então um convite à ocupação dessa terra arrasada da metafísica e da filosofia.

•

Existe uma *Aufhebung* [supressão que conserva] de matriz temporal em Hegel, mas ela só é visada de forma indireta. Mas qual seria? A pretensão da supressão conceitual da grande disjunção que se instala com a leitura, compreensão e repetição da obra de Kant pelo idealismo alemão. Nesse sentido, a consciência (imediate, natural, carente-de-si) não é uma representação do senso comum, como queria Kojève ou Hyppolite, mas sim a absorção de um diagnóstico feito em relação à obra de Kant, ou seja, a ausência da mera pretensão a um Si. Isso fica claro na antinomia do belo.

Se compreendêssemos a posição da tese, *cada um tem seu gosto*, como uma afirmação em relação à filosofia e à cultura de forma geral como se fosse a afirmação de que *cada um tem sua verdade*, então, não apenas a filosofia, mas a cultura, a linguagem e a ciência em geral perderiam sua base universal. Como assim? Se fosse possível que cada um criasse sua língua própria, não haveria comunicação e assim a linguagem se destruiria. Se a antítese triunfasse, ou seja, se *o belo pudesse ser deduzido e provado de forma irrefutável*, então, o tempo seria suprimido e assim a humanidade cairia numa brutalidade da falta de desenvolvimento do espírito.

Esse posicionamento externo de Kant, como juiz imparcial, em relação ao Si que empresta e cria o belo (necessariamente universal) por meio do artista (o gênio da arte, no jargão kantiano), é justamente a renúncia à pretensão ao Si, à consciência-de-si. Nesse sentido, a dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, quando refuta a psicologia racional nos paralogismos (e confirma isso na solução negativa da segunda antinomia), nega à consciência o direito a esse Si. Mas e o primado da prática? O agente moral, ou seja, o dever-ser não poderia suprir essa falta? Se mesmo aquele que age apenas pelo dever, e não se contenta em agir de acordo como o dever, não pode ter a certeza de sua efetividade moral, como ele poderia, em filosofia, se afirmar como Si, como consciência-de-si?

Aceitando as divisões da filosofia kantiana, nenhuma dessas acusações teria significado, pois, na cultura, na ciência, na arte e mesmo na filosofia (os *Mil platôs* de Gilles Deleuze atestam isso), etc. o kantismo se mostra conceitualmente sólido. A dispersão das esferas autônomas é um ganho inquestionável (feminismo, os direitos civis, o policentrismo da cultura e da ciência, etc.). Mas a questão de Hegel é igualmente forte enquanto argumento filosófico, pois, como diria Nietzsche, *eu posso me enganar quanto ao meu valor, mas exigir o respeito que acredito merecer e isso se define como humildade e não vaidade — enquanto a vaidade seria aceitar um opinião que se tem consciência de não ser verdadeira, passando a acreditar nela depois como se ela pudesse, mesmo assim, ser verdade*. Em termos hegelianos, o filósofo pode fracassar em sua efetividade conceitual, mas não tem o direito de estabelecer a falta de efetividade como princípio, ou seja, isso seria o equivalente ao artista que aceita a beleza de sua arte como discutível. Assim, o autor da *Fenomenologia do espírito* não faz uma leitura de boa vontade, que, como Fichte e Schelling, repara os pequenos “equívocos” de Kant e acredita poder continuar o idealismo transcendental sem maiores problemas. Fichte acredita poder totalizar a filosofia como ciência por meio do Eu (em contradição com os paralogismos), Schelling, por meio da natureza (flertando com a cosmologia racional).

Por isso, os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* (que Hegel resume como a figuração da consciência) refazem uma teoria da experiência que não é a gênese da unidade, seja do Eu (como pretende Fichte), seja da natureza (como pretende Schelling), mas sim a fonte da dispersão. No capítulo IV, quando surge a consciência-de-si, surge com ela uma *luta de vida e morte*. Mas de que vida? Da soberania conceitual como forma figurada do problema da efetividade que o idealismo, em especial Fichte e Schelling, tinha contornado sem enfrentar. Fichte e Schelling não disputam, mas, pelo contrário, acreditam ser, cada um deles, o sucessor de Kant (como Schopenhauer também). Hegel absorve essa questão como a mais fundamental para a constituição de [sua] filosofia, ou seja, para o problema da soberania dos espólios do kantismo.

O *senhor* do capítulo IV tem uma dominação abstrata, mas inescapável. No capítulo V, as *formas animais* nem mesmo enxergam o que elas têm de comum, mas apenas procuram ficar à parte (o animal de garras e presas). No capítulo VI, o *senhor* está morto (esse pai espiritual), surge a *vida humana* (a *família*, a *sociedade*, o *homem* e a *mulher*, o *pai* e o *filho*, os *irmãos* e a *irmã*, etc.) e com ela o problema da sucessão, ou seja, de quem terá o direito de *dominar em sociedade*, mas o que era uma luta múltipla se reduz a dicotomias: a disputa entre os *irmãos*, entre a consciência nobre e a consciência vil, entre o *poder econômico* e o *senhor do mundo*.

No capítulo VII, desaparece uma dicotomia e surge a ideia de uma sucessão. Mais ainda, algo se revela, ou seja, as figurações não podem ser tomadas pelo seu

valor de face, nem mesmo a própria figuração da religião que revela isso. Mas seria então uma mera discussão abstrata sem temporalidade? Não, a temporalidade é real, mas só revela o que sucede de fato no capítulo VIII. O Si ou a consciência-de-si do espírito como espírito é uma nova unidade viva e efetiva que sucede uma velha unidade abstrata e formal. A grande luta de vida e morte, entre o senhor abstrato e o escravo, se inverte e uma nova unidade toma a soberania do pós kantismo (ou pelo menos acredita de forma *humilde*, como diria Nietzsche). Agora é o movimento do conceito que tem início e não mais o da figuração.

Nas obras posteriores, a ascensão *consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto* (que vemos na *Fenomenologia do espírito*), se torna apenas *consciência, consciência-de-si e razão*. O que isso significa? É uma nova unidade que se expressa como razão, mas como uma nova unidade da razão. Na *Fenomenologia do espírito*, todo o restante das passagens temporais (na *Fenomenologia*) são apenas figurações, ou seja, mediações dessa passagem de uma unidade a outra. Toda forma abstrata e atemporal de fazer essa passagem redundara em um choque que descambara em uma oposição irreduzível.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. (2013). *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP.
- Adorno, T. W. (2009). *Dialética Negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de P. Menezes. Petrópolis/Bragança Paulista-SP: Vozes/Universidade São Francisco.
- Hyppolite, J. (2003). *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de A. J. Vaczi, D. S. Cordeiro e G. Tedéaetalli. São Paulo: Discurso Editorial.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de E. dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.

O erudito em tempos de crise política: notas a partir de *O destino do erudito*, de Fichte

The Scholar in Times of Political Crises:
Notes from The Fate of the Scholar,
from Fichte

Ronaldo Tadeu de Souza

RESUMO

O texto apresenta algumas reflexões sobre qual o papel do erudito nas sociedades humanas. De maneira mais específica procura-se verificar o que os eruditos podem fazer em momentos de crise política como a que a sociedade brasileira atravessa por exemplo. A obra chave para este texto é *O destino do erudito* de Fichte, articulada com algumas considerações históricas sobre a universidade e qual o estatuto do erudito na sua evolução.

PALAVRAS-CHAVE

Fichte; Erudito; Crise Política;
Universidade; Humanidade.

ABSTRACT

The text presents some reflections on the role of the scholar in human societies. In a more specific way, we try to verify what scholars can do in times of political crises such as the Brazilian society go through, for example. The key work for this text is Fichte's *The Fate of the Scholar*, articulated with some historical considerations about the university and what the status of the scholar in its evolution.

KEY WORDS

Fichte; Scholar; Political Crises;
University; Humanity.

O que pode realizar um erudito em tempos de crise, e mais especificamente, em tempos de crise política? Como aqueles que se dedicam ao estudo, à pesquisa, ao ensino e à formação da cultura podem contribuir decisivamente nos momentos mais agudos de perturbação social? A erudição no âmbito acadêmico ainda pode significar algo? Este escrito é pensado como um esforço de aproximação em responder a estas indagações. O que se pretende é, a partir do ensaio de Fichte *O destino do erudito* publicado em 2014 pela editora Hedra, refletir sobre a possibilidade de ao mesmo tempo em que o erudito forja sua condição de existência, ele poderá ser também, referência crítica e autônoma no espaço em que atua diante da crise política na qual as sociedades humanas estão inseridas — sobretudo hoje no contexto da sociedade brasileira. Antes de apresentar a forma do escrito e suas partes constitutivas, gostaria de fazer três advertências. Primeiramente, o ensaio que ora estou apresentando não tem como premissa qualquer tipo de diagnóstico acerca da decadência da cultura (da alta cultura...) — tal como entendem escritores e ensaístas como T. S. Eliot, José Ortega y Gasset e Harold Bloom. Ainda que as reflexões propostas dessa perspectiva de se abordar o problema sejam de importância fundamental, não é este o escopo das linhas que se seguirão. A segunda advertência ao leitor é que ao tratar do tema do erudito em tempos de crise política não reivindico aqui a associação entre humanismo (a cultura burguesa no início da era moderna e seus pressupostos) e erudição, que por vezes parece denotar. A terceira advertência que faço observar diz respeito à atividade e ação do intelectual, pois ao tratar do erudito diante das sociedades em crise (a brasileira, sobretudo) não pretendo discorrer sobre o papel dos intelectuais — esta questão ficará mais clara no decorrer do escrito. Ela é um ponto e um problema importante de nosso entendimento sobre o erudito e a política em crise: pois a posição do intelectual na sociedade é distinta da dos eruditos como procuro apresentar aqui. O texto está organizado em quatro momentos: no primeiro apresento uma breve exposição do que é o erudito da perspectiva de Fichte, o material teórico aqui será o penúltimo capítulo da obra referida acima; o segundo momento, tendo como parâmetro a compreensão fichteana de erudito, traça a genealogia desta categoria através do estudo das primeiras universidades surgidas na Europa do medievo; no terceiro momento do texto problematizo a situação do erudito no contexto atual do trabalho acadêmico articulando este (claro que aproximativamente) à crise política por que passa as sociedades humanas, especial a brasileira; e o quarto momento retoma a concepção de Fichte de erudito e propõe a partir daí a leitura de que ele pode ser fundamental em “situações” de crise política — se exercerem sua atividade tal como *O destino do erudito* a compreende.

I

A definição do que é um erudito da perspectiva da filosofia de Fichte está associada indelevelmente à destinação daquele nas sociedades humanas. Percebe-se, assim, que na construção fichteana do que é um erudito não é possível que este tenha uma natureza apartada da vida social. Significa dizer, também, que o erudito possui como característica definidora seu ser; o atrelamento ao desenvolvimento histórico das sociedades humanas — e em especial das sociedades na qual está inserido. Qual a implicação desta proposição na definição do erudito de Fichte? É que se as sociedades possuem desenvolvimentos históricos específicos, isto só se faz factível, na medida em que estas mesmas sociedades conhecem as disposições necessárias para o aprimoramento delas enquanto; de modo a não interromper seu próprio desenvolvimento (Fichte, 2014, p. 66). Com efeito, a disposição fundamental das sociedades com desígnio ao desenvolvimento mais condizente à melhor forma de vida e convivência entre os indivíduos: é a disposição do conhecimento da totalidade dos modos exigidos para a conformação dos lineamentos indispensáveis da sociedade, bem como daqueles modos que conduzem à compreensão de suas feições basilares. Ou seja; é “ciência de todos os [...] impulsos e carecimentos, [...] esse conhecimento integral do homem como um todo [que] baseia-se [a] disposição” (*Ibid.*) essencial para o desenvolvimento da sociedade — e, por conseguinte dos indivíduos. No entanto, o erudito na definição de Fichte, o erudito *par excellence*, não é apenas o possuidor do conhecimento dos impulsos, das disposições elementares dos indivíduos, da cultura e da sociedade na qual está inserido; ele é, também, e pode-se dizer, principalmente, uma espécie de tutor elegante e gentil que demonstra os modos em que os indivíduos, a cultura e a sociedade podem satisfazer seus impulsos, carecimentos e disposições elementares. Para Fichte, então, o erudito define-se como categoria distinta de pessoa, na medida em que seus conhecimentos passam a ser exigência da sociedade no duplo sentido: no sentido de conhecer as carências fundamentais que sua sociedade necessita para satisfazer visando o “aperfeiçoamento”; e no sentido de apresentar os “meios pelos quais [...] podem ser satisfeit[as]” (Fichte, 2014, p. 66) as carências e impulsos das sociedades humanas.

Na discussão sobre o erudito Fichte não oferece apenas uma definição formal do que ele vem a ser, como tentamos delinear acima. Em *O destino do erudito* além do aspecto formal: estão presentes os tipos de conhecimento que as pessoas distintas possuem para cumprir as exigências de satisfação das carências e disposições elementares com o objetivo do aperfeiçoamento das sociedades. Existem três tipos de saber que fundam os conhecimentos do erudito. O primeiro conhecimento diz respeito aos princípios filosóficos; o segundo tipo refere-se ao filosófico-histórico; e o terceiro tipo de conhecimento do erudito é o histórico (*Ibid.*, p. 67). O que vem a ser cada

um destes tipos de conhecimento? Para Fichte construir conhecimento erudito significa antes de qualquer coisa fundar estes mesmos conhecimentos nos “princípios puros da razão” (*Ibid.*); quer dizer, o erudito, é aquele que estrutura seu saber a partir de elementos apriorísticos da racionalidade humana. É que enquanto o conjunto dos indivíduos da sociedade não consegue acessar este plano satisfatoriamente, fazendo dos princípios da razão uma especulação — ora excessiva porque descontrolada, ora escassa porque por vezes desprezada como modo de saber —; o erudito parte dele com a máxima seriedade necessária. Com efeito, é no tipo de conhecimento dos princípios filosóficos, a razão pura humana, que o erudito estabelece os parâmetros lógicos, especulativos, compreensivos, explicativos e argumentativos do seu saber como homem distinto. Mas este conhecimento por si só tornar-se-ia inútil se ele não estivesse articulado à compreensão do “nível [...] da cultura [que] se encontra aquela sociedade de que [ele, o conhecimento] é membro num determinado momento” (*Ibid.*). O erudito define-se também por possuir um tipo de conhecimento na qual os princípios da razão pura ou filosófico articula-se com o conhecimento da experiência social e cultural do gênero humano num momento particular — e procura atribuir juízos valorativos e racionais a esta experiência. Este é o saber filosófico-histórico para Fichte: fundamental na definição do erudito. O homem que quer possuir o conhecimento necessário para fazer desenvolver sua sociedade, não deve desprezar a experiência passada como modo de conhecer em profundidade as carências e disposições elementares: para Fichte “investigar os acontecimentos do mundo passado [...] com um olhar apurado pela filosofia” (*Ibid.*) é um dos aspectos constitutivos do erudito. E por último para as sociedades que querem satisfazer seus impulsos e disposições elementares para se desenvolver em sua plenitude o conhecimento histórico (bruto) é imprescindível. Ora, do que expusemos até este momento, o erudito como conceito é o mestre e educador da humanidade (*Ibid.*, p. 74-75); de modo que “de todos os trabalhos do erudito na sociedade, é o enobrecimento moral do homem inteiro” (*Ibid.*, p. 75) que o define com mais sentido — e substância. Voltaremos a este último ponto mais à frente.

II

Para os objetivos deste escrito convém traçarmos a gênese histórica da categoria do erudito, tal como a definimos a partir de Fichte. Ou seja: interessa no contexto de problematizações em que este ensaio se insere perscrutarmos a genealogia do conceito de erudito sintetizado na definição fichteana.

É indissociável da figura e definição do erudito de Fichte o espaço universitário. Assim; o erudito tem seu *locus* de atuação as universidades: portanto, é no terreno

rigoroso, sofisticado científico e crítico do debate acadêmico que o indivíduo erudito exerce seus afazeres. Dessa forma, pode-se dizer que o homem fichteano do saber teve gênese nos séculos doze e treze: quando as universidades floresceram em Paris, Oxford e Bolonha (Kenny e Pinborg, 1982, p. 12). Importa expormos, mesmo que brevemente, como ocorria a organização formal do ensino do erudito de quando se iniciou suas atividades de conhecimento e pesquisa (na filosofia, no filosófico-histórico e no filosófico). Em termos geográficos e históricos as universidades (escolas) dividiam-se por áreas específicas de estudo, ensino e pesquisa. Assim é que Paris é o centro de ensino da lógica e da teologia; enquanto que Bolonha era o *locus* acadêmico dos estudos de direito civil e canônico. No geral, entretanto, a faculdade basilar era a de Artes. Que compreendia o ensino de gramática, lógica e de boa parte da filosofia aristotélica (*Ibid.*, p. 13-14). Neste contexto os estudos de direito e teologia possuíam certo caráter distintivo: pois são nestas áreas específicas que se encontravam os estudantes e pesquisadores mais maduros e cultos (*Ibid.*).

Concernente à prática de ensino dos eruditos em sua gênese histórica no medievo, ele era fundamentalmente um ensino oral. Com efeito, foi através de debates e discussões orais que aconteciam as trocas de ideias entre os eruditos, e de como estes transmitiam seu saber (métodos, teorias, hipóteses de trabalho, resultados das investigações) para a universidade e a comunidade na qual estava inserido. O conhecimento dos eruditos nas universidades medievais dispunha de duas outras modalidades de organização e divulgação prática: a “*praelectio* (palavra que o alemão traduziu por *vorlesung* e que transparece no inglês *lecture*) e as *disputatiões*” (Correia, 1941, p. 22). Disto se segue que a tarefa dos eruditos na Paris, na Bolonha e na Oxford do medievo era lecionar, pregar e disputar questões complexas envolvendo o sentido dos textos (Kenny e Pinborg, 1982, p. 25) e qual experiência humana eles portam. As disputas eruditas com maior excelência ocorriam na teologia, no direito canônico em torno dos textos aristotélicos, das artes e da matemática. Esta constelação de práticas destes distintos homens do saber científico transcorria na mais livre independente e desinteressada atividade de pesquisa, conhecimento e divulgação. Com efeito, “a universidade [no século XIII] se governava por si mesma, ela própria transforma e melhora os seus estatutos, segundo suas necessidades” (Correia, 1941, p. 18) e da comunidade em que está inserida. Ora, isto ocorreu porque em seu início no medievo (e por muito tempo, até meados do século XX) o erudito e seu *locus* de atuação tinham por destino o desenvolvimento político-cultural (Oliveira, 2007, p. 124-125) das sociedades humanas. Na formulação de Henrique Lima Vaz os eruditos e seu *locus* objetivavam a “evolução histórica da cultura ocidental” (Vaz, 1966-1972, p. 10).

III

Não é nossa intenção neste escrito apresentarmos uma história intelectual das universidades e dos eruditos. O que queremos é, isto sim, ilustrarmos com conteúdos históricos e culturais o aparecimento da figura fichteana do saber distintivo e seus *locus* de atuação. Essa exposição nos auxilia na conformação das linhas de sustentação de nossa argumentação sobre o papel do erudito nas sociedades humanas a partir da interpretação de Fichte. Digo isto para, justamente, avançarmos alguns séculos e adentrarmos no contexto em que os eruditos perdem significado enquanto indivíduos distintos, sem deixarem de serem fundamentais na evolução cultural das sociedades — nos termos de Fichte sem deixarem de serem os conhecedores das carências, impulsos necessários e disposições básicas dos indivíduos e dos grupos sociais para o desenvolvimento cultural e aprimoramento civilizatório; assim como conhecem ou ao menos indicam os meios para realizar aquelas exigências. Este passo é importante tendo em vista os objetivos deste ensaio. No próximo ponto quando retomarmos mais direta e substantivamente o texto *O destino do erudito*, talvez fique mais claro esta questão. Por agora, vejamos, o que ocorre — no sentido da erudição, do saber, da cultura acadêmica e universitária do período do medievo que vimos há pouco, ao significado moderno e contemporâneo da atividade do erudito em lugar de existência. Para isto gostaria de estudar um conjunto de textos articulados por um eixo teórico-conceitual. Este eixo constitui-se a partir da intervenção no debate atual sobre a universidade da teórica política norte-americana Wendy Brown e que será explicitado ao longo dessa parte do presente texto.

Em nossa leitura do erudito a partir do ensaio de Fichte ele aparece substantiva e historicamente como um crítico dos problemas sociais e humanos que se vale do seu conhecimento científico e amplitude teórica de preocupações. Ou seja: o erudito de Fichte é o homem de ciência que põe sua pesquisa (e o conjunto de problematizações e hipóteses de trabalho que ela envolve) não a serviço da sociedade, mas, isto sim, como uma lente ampliada e inquieta sobre a humanidade e as questões que mais a afligem, sobretudo naqueles grupos humanos que mais estão afastados do *locus* dos eruditos. Ocorre que o novo estatuto das universidades e a modificação no sentido da ciência (e da pesquisa) impactaram a posição do erudito — como uma espécie de funcionário exuberante da humanidade. O movimento de modernização das universidades no século XIX, e, fundamentalmente, no final do século XX e início do XXI é o responsável pelas alterações no exercício das atividades do erudito. O processo de modernização dos centros avançados de cultura científica; em outras palavras o surgimento e consolidação da universidade moderna, estão localizados no contexto de formação dos Estados-nacionais modernos. Dessa forma, há uma “relação íntima entre [o] Estado-nação moderno e [a] universidade moderna”

(Groppo, 2011, p. 40). Ora, se no cenário anterior do medievo a universidade era o *locus* do erudito como espaço em que exercitava suas lentes ampliadas sobre os problemas mais complexos da humanidade: agora, o erudito se vê diante da restrição da sua atividade de pesquisa decorrente das necessidades e exigências de construção do Estado-nação moderno. Que além de sua própria configuração institucional, administrativa, moral e política, tinha que resguardar os elementos constitutivos da sociedade industrial — já que essa aparecia naquele momento como sociedade nacional (*Ibid.*). O erudito passa, assim, a restringir seu conhecimento, bem como as soluções para atender as carências humanas. Pois se anteriormente os indivíduos distintivos fichteanos apresentavam-se como aqueles que possuíam conhecimentos científicos para a “evolução histórica da cultura”, ou seja, tinha como fundamento de (sua) existência a melhora da humanidade como um todo — agora ele torna-se, relativamente, funcionalizado pelas exigências e necessidades do Estado-nação e das sociedades industriais. Ainda assim, ao erudito — malgrado este novo cenário histórico e social — é destinado o espaço da cultura crítica e da busca para que o conhecimento (o seu conhecimento...) tenha como horizonte as soluções das carências mais significativas dos homens.

No decurso do século XIX para o século XX, e, sobretudo na segunda metade desse, o *locus* por excelência do erudito intensificou seu caráter funcional. Uma vez que a conformação do Estado-nacional e da sua interação com a sociedade moderna e industrial tornava-se mais complexa, mais a universidade adquiria aspectos permanentes funcionalistas. De modo que essa “concepção [...] via outros propósitos para a universidade e outra forma de vinculá-la à sociedade e ao governo” (Pereira, 2009, p. 32). A consequência dessa instrumentalização da universidade é a paulatina perda de autonomia (*Ibid.*) enquanto instituição de cultura, pensamento crítico, ciência contestatória e produção “racional” de conhecimento para a resolução das carências humanas. Com esse cenário, os eruditos passam a ter posições ambíguas, pode-se dizer mesmo que eles se transformam em homens de conflito com seu ethos. Ora, ocorre como que uma “fratura do ethos” (Domingues, 2011, p. 473) do erudito. Mas esse ainda se apresenta, tendo em vista a definição de Fichte, como o indivíduo (mulher ou homem) portador da cultura científica necessária para se pensar as soluções das necessidades e carências da humanidade; o que significa dizer que ao erudito cabe ainda o destino de tonar melhor a existência humana. Ao mesmo tempo quanto mais as noções e práticas de instrumentalização e funcionalização da universidade vão ocorrendo mais o erudito aparece na cena pública como o pesquisador e sua expertise (*Ibid.*) — em sentido técnico e negativo. O resultado é a especialização pragmática de certos momentos da atividade científica e cultural do erudito.

No fim do século XX e nos primeiros anos do século XXI a situação das universidades, o *locus* do erudito, torna-se cada vez mais precária. Com efeito, ao movimento de funcionalização do conhecimento surgido em meados do século XIX e consolidado ao longo do XX, dado a circunstância de aparecimento do Estado-nação e a da moderna sociedade industrial, sobrepõe-se decisivamente a neoliberalização do conhecimento. Dessa forma, não se trata simplesmente de que o conhecimento nas universidades e aqueles que a praticam fazem uma defesa direta dos elementos constitutivos do neoliberalismo, ou mesmo são apropriados por ele funcionalmente; o que está ocorrendo, e que é muito grave, é uma forma racionalizada tipicamente neoliberal (Brown, 2011, p. 118) de organização da vida nas universidades e daqueles que aí tem seu *locus* fundamental. Assim, neste novo momento político, econômico e cultural baseado na mercadorização da existência dois fenômenos passam a vigorar no lugar de atuação do erudito: 1) o conhecimento passa a ser precificado, adquirindo validade apenas aqueles que atendem às necessidades instrumentais da sociedade, entendendo essa como organização de consumidores; 2) e aqueles que portam o conhecimento racionalizado neoliberal passam a ter uma conduta empresarial (os empresários de si, de sua agenda de pesquisa e de seu investimento pragmático na carreira). O efeito trágico — é que o conhecimento como bem comum e como ethos público perde significativamente o interesse (*Ibid.*, p. 119). Devemos estar atentos, de acordo com Wendy Brown, para o fato funesto que a educação superior (as universidades, a cultura científica, o conhecimento crítico, a busca para a melhora do ser humano) esteja sendo transformada em jogo econômico que objetiva tornar seus praticantes em empresários de si mesmos — e de certos interesses sociais (*Ibid.*, p. 123). A neoliberalização do conhecimento científico e da universidade nas palavras da autora não é unicamente “*a question of who pays for instruction (states, donors, or students), or for research (the public, government, or corporations), but of the values and principles, organising content, priorities, and assessments*” (*Ibid.*).

No plano prático e efetivo deste cenário sombrio do *locus* do erudito a dinâmica se dá de modos bastante específicos. Vejamos alguns desses apenas para exemplificar nossas afirmações. Nossos exemplos naturalmente referem-se ao panorama brasileiro. O erudito hoje no Brasil é submetido a um inflexível sistema de avaliação. Desde 1998 vigora nas universidades públicas (e as particulares de excelência como as PUC's e as FGV's) um sistema de avaliação organizado em torno do tripé produtividade–número de publicações–financiamento público da universidade. Vale dizer, desde 1998 “estreitaram-se os laços entre avaliação e fomento” (Arruda, 2000, p. 225) público no ensino superior. Com efeito, a medida da produtividade é dada pelo número de publicações, artigos, que o especialista de determinada área pública dentro de um espaço de tempo limitado e sugestivamente “estipulado” pelo próprio

sistema de avaliação. Em outras palavras, é como se o número de “publicações [traduzisse] verdadeiramente nosso trabalho [...]” (Chauí, 1989, p. 69) de erudito. Ora, esse sistema de avaliação não significa simplesmente que as universidades que forem melhor avaliadas através da produção quantitativa de seus pesquisadores terão condições de pleitear maiores recursos para a continuidade de suas pesquisas; significa, também e isto sim, a conformação de uma estrutura organizacional de vigilância e fiscalização (Amaral, 2005, p. 85) em que todo o sistema de ensino superior e de pesquisa acadêmica de excelência é submetido ao “controle da [...] racionalidade organizacional” (*Ibid.*). Assim, tem-se o surgimento da cultura acadêmica da competitividade: pois dado que os recursos do Estado são escassos, já que com a gestão da economia neoliberal o controle e o planejamento racional e eficiente das finanças públicas passam a ser preponderantes, a busca por subsídios transforma-se em acirrada disputa pela dotação orçamentária para o desenvolvimento da pesquisa no Brasil. Este cenário é que faz com que os eruditos cultivem o produtivismo, fazedores de artigos para a mera quantificação da produção acadêmica.

Como a própria Wendy Brown demonstra em seu artigo, este contexto de produtivismo acadêmico resultado do conhecimento racionalizado não está dissociado da crise política por que passa as sociedades na contemporaneidade. Seria uma abordagem excessivamente demarcada se verificássemos a atual situação das universidades como um problema interno do sistema de ensino superior e dos seus agentes principais. O que narramos há pouco corresponde, fundamentalmente, a um cenário de crise política, sobretudo no Brasil atual. De modo que a imbricação da universidade e do conhecimento científico aí realizado com os valores empresariais e do mundo das finanças (Brown, 2011, p. 123), somente é possível em contextos na qual a política está, quase que completamente, cercada e tomada pela violência da semântica neoliberal. Dessa forma, se produz uma racionalidade política baseada nos critérios da produtividade e rentabilidade, ocasionando algo que está sendo dilacerante para a construção igualitária e livre das nossas sociedades; está se construindo a ideia (e a prática) de que todos são pessoas de negócios que devem se autogerir. Quer dizer, essa racionalidade política forma nos indivíduos a noção do homem *de e do* mercado que deve, moralmente, administrar sua vida a partir das normas econômicas de competição. Essa situação, já por si mesma de crise, agrava-se quando a semântica neoliberal intensifica-se. Com efeito, o agravamento da crise representada pela racionalidade e lógica neoliberal compromete perspectivas para o desenvolvimento e a solução coletiva das principais carências da sociedade; pois este cenário não é favorável nem à uma democracia humanizada — o fundamento mesmo de toda possibilidade de resolução das necessidades dos homens, sobretudo os mais fragilizados materialmente — nem à cultura crítica e erudita. Chegado a este ponto

então, qual o destino do erudito? Como o erudito pode reivindicar sua cultura científica e crítica diante de um contexto de crise política, social e econômica? O que pode o erudito quando essa situação se agrava e passa a modelar seu próprio *locus* de atuação que descrevemos há pouco? É possível apresentar elementos de princípio para se buscar solucionar ou ao menos atenuar os problemas de carência humana e social daqueles que mais necessitados e vulneráveis? Antes de buscarmos nossas respostas em Fichte e seu *O destino do erudito*, voltemo-nos mais uma vez para Wendy Brown. Ela nos dará alguns indícios interpretativos pelo que podemos responder àquelas indagações a partir das lições de Fichte.

A questão é que os eruditos, malgrado toda a cena angustiante de crise política e de mercadorização da universidade são ainda os portadores do conhecimento científico e do saber humanístico. Ora, ainda que a neoliberalização e o comportamento produtivista dentro das universidades seja um dos componentes da crise política e social que estamos atravessando e abale a prática cotidiana e os fundamentos da definição de erudito, esse sobrevive e resiste à canibalização da cultura acadêmica (Brown, 2011, p. 127). Os eruditos ainda resistem em suas atribuições de scholars e professores (*Ibid.*). E somente tal resistência do erudito tornara sua existência imprescindível no momento de crise política que estamos atravessando.

IV

Começamos este último ponto com uma questão. O que pode o erudito? A resposta de Fichte é que a atividade do erudito não está dissociada da vida de homens e mulheres em sociedade. Neste aspecto os portadores do conhecimento científico, do conhecimento humanístico e do conhecimento da cultura crítica são individualidades que se constituem no contexto de interação das sociedades humanas. Em vista disso é que o erudito poderá ser fundamental em circunstâncias de profunda crise política e social. Se verificarmos os posicionamentos de Fichte na Alemanha de fins do século XVIII e início do XIX iremos compreender com maior sentido o erudito como destinado a atuar na sociedade (o que é substantivamente diferente de produzir uma ciência instrumental para a sociedade, como o querem as agências de avaliação de pesquisa de modo a justificar a dotação de recursos públicos escassos, segundo eles).

O percurso de Fichte como filósofo está associado a alguns momentos da vida social e cultural da Alemanha de seu tempo. Dentre as várias questões que se discutiam ali, podemos destacar, nos limites do presente ensaio, a participação de Fichte na construção das universidades modernas alemãs, bem como na conformação social da filosofia e de um sistema de cultura público. Assim, ao escrever sobre os eruditos Fichte estava como que fazendo uma espécie de autobiografia intelectual.

A atuação dele nesses três cenários sociais demonstra sua concepção do erudito como personagem imprescindível em certos momentos da existência das sociedades.

Por exemplo, Fichte no projeto de construção das universidades alemãs entendia que o conhecimento não deveria jamais ser instrumento de individuação, ou seja, que o conhecimento produzido nas universidades tivesse como finalidade a formação da pessoa de saber fundamentalmente apartada da sociedade. Para ele o cientista que responde e justifica individual e separadamente o que está efetuando diante de órgãos de controle, fiscalização e suposto subsídio seria algo inconcebível. Desse modo, as universidades e seus membros deveriam basear suas atividades de estudo, ensino e pesquisa no ideal de perfeição humana: ao erudito caberia enquanto estatuto existencial trabalhar para a evolução de toda a sociedade. Pois ao mesmo tempo em que desenvolve suas disposições e talentos na vida universitária, o erudito se torna essencial na construção da sociedade na qual está inserido e na evolução humana como um todo (Piché, 2010, p. 375). O projeto pedagógico de Fichte para as universidades modernas na Alemanha objetivava, portanto, que todos os indivíduos que compunham a vida universitária e o cotidiano de ensino e pesquisa, sobretudo, professores e alunos, se esforçassem nas suas atividades de construção do conhecimento tendo no horizonte a coletividade humana. Libertar os homens e mulheres do sofrimento e das fragilidades da vida estava entre as tarefas mais significativas para o erudito de Fichte.

Além disso, as preocupações de Fichte acerca do caráter social das atividades do erudito demonstrava sua atenção para os modos pelos quais aquele transmitiria o seu saber. Sensível com a apreensão efetiva do conhecimento, bem como no convencimento dos que de alguma maneira recebem as realizações mais avançadas em termos de pesquisa, Fichte esteve atento às modalidades de divulgação do conhecimento elaborado pelo erudito. Ora, na medida em que o erudito tem na essência da sua atividade o “aprimoramento universal da sociedade” (Vaccari, 2015, p. 93) é imprescindível para ele “despertar” (*ibid.*) tanto quanto possível o sentimento e as paixões daqueles que o ouvem no que concerne ao sentido do saber científico e a relação que ele tem na evolução e aprimoramento da sociedade. De modo que não foi ocasional, ou mesmo por motivo de vaidade e egoísmo (que muitas vezes movem os indivíduos do saber nas universidades) que Fichte nas preleções sobre o destino do erudito para o público alemão tenha dado forma retórica ao conteúdo de suas concepções. Ao erudito, preocupado com a transmissão, apreensão e convencimento dos indivíduos e da sociedade no que diz respeito ao aperfeiçoamento humano e à diminuição progressiva do sofrimento dos mais fragilizados (os que apresentam maiores carências), a questão da “oratória e da eloquência” (*Ibid.*, p. 95) adquiriu posição crucial. E esta postura de Fichte esteve presente no debate filosófico-cultural

que ele travou com Schiller no contexto de publicações da revista *Die Horen*. Os dois pensadores alemães, dentro de seus respectivos princípios debatiam qual a melhor maneira de disseminação do conhecimento científico, filosófico e estético tendo em vista a configuração do sistema de cultura alemão — de sorte a que se alcance o aprimoramento do todo.

Dessa maneira, ao erudito cabe resistir àquelas situações políticas e sociais que ameacem efetivamente o aperfeiçoamento humano. Enquanto ser humano que se constitui essencialmente por intermédio da sociedade, o erudito na medida em que exerce suas atividades na busca do conhecimento filosófico, do conhecimento histórico e do conhecimento material da cultura tem como que obrigação moral apresentar à coletividade na qual atua, quais são os elementos fundamentais para que a sociedade se autoconheça e a partir daí tenha condições de atingir o ideal de felicidade. Em tempos de crise política ao resguardar seus cenários de atuação institucional, material e até espiritual, o erudito estará agindo como crítico dos sistemas sociais e econômicos que lançam os indivíduos mais frágeis em circunstâncias de desumanização. Assim, o signo pelo qual o erudito apresenta-se agindo no contexto das universidades é expresso pela seguinte formulação de Fichte: que a “felicidade e o desejo dela procedam originalmente da natureza ética [e moral] do homem. Não: — é bom o que torna feliz, e sim — só torna feliz o que é bom” (Fichte, 2014, p. 25). Discursando para uma grande plateia no auditório da *Universidade de Jena*, plateia que era composta por um número considerado de jovens, Fichte, assim, considera imprescindível aos seres humanos que possuem conhecimento distinto de outros a postura autônoma diante de configurações históricas e culturais assentadas na preconização do “desejo de felicidade [realizado]” como pressuposto para as ações morais. Não se trata aqui da convencional advertência para a postura ética dos detentores do saber científico, mas algo mais significativo; trata-se na concepção de Fichte da procura incessante pelo aperfeiçoamento infinito da humanidade. Agindo assim, tornando-se ética e moralmente melhor, o erudito “torna tudo ao seu redor sensivelmente melhor” (*Ibid.*, p. 27).

Uma das questões fundamentais neste ensaio que ora estou discutindo é a relação do erudito com a sociedade. Em termos mais formais é a interação do ser humano do saber e seu *locus* histórico-institucional de atuação com as questões mais complexas da vida da comunidade que é constitutivo das lições de Fichte sobre o erudito. Ele está a nos dizer com isso que o indivíduo de saber distinto somente “é um erudito [...] na medida em que é considerado na sociedade” (*Ibid.*, p. 47). Fichte não entendia sua atividade como algo que estivesse protegido por muros de conceitos e teorias das mais variadas, e que envolvesse a sociedade a partir estritamente dos seus interesses imediatos. Se “o homem nasce em sociedade” e unicamente nessa pode conseguir

seu aperfeiçoamento, pois quanto mais a sociedade é constitutivamente aprimorada mais será possível fruir as constelações espirituais, materiais e afetivas, então é dever do erudito se desejar ser reputado como tal, buscar agir para melhorar as condições de existência da sociedade. Pelo que, ele também irá melhorar sua condição cumprindo a destinação que as circunstâncias lhe ofereceram. Diz Fichte, o erudito,

E cada um tem o dever de não apenas querer ser útil em geral à sociedade, mas também de dirigir todos os seus esforços, o melhor que o saiba, para o fim último da sociedade, para enobrecer cada vez mais o gênero humano, isto é, torná-lo cada vez mais livres da coerção [...], cada vez mais independentes e auto-ativo — e assim, através dessa nova desigualdade, surge uma nova igualdade: um progresso uniforme da cultura [*Cultur*] em todos os indivíduos (Fichte, 2014, p. 57).

O que cabe, então, ao erudito em tempos de crise política? Como indivíduos com saber distinto da maioria dos seres humanos pode ao mesmo tempo resistir à degradação da sua atividade constitutiva e promover o aperfeiçoamento da sociedade? Os que tem seu *locus* de atuação nas instituições de ensino superior de excelência e de pesquisa avançada que tiveram sua gênese em Oxford, Bolonha e Paris no medievo possuem condições espirituais e materiais para agir diante de tempos de crise? O que podemos apreender a partir das concepções fichteanas acerca do destino do erudito?

Nos tempos sombrios de crise política, social e econômica os mais impactados são aqueles indivíduos que o desenvolvimento histórico por contradições inerentes os tornou fragilizados concernente ao progresso da cultura em sentido amplo. E essa circunstância de crise torna-se mais grave uma vez que os indivíduos fragilizados não possuem o saber necessário para conhecer os motivos dos carecimentos pelos quais é atingido. Com efeito, é o erudito que ao longo de sua formação adquiriu as disposições fundamentais para compreender e ensinar as origens das crises políticas que agravam os já complexos problemas de carência — que intensificam os processos sociais de fragilização. Enquanto parte da sociedade, parte da experiência constitutiva do todo da comunidade humana e habitando um cenário institucional que se faz presente nesta mesma comunidade, a saber, as universidades (novamente o *locus* de ação dos homens do saber científico), o erudito na medida em que presta louvor à sua atividade autônoma, ele está apresentando à própria sociedade a “ciência [como] ramo de formação humana” (Fichte, 2014, p. 70). Assim, o erudito deve ser convictamente resistente aos movimentos objetivos de controle social e avaliativo de suas ações, bem como do seu *locus* de atuação; a ele cabe isto sim “esforçar-se por levar adiante a ciência e, particularmente, a parte da ciência por ele escolhida” (*Ibid.*). E se ele como erudito “existe propriamente apenas pela sociedade e para a

sociedade” (*Ibid.*), o que é, essencialmente, diferente de prestar contas à lógica mercadológica das sociedades neoliberais atuais e a política orçamentária que as organizam, e quanto mais sua ciência compreender, ensinar e disseminar os motivos das carências humanas que em crises agudas dos sistemas políticos, sociais e econômicos tornam a situação dos mais fragilizados pela desigualdade contraditória do desenvolvimento histórico angustiante, mais ele cumprirá com a vocação que escolheu ou que circunstancialmente lhe foi destinada. Diz Fichte:

O fim último de cada homem singular, assim como o de toda a sociedade, e, portanto também o de todos os trabalhos do erudito na sociedade, é o enobrecimento moral do homem inteiro. É o dever do erudito erigir sempre este fim último e tê-lo diante dos olhos em tudo o que faz na sociedade. Mas ninguém pode trabalhar com felicidade no enobrecimento moral que não seja ele mesmo um homem bom. Não ensinamos apenas através de palavras; ensinamos também, de modo muito mais penetrante, através do nosso exemplo; e aquele que vive na sociedade lhe deve um bom exemplo, pois a força do exemplo surge apenas através da nossa vida na sociedade (Fichte, 2014, p. 75).

Ora, em tempos de crise política os fins últimos do erudito devem se tornar mais radicais, mais intransigentes, mais inegociáveis e mais humanamente resistentes. Se assim não for: não só as carências da sociedade e dos indivíduos mais fragilizados estarão prestes a cenas de desespero e angústias inimagináveis, mas o próprio erudito e seu *locus* de atuação e existência estarão próximos da situação pela qual nossa UERJ está passando. Fichte conclamava a seus pares e futuros pares a “Agir! Agir! É para isto que estamos aqui” (2014, p. 92).

Considerações Finais

Ao longo deste ensaio busquei refletir sobre como os eruditos, ou aqueles humanos distintos porque detentores da ciência, podem atuar em momentos de crise política. Para isso apresentei algumas especulações articulando o texto de Fichte *O destino do erudito* com o desenvolvimento histórico e cultural das universidades no ocidente desde sua origem no medievo até a consolidação porque passaram na modernidade, bem como busquei, também, discutir de modo articulado o atual cenário de gestão produtivista das universidades e da pesquisa (Wendy Brown) como uma das expressões da crise política por que passa as sociedades contemporâneas. Assim, foi possível verificar através de Fichte que a atividade dos eruditos não só integra a criação do conhecimento crítico e a produção de artefatos científicos concretos, como também, e, sobretudo, integra a procura por resolver os problemas de carência humana — na medida em que o próprio erudito se constitui enquanto tal no interior das sociedades humanas.

Sendo assim, àqueles que praticam a atividade tão nobre de ser um erudito não devem perder a dimensão na qual se encontram: a de que são de uma maneira ou de outra, consequência do desenvolvimento da sociedade, tal como Fichte compreendeu. E por isso resistir à crise política pela qual passa essa sociedade, e em particular aqueles setores dessa sociedade mais fragilizados pela existência e que necessitam que a ciência realizada pelo o erudito no seu *locus* de vida atenda suas carências, é crucial para a própria sobrevivência digna desses humanos distintos e, consequentemente, de toda a sociedade que está inserido e ao mesmo tempo é resultado dela. Que o texto de Fichte e o presente ensaio ensejem outras reflexões, debates e intervenções no momento angustiante por qual todos estamos passando.

Referências bibliográficas

- Amaral, N. C. (2005). “A Vinculação Avaliação/Financiamento na Educação Superior Brasileira”, *Impulso*, v. 16, pp. 81-91.
- Arruda, M. A. do N. (1999). “A Nova Política da Pós-Graduação no Brasil”, *Tempo Social*, v. 11, n. 2, pp. 219-229.
- Brown, W. (2011). “Neoliberalized Knowledge”, *History of the Present*, v. 1, n. 1, pp. 113-129.
- Chauí, M. (1989). “Produtividade e Humanidades”, *Tempo Social*, v. 1, n. 2, pp. 45-71.
- Correia, A. (1941). “A Universidade Medieval”, *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento*, n. 2, pp. 13-42.
- Domingues, I. (2011) “O Intelectual Público, a Ética Republicana e a Fratura do Êthos da Ciência”, *Scientiae Studia*, v. 9, n. 3, pp. 463-485.
- Fichte, J. G. (2014). *O Destino do Erudito*. Tradução de R. Barbosa. São Paulo: Hedra.
- Grosso, L. A. (2011). “Da Universidade Autônoma ao Ensino Superior Operacional: Considerações sobre a Crise da Universidade e a Crise do Estado Nacional”, *Avaliação*, v. 16, n. 1, pp. 37-55.
- Keenny, K e Pinborg, J. (1982). “Medieval Philosophical Literature”. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, et. al (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliveira, T. (2007). “Origem e Memória das Universidades Medievais: a preservação de uma instituição educacional”, *Varia História*, v. 23, n. 37, pp. 113-119.
- Pereira, E. M. de A. (2009). “A Universidade da Modernidade nos Tempos Atuais”, *Avaliação*, v. 14, n. 1, pp. 29-52.
- Piché, C. (2010). “Fichte, Schleiermacher and W. von Humboldt on the Foundation of the University of Berlin”. In: *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, D. Breazeale and T. Rockmore (ed.). Amsterdam - New York: Rodopi.

- Santos, L. R. (2002). “O Espírito da Letra: sobre o conflito entre Fichte e Schiller a respeito da linguagem da filosofia e da natureza do estético”, *Philosophica*, v. 19/20, pp. 87-114.
- Vaccari, U. R. (2015). “Os Deveres do Erudito: filosofia e oratória em Fichte”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, pp. 87-103.
- Vaz, H. L. (1966-72) “Fisionomia do Século XIII”, *Kriterion*, v. 191, n. 66, pp. 1-30.

Os cursos de geografia física de Kant

Kant's Courses of Physical Geography

Jorge Conceição

Pós-doutor | UNICAMP

RESUMO

Neste artigo indicaremos que a proposição fundamental dos cursos de Geografia física de Kant é: *o homem é habitante da Terra*. Para validar essa tese, alinharemos a metodologia utilizada por Kant nos cursos de Antropologia e de Geografia física, a fim de evidenciar as convergências e divergências desses cursos. Além disso, também compararemos a metodologia empregada por Kant na História natural e na Geografia física, porque a distinção entre essas ciências nos permitirá ratificar a tese aqui defendida e delimitar os critérios de validade da proposição acima indicada. Em *Physische Geographie*, Kant diferencia as proposições dessas disciplinas da seguinte maneira: as proposições geográficas se referem aos homens como habitantes da Terra, mas os investiga sem nenhuma perspectiva histórica, ou seja, os investiga no tempo presente. Ao contrário disso, as proposições naturalistas investigam os seres humanos em uma linha temporal sucessiva, a fim de demonstrar o que natureza fez deles. Dito isso, o problema central da história natural é demonstrar que os diferentes povos possuem uma origem comum e o problema central da geografia física é demonstrar de que maneira o habitat influencia no processo civilizador, moralizador, político e religioso dos diferentes povos.

PALAVRAS-CHAVE

Geografia física; Antropologia pragmática; Cidadão do mundo; Habitante da terra; História natural.

ABSTRACT

In this article we will indicate that the fundamental proposition of the courses of physical Geography of Kant is: *the man is a inhabitant of Earth*. To validate this thesis, we will align the methodology utilized by Kant in the courses of Anthropology and physical Geography, in order to evidence the convergences and divergences of these courses. Besides that, we will compare the methodology employed by Kant in the natural History and in the physical Geography, because the distinction between these sciences will allow us to ratify the thesis here defended and to delimit the criteria of validity of the proposition indicated above. In *Physische Geographie*, Kant differentiates the propositions of those disciplines in the following way: the geographical propositions refer to the men as inhabitants of Earth, but investigate them without any historical perspective, in other words, investigate them in the present tense. Unlike this, the naturalists propositions investigate the human beings in a temporal successive line, in order to demonstrate what the nature did of them. That being said, the central issue of the natural history is to demonstrate that the different people possess a common origin and the central issue of the physical geography is to demonstrate in what way the habitat influences the civilizing, moralizing, political and religious process of the different people.

KEY WORDS

Physical Geography; Pragmatic Anthropology; World's Citizen; Inhabitant of the Earth; Natural History.

Introdução

Os cursos de Geografia física de Kant foram ministrados de 1755\6 até 1796, em uma carta enviada a Herz em 1773 (*Br* 10:144-146), ele chamou esses cursos de instruções introdutórias [*Vorübung*] acerca do Conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Esse tipo de conhecimento foi formando pela junção entre os cursos de antropologia e de geografia física, o primeiro tematiza o homem e o segundo a natureza. Ambos os cursos eram caracterizados por uma metodologia didática comum, que era a popular, a qual exige do orador um conhecimento prático do mundo e dos homens, ou seja, dos conceitos de gosto e inclinações. (*Log* 9:47) Acerca desses cursos, Kant afirmou: “as experiências da natureza e do homem combinadas constituem o conhecimento do mundo. O conhecimento do homem nos é ensinado pela *Antropologia*, devemos à *Geografia física* [*physischen Geographie*] ou descrição da Terra [*physischen Erdbeschreibung*] o conhecimento da natureza.” (*PG* 9:157) Ambos os cursos são tidos como parte do conhecimento do mundo, mas em 1773, Kant distinguiu as instruções de geografia física das instruções de antropologia.

Em uma nota de rodapé da *Antropologia de um ponto de vista pragmática*, o autor esclarece que a presente obra procede de seus manuais dos cursos de antropologia, mas que o mesmo não poderá ser feito com os seus manuais do curso de *Geografia física*, pois os mesmos são ilegíveis para qualquer outra pessoa além dele. (*Anth* 7:122) Além disso, Kant também esclarece que devido a sua idade avançada essa tarefa não poderá ser realizada, logo não haverá nenhuma publicação dos manuais dos cursos de antropologia na forma de um texto editado por ele. A edição desses cursos foi realizada por Rink em 1802, essa recebe o nome de *Physische Geographie* e compõem o volume IX das obras completas de Kant. No início do século XX, Adickes tentou organizar uma nova versão dos cursos de *Geografia física*, a partir dos cadernos utilizados por Kant nesses cursos, mas isso foi impedido, porque Werner Stark preparava o volume XXVI da *Akademie*, no qual essas aulas e cursos estão listados.

A relação entre o curso de *Geografia física* e o curso de *Antropologia* é tematizada por diversos pesquisadores kantianos. Por exemplo, Brandt (1999) e Zammito (2002) contestam o papel da geografia física no curso de antropologia, pois os cursos de antropologia são diferentes dos cursos de geografia física como indicado pelo próprio Kant. (Cf. *Br* 10:144-146) Hinske (1986) e Loudon (2000; 2011) destacam que o plano sobre os cursos de Geografia física apresentado em *Nachricht von Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren von 1755\6* foi reaproveitado por Kant em seus cursos sobre antropologia, uma vez que a geografia física era uma parte do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*] e a outra parte era a antropologia. Todavia, neste artigo procuraremos determinar qual é o método utilizado por Kant

em sua investigação geográfica, uma vez que já sabemos que em suas aulas ele utilizava a metodologia popular. De antemão, poderíamos afirmar que a geografia física enquanto ciência era fundamentada pela doutrina da observação, mas isso não resolveria o problema, porque não determina de que maneira ele organizava as suas observações. Dito isso, defenderemos que o problema central dos cursos de geografia é determinar a validade da seguinte proposição: o homem é habitante da terra. Para isso, defenderemos, examinaremos, inicialmente, a definição de mundo desenvolvida nesse curso.

O estatuto lógico da proposição: o homem é habitante da Terra

Acerca do método da *Geografia física* de Kant, Rink dissera o seguinte na apresentação dos cursos organizados por ele: “O método escolhido por ele nas conferências de Geografia física reside na natureza dos objetos e, portanto, em parte por causa das suas várias palestras preparadas de acordo com isso, o que ocorre nos escritos apógrafos com mais ou menos desvios”. (PG 9:153) Segundo o editor do texto, nos cursos de *Geografia física* tanto o mundo quanto o homem são problematizados como objetos do sentido externo, logo qualquer tipo de investigação acerca do homem do ponto de vista interno não faz parte desses cursos, pois ele é tematizado como uma coisa no mundo. Em *Nachricht*, a metodologia investigativa empregada por Kant nos seus cursos de Geografia física é a doutrina da observação, porque o homem é problematizado como uma coisa no mundo. Dito de outro modo, nos cursos de *Geografia física*, o homem é tematizado do ponto de vista do mundo exterior, ou seja, como um objeto da natureza. Todavia, o editor destaca que devido às diversas palestras dadas por Kant pode haver discordância entre elas em relação ao modo como o homem é problematizado nesses cursos e a especificidade do método geográfico utilizado por Kant em sua investigação¹. Como já indicado aqui, a metodologia empregada por Kant tanto nos seus cursos de Antropologia quanto nos cursos de Geografia física era a popular, na medida em que essas aulas eram com-

¹ Essa informação é importante, uma vez que em 1797, Gottfried Dietrich Lebrecht Vollmer procurou Kant com a intenção de ser o editor de suas anotações dos cursos de Geografia física, mas ele recebeu uma resposta negativa dele. Mesmo com a negativa de Kant, Vollmer editou uma versão desses cursos intitulada *Kants physische Geographie*, e, para isso ele utilizou as anotações de três alunos que participavam dos cursos do semestre de verão. Essas anotações são dos cursos ministrados em 1778, 1782 e 1793. Feitas essas observações, a publicação do primeiro volume dessa obra organizada por Vollmer ocorreu em 1801, o segundo volume em 1802, o terceiro em 1803⁴ e o quarto e último volume em 1805. Os dois primeiros volumes foram reeditados por Vollmer com o título *Physische Geographie nach Kantischen Ideen*, mas acerca das obras editadas por ele, Kant não as reconheceu como suas. A única edição dos cursos de Geografia física reconhecida por Kant foi editada por Friedrich Theodor Rink em 1802, que a partir de vários manuscritos desses cursos elaborou a obra *Immanuel Kant Physische Geographie*.

postas por exemplos práticos, que no caso da última são os diferentes temperamentos, caracteres dos povos e as diferenças dos sexos (gênero). Por causa da advertência apresentada pelo editor em relação aos cursos de Geografia física, delimitaremos a nossa investigação ao texto editorado por ele, uma vez que o nosso objetivo aqui é demonstrar de que maneira o homem é tematizado nesses cursos.

Em *Physische Geographie*, Kant propôs um conceito arquitetônico de mundo, na medida em que “temos que conhecer os objetos de nossa experiência no *todo*, de modo que nossos conhecimentos não constituam nenhum *agregado*, e sim um *sistema*. Pois no sistema o *todo* está antes das partes; no agregado, ao contrário, as *partes* estão antes.” (PG 9:158) Nesse texto, Kant apresenta uma definição de mundo similar a apresentada na primeira *Crítica*, na qual o autor o definiu da seguinte maneira: “a palavra mundo, em sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes e nós temos somente em vista a integridade da síntese,” (KrVB 448) porque a ideia cosmológica de mundo auxilia a nossa razão na concepção dele como um todo, pois na obra *Crítica* a totalidade não é mais do que a pluralidade considerada em uma unidade. Isto significa que, conforme descrito na tábua das categorias (KrV 106-116), a totalidade é a unidade mediante a pluralidade. Neste sentido, a ideia de mundo, na primeira *Crítica*, refere-se à totalidade dos objetos da natureza, porque ele não é o agregado delas, mas sim a integridade de todos os seus objetos, essa definição se repete em *Physische Geographie*.

Para explicarmos a ideia de mundo como sistema e não como agregado, recorremos à categoria de totalidade desenvolvida na primeira *Crítica*, pois ela nos permite pensar a singularidade de um conceito como integralidade e não como agregado de coisas. Isso é possível se compreendemos a categoria de totalidade por meio do viés qualitativa e não quantitativa, dado que esse esforço filosófico nos permite entendê-la não como agregação das partes em um todo, mas sim como a integralidade de uma coisa mediante um conceito. Neste sentido, a ideia de mundo nos cursos de Geografia diz respeito à integralidade de todos os seus habitantes, o que não nos permite pensá-los como subordinados, agregados ou derivados, mas pensar a ideia de mundo como a integralidade de todos os seus habitantes.

Em *Physische Geographie*, o homem é problematizado como uma coisa existente no mundo, ou seja, como um objeto da natureza, mas isso não ocorre do ponto de vista fisiológico tal como ocorre na História natural, ao invés disso, o homem é investigado como habitante da Terra. De acordo com a primeira *Crítica*, as categorias de unidade, de multiplicidade e de totalidade devem ser consideradas no sentido material e não no sentido formal. Isto significa que, a categoria de quantidade não trata da análise dos quantificadores lógicos do ponto de vista do número de objetos existentes no mundo, porque devemos analisar a relação do predicado com o sujeito

e não a quantidade de objetos existentes no mundo. Assim, ao afirmarmos, por exemplo, *todos os homens são racionais*, o predicado racional estabelece uma relação de unidade ao conceito-sujeito, pois o predicado é atribuído a toda a extensão do sujeito como uma unidade. Em razão disso, nós não podemos afirmar a mesma coisa acerca da categoria de pluralidade, dado que neste caso vários predicados são atribuídos à extensão do sujeito-conceito como um princípio comum. Por exemplo, alguns homens são asiáticos, esse predicado pode ser aplicado apenas para uma parte do sujeito-conceito, pois o predicado asiático denota que o homem habita a Ásia. Deste modo, a categoria da totalidade procura estabelecer a unidade na pluralidade. Em outras palavras, poderíamos predicar o homem como africano, europeu e latino americano e dividir o último em chileno, brasileiro e argentino.

Em relação a categoria de totalidade, é importante ressaltar que ela é a junção entre a unidade e a pluralidade, na medida em que atribuí uma unidade mediante a pluralidade. Por exemplo, o seguinte juízo: o homem é habitante da Terra. Ao predicar o homem como *habitante da Terra* nós estabelecemos uma unidade mediante a pluralidade de predicados que podem ser atribuídos ao conceito-sujeito, pois o mesmo pode ser predicado como africano, árabe e etc. Esse processo do ponto de vista qualitativo foi chamado por Kant de perfeição, dito isso nas palavras dele: “a perfeição, que consiste em reconduzir, por sua vez, o conjunto dessa pluralidade à unidade do conceito, em perfeita concordância com este e com nenhum outro; é o que se pode chamar da integralidade qualitativa (totalidade).” (*KrV* B114) Neste sentido, a integralidade (totalidade) não é quantitativa, uma vez que não se tematiza a totalidade das partes como um agregado, mas sim acerca da integralidade de um objeto enquanto princípio e unidade do conhecimento. Por fim, o predicado habitante da Terra nos permite realizar uma integralidade qualitativa, na medida em que atribuí à ideia de uma unidade mediante a pluralidade, ou seja, refere-se à espécie humana em sua totalidade.

Feitas essas observações, a ideia de mundo em *Physische Geographie* trata da totalidade dos habitantes da Terra e o homem é um desses habitantes. Neste sentido, defendemos que a proposição fundamental nesses cursos é “o homem é habitante da Terra”, para demonstrar o que isso quer dizer, diferenciaremos a Geografia física da História natural a fim de demonstrar a especificidade da primeira.

A descrição física versus a história natural

Segundo Kant, podemos investigar o homem de duas maneiras, isto é, a partir da classificação conceitual e da classificação física [*physischen Einteilung*]. A primeira classificação é meramente lógica e por meio desta classificação obtemos um sistema da natureza ao estilo do proposto por Lineu. A classificação proposta por Lineu dos

seres vivos fundamenta-se a partir da estrutura, da função e do crescimento do corpo deles, pois o pesquisador agrupa esses a partir das suas semelhanças. Acerca disso, Kant alegou o seguinte: “digo, por exemplo: a espécie dos bovinos será contada sob o gênero dos animais quadrúpedes ou também sob a espécie destes animais com cascos rachados, assim, esta é uma classificação que faço em minha cabeça, portanto, uma classificação lógica.” (PG 9:160) Conforme Kant, a classificação lógica trata da organização dos seres existentes em reinos, classes e espécies, o que para ele é apenas um exercício para o entendimento, porque fragmenta as coisas no mundo em agregados. Por isso, esse tipo de classificação foi chamada de conceitual, na medida em que as partes estão antes do todo. Mas, segundo o autor, o todo deveria estar antes das partes, dado que a ideia de mundo, nos cursos de Geografia física, significa a integralidade dos seus habitantes. Por essa razão, não devemos utilizar a classificação dos seres vivos proposta pela História natural na investigação geográfica, porque nesses cursos os homens são descritos como habitantes da Terra e não como parte de um sistema de agregados.

Acerca da sua proposta investigativa nos cursos de Geografia, Kant afirmou o seguinte:

Em consequência da classificação física, as coisas serão consideradas agora, ao contrário, de acordo com os lugares [*Stellen*] que elas ocupam na Terra. O sistema destina o lugar [*Stelle*] na divisão de classes. A descrição geográfica da natureza indica os lugares [*Stellen*] nos quais estas coisas podem realmente ser encontradas na Terra. Assim, por exemplo, o lagarto e o crocodilo são fundamentalmente um e o mesmo animal. O crocodilo é apenas um lagarto imensamente grande. Porém, os lugares [*Örter*] nos quais este ou aquele moram na Terra, são diferentes. O crocodilo vive no Nilo; o lagarto na terra [*Land*] e também entre nós mesmos. No fundo, enxergamos aqui o cenário [*Schauplatz*] da natureza, a Terra em si e as regiões [*Gegenden*], onde as coisas efetivamente são encontradas. Todavia, no sistema da natureza será buscado não o lugar de origem, mas sim as formas similares. (PG 9:161)

De acordo com o que foi dito acima, a classificação física nos permite investigar os seres vivos a partir do lugar que nós os encontramos na Terra, isto é, eles são investigados como um objeto da natureza dado no tempo e no espaço. Para validar essa tese, Kant distinguiu o método investigativo da Geografia física do da História natural, pois segundo autor a última procura estabelecer a origem dos seres vivos e as suas similaridades com outros seres, o que não ocorre na Geografia física, que investiga os seres vivos a partir do lugar que os mesmos são encontrados na Terra. Ao contrário disso, a História natural investiga os seres vivos através de classificações, que não consideram a relação entre o habitat e o ser vivo.

Feita essa observação, é importante noticiar que Kant recusa a perspectiva investigativa da História da natureza [*Naturgeschichte*] em favor da descrição da natureza [*Naturbeschreibung*] em seus cursos de *Geografia física*, posto que, “a História da natureza contém a diversidade da geografia, como as coisas foram em diferentes épocas, mas não como elas são agora e ao mesmo tempo, pois isto seria, sim, de algum modo, descrição da natureza.” (PG 9:162) A recusa kantiana acerca do método investigativo da História natural nos cursos de Geografia física pode ser descrita da seguinte maneira: a *História natural* investiga o que a natureza fez e faz do homem, pois isso ele é tematizado numa concepção de tempo sucessiva e a Geografia física investiga os seres vivos como eles são agora e como esses seres ocupam lugares diferentes na Terra ao mesmo tempo. Em vista disso, podemos afirmar, que a classificação física e a descrição física consideram os seres vivos a partir dos diferentes lugares que ocupam na Terra, por isso não considera o agrupamento dos seres em classes, gêneros e espécie como proposto por Lineu e nem se propõe a narrar a história das transformações fisiológica desses seres, mas propõe descrevê-los como habitantes da Terra.

Sobre a especificidade da História natural, Kant fez a seguinte observação:

Se considerarmos, por exemplo, como as diferentes raças de cães são originadas de um mesmo tronco e quais transformações se sucederam com elas mediante os diferentes países [*Verschiedenheit des Landes*] climas, reprodução, etc., através de todas as épocas, então isso seria uma história natural dos cães, e tal história poderia ser apresentada sobre cada parte específica da natureza, por exemplo, sobre as plantas e mais coisas comparadas. (PG 9:162)

A observação feita por Kant acerca da *História natural* trata da possível confusão do seu método com o da *Geografia física*, pois segundo ele, aquela evidencia as possíveis transformações as quais determinados seres vivos passaram, ou seja, considera a hipótese de um tronco comum para cada espécie de vivos e que as diferentes características físicas presentes numa espécie são resultantes das condições geográficas. Diferentemente disso, a descrição da natureza ocupa-se da descrição desses seres a partir do lugar no qual eles habitam na Terra e não se preocupa em recontar a possível história das transformações fisiológicas desses seres. Por isso, podemos afirmar que a descrição física da Terra objetiva descrever os seres vivos a partir do seu habitat, diferentemente da *História natural*, que através de uma conjectura histórica descreve as transformações fisiológicas dos seres vivos. Por fim, o método da Geografia física é a descrição física da Terra, pois visa examinar os seres vivos a partir do seu habitat, mas para realizar tal labuta não considera a classificação dos seres vivos proposta em classe, ordem e espécies e nem como esses foram no passado, ao invés

disso, ela descreve os seres vivos a partir dos seus costumes, da religião, da política e do comércio com outras nações.

A diferença entre as instruções de Geografia física e de Antropologia

De acordo com as indicações de Kant, a antropologia ocupa-se daquilo que o homem pode e deve fazer de si como um ser racional e livre e a geografia física descreve o homem como um habitante da Terra, dado que isso lhe permitiu aventar a hipótese da relação entre as condições geográficas do nosso habitat e o nosso comportamento. Por essa razão, em seus cursos de Geografia física, Kant considera o ser humano do ponto de vista externo, isto é, como um objeto da natureza. Segundo Cohen, “nos cursos de Geografia o ser humano não é considerado como um ser livre, mais especificamente como um habitante da Terra como as plantas, animais e minerais – se consideramos o homem como um tipo de coisa sobre a Terra”. (Cohen, 2009, p. 123) Para o último pesquisador, a Geografia física investiga o homem da perspectiva externa, mas isso não nos permite alinhar esses cursos com a segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, porque não se objetiva conhecimento interior do homem através do seu exterior, mas sim compreender a relação entre as condições geográficas e o modo de vida dos homens. Para o pesquisador, os cursos de Geografia física se diferenciam dos cursos de Antropologia, na medida em que neles o homem é investigado como uma coisa no mundo, que implica na descrição das diferentes religiões, temperamentos, costumes e comércios. Essa observação é importante, pois o método investigativo dessa ciência é a descrição física e, como já dito na seção anterior, esse tipo de descrição objetiva investigar as civilizações humanas a partir do lugar no qual cada uma delas vivem sob a Terra.

Acerca da noção de antropologia pragmática, Brandt afirmou isto:

Kant parece não ter falado de sua antropologia pragmática como uma disciplina filosófica. A antropologia pragmática é uma enciclopédia da filosofia kantiana em um nível empírica; ela não está integrada no sistema (trocando o conceito) da filosofia transcendental ou da filosofia crítica, mas coloca-se ao lado da filosofia propriamente, e ainda discute quais seus problemas na dimensão possível a uma disciplina no âmbito empírica. (Brandt, 1999, p. 8)

De acordo com o pesquisador, as diferentes definições de *antropologia pragmática* desenvolvidas nas diferentes versões dos cursos de antropologia de Kant são tratadas na dimensão de uma ciência empírica. É possível afirmar isso, pois os temas tratados nesses cursos em partes são diferentes dos temas da filosofia transcendental e o método utilizado também é diferente, pois neles Kant nunca se indagou de como são

possíveis juízos sintéticos *a priori* antropológicos. Entretanto, nesses cursos encontramos diferentes reflexões sobre a questão do caráter e acerca do funcionamento das faculdades cognitivas. Louden (Cf. 2011) concorda em parte com Brandt, pois ele defende que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral, na medida em que nos permite utilizar o nosso conhecimento acerca da natureza humana segundo fins morais. Ainda conforme ele, a noção de natureza humana é concebida a partir dos efeitos fenomênicos da liberdade no mundo sensível. Isso dito nas palavras dele, “a antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não as supostas origens não empíricas dela.” (Louden, 2011, p. 81) Isto significa que, para Louden e Brandt a antropologia pragmática é uma ciência empírica.

Feitas as observações acima, poderíamos afirmar que tanto os cursos *Geografia física* quanto os de *Antropologia* são concebidos como ciências empíricas, pois ambas são tematizadas a partir da experiência e não oferecem nenhum princípio *a priori* nem à moralidade e nem à filosofia teórica. Mas, ao afirmarmos isso não resolvemos a questão proposta nesta subseção do nosso texto, que é diferenciar as instruções de *Geografia física* das de *Antropologia* como sugerido por Kant na carta enviada a Herz em 1773. (Cf. *Br 10:145-146*) Diferentemente de Brandt, Perez argumenta que a noção de antropologia pragmática faz parte da filosofia transcendental e sobre isso, ele afirma o seguinte:

O conhecimento pragmático, que se desenvolve na antropologia a partir da proposição *o ser humano é um cidadão do mundo*, é de tal tipo que permite reconhecer aquilo que obstaculiza ou propicia a realização da lei moral. Nesse sentido, não é um conhecimento teórico, tal como seria um conhecimento das fibras ou da corrente sanguínea do corpo humano, mas um conhecimento do homem que pressupõe o conceito de liberdade, quer dizer, um tipo de conhecimento baseado na condição de uma causalidade livre do ser humano como alguém capaz de levar adiante ou não a realização da lei moral no mundo. Assim, a relação entre o conceito ser humano (homem) e o conceito cidadão do mundo ou fim último não conforma em modo nenhum uma proposição empírica, mas pertencente ao domínio prático. (Perez, 2010, p. 17)

Perez indica que a antropologia pragmática não é a ciência dos objetos dos sentidos, senão uma ciência prática. Para justificar a sua leitura, ele utiliza a definição de cidadão do mundo elaborada por Kant no parágrafo 28 da *Doutrina da virtude* da *Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant escreveu o seguinte:

Uma vez que aquilo que foi produzido é uma pessoa e é impossível conceber a produção de um ser dotado de liberdade mediante uma operação física, é uma ideia totalmente correta e também necessária considerar, sob um ponto de vista prático, o ato de procriação como aquele mediante o qual pusemos

uma pessoa no mundo, sem o seu consentimento, e a trouxemos arbitrariamente a ele, fato pelo qual recaí então sobre os progenitores a obrigação de, na medida das suas forças, conseguir que a criança esteja satisfeita com essa sua condição. – Não podem destruir o seu filho como se fora um artefato por si produzido (pois que isso não o pode ser um ser dotado de liberdade) ou com sua propriedade, nem tampouco abandoná-la à sua sorte, pois que com ele não foi apenas um ser do mundo que pra cá trouxeram, mas um cidadão do mundo, condição essa que, atendendo também a conceitos jurídicos, não lhes pode, pois, ser indiferente. (MS 6:281)

De acordo com Kant, o ato físico de conceber um filho não nos permite tê-lo como um objeto, pois em sentido prático a criança é um ser dotado de liberdade, por essa razão os pais possuem a obrigação de prover à existência dela, o que não lhes permitem tê-lo como um objeto. Por esse motivo, o filho é um membro da humanidade, logo ele não pode ser reduzido ao estado de uma coisa, o que justificaria o direito de posse do pai em relação ao seu filho. Observado isso, o nascimento biológico é insuficiente para explicar como o homem pode ser dotado de liberdade, pois o nascimento é um conceito insuficiente para fundamentar a ideia de humanidade. Segundo Kant, o homem nasce livre, pois na doutrina do direito natural, a liberdade é uma condição imprescindível, uma vez que ela é condição da admissibilidade do contrato social (MS 6:238). Além disso, o nascimento também não demarca apenas a existência física de um ser humano, pois ele é mais do que isso, ele simboliza o surgimento de um cidadão do mundo, porque o ser humano tem o direito a posse comum da Terra. Dito de outro modo, o predicado cidadão do mundo, em sentido jurídico, sinaliza o direito do homem em exercer a posse comum da Terra. De acordo com Kant, “todos os homens estão originariamente na posse em comum do solo da Terra inteira (*communio fundi originaria*), (cada um) com a vontade, que lhes assiste por natureza, de o usar (*lex iusti*).” (MS 6:267) Assim, todos os seres humanos possuem uma igualdade inata, que é o direito de exercer uma posse comum do solo da Terra. Deste modo, a lei que reparte o meu e o teu decorre de uma norma jurídica fundamentada pelo direito natural.

Feitas essas observações, para Perez a antropologia pragmática investiga o que obstaculiza e fomenta a realização da lei moral pelos seres racionais dotados de vontade finita. Mas, diferentemente de Louden (Cf. 2011) que defende que ela investiga os efeitos fenomênicos da liberdade, Perez afirma que o problema central da antropologia pragmática é demonstrar que a proposição *o ser humano é um cidadão do mundo* é sintética *a priori* prática. Dito isso nas palavras do autor:

1. A proposição *o ser humano é um cidadão do mundo* não é uma proposição que possa ser constatada na experiência, ela é então necessariamente *a priori*.

2. Como não podemos deduzir analiticamente o predicado *cidadão do mundo* do sujeito *ser humano* a proposição é necessariamente sintética.
3. Como o conceito *cidadão do mundo* não é um conceito teórico nem meramente heurístico e, portanto, a proposição que conforma não tem cabimento no domínio teórico, só pode pertencer necessariamente ao domínio prático. Esta pertença ao domínio prático possui o mesmo estatuto que a proposição do direito *isto é meu* ou que a proposição da história *a espécie humana tende para o melhor*. (Perez, 2010, p. 17)

Primeiramente, pretendemos indicar, que concordamos com a tese defendida por Perez (Cf. 2010), pois a proposição *o homem é cidadão do mundo* é sintético *a priori* prático, dado que o predicado *cidadão do mundo* não é derivado analiticamente do sujeito e também não é um conceito heurístico, ao invés disso denota um sujeito moral dotado de liberdade, que deve ser um fim em si mesmo (fim último), e possui o direito de exercer a posse comum da Terra. Todavia, o predicado *cidadão do mundo* não é derivado analiticamente nem da ideia de homem e nem da ideia de lei moral, mas estabelece uma relação sintética com essas.

O problema central da antropologia pragmática é demonstrar de que maneira a proposição *o homem é cidadão do mundo* é sintética *a priori* prática, logo surge a seguinte questão: qual é a questão fundamental dos cursos de *Geografia física*? Como já indicado aqui, os cursos de Antropologia e de Geografia física são instruções preliminares do conhecimento do mundo, logo queremos indicar que a questão nesses cursos é demonstrar a validade da proposição *o homem é habitante da Terra*. É importante ressaltar, que apesar de não encontrarmos essa proposição de forma literal na obra kantiana, nós a inferimos de três pontos: primeiro, da ideia de mundo como a integralidade dos seus habitantes; segundo, da ideia de método dos cursos de *Geografia física*, pois a *descrição física* procura descrever os seres vivos a partir do lugar que os mesmos ocupam no nosso planeta; terceira, da distinção da descrição física da história natural, uma vez que a última visa narrar a história das transformações dos seres vivos e a primeira como eles são agora no lugar que os encontramos na Terra.

Como dito acima, a proposição fundamento dos cursos de *Geografia física* é a seguinte: *o ser humano é habitante da Terra*. Entretanto, diferentemente da proposição *o ser humano é cidadão do mundo*, que é sintética prática *a priori*, não podemos afirmar a mesma coisa acerca da proposição *o homem é habitante da Terra*, pois ela é uma proposição sintética *a posteriori* teórica. É importante observar que todos os juízos da experiência são juízos sintéticos, pois o predicado não pode ser derivado analiticamente do sujeito através dos princípios de contradição e de identidade. Segundo Kant, a diferença entre os juízos *a priori* e *a posteriori* trata das fontes do conhecimento, o último tipo de juízo é fundamentado pela experiência, o que não

ocorre no primeiro tipo. Por exemplo, o juízo *os corpos são pesados*, o predicado pesado não é derivado analiticamente do sujeito corpo, pois ele acrescenta algo ao sujeito que é o peso, mas que tal pode variar de acordo com a gravidade. Um corpo qualquer na Terra possui um peso X, mas caso tal corpo se encontra na Lua haverá uma alteração no seu peso por causa da gravidade, logo essa proposição depende de certas circunstâncias empíricas, o que não ocorre com os juízos *a priori*. (KrV B3) Neste sentido, o predicado cidadão do mundo atribuí à ideia de ser humano características que não podem ser derivadas analiticamente dela, que são as diferentes formas de comércio, de organização política e religiosa, temperamento e caracteres.

Para entendermos melhor a especificidade da problemática desenvolvida por Kant em seus cursos de Geografia física, citamos o que ele compreendida por essa disciplina:

Mas note-se: cada experiência exterior apresenta-se ou como narrativa [*Erzählung*], ou como descrição [*Beschreibung*]. A primeira é uma história [*Geschichte*], a outra uma geografia [*Geographie*]. A descrição de um lugar [*Ort*] singular da Terra chama-se topografia. Por conseguinte, a corografia significa a descrição de uma região [*Gegend*] e suas especificidades. A orografia, descrição desta ou daquela montanha. A hidrografia, descrição das águas. Observação: O discurso aqui é então o do conhecimento do mundo, logo, de uma descrição do conjunto da Terra. O nome geografia [*Geographie*] não será tomado aqui, portanto, em nenhum significado diferente do habitual. (PG 9:159)

Kant compreende por geografia a descrição da Terra em seu conjunto, porque, primeiro, esses cursos fazem parte do conhecimento do mundo e, segundo, ele não visava descrever uma região específica do mundo, mas ele em sua totalidade. Como já dito aqui, a ideia de mundo (Terra) desenvolvida em *Physische Geographie* é transcendental, na medida em que significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes, o que é possível mediante a integridade da síntese. Dito isso, podemos afirmar que a geografia descreve a Terra em sua totalidade, pois não a descreve como um agregado de partes em todo, mas sim na sua integridade. Para delimitar com precisão de que forma essa descrição ocorreria, Kant delimita a especificidade das proposições geográficas da seguinte forma:

A geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*]. Conforme os diferentes objetos, com os quais a última se ocupa recebe ela diferentes nomes. Por conseguinte, chama-se logo geografia física, matemática, política, moral, teológica, literária ou mercantil. (PG 9:161)

Nessa citação, Kant delimita o critério semântico de satisfabilidade das proposições geográficas, assim, uma sentença somente é verdadeira se os elementos que a compõem remeterem para objetos dados no espaço ao mesmo tempo. Por exemplo,

ao investigar as diferentes manifestações religiosas existentes no planeta Terra, Kant não construiu uma história das religiões, ao invés disso, ele investigara as diferentes manifestações religiosas que ocorrem ao mesmo tempo no mundo, por isso, que a descrição proposta nessa disciplina não é apenas de um povo ou região da Terra, mas uma descrição dela na integridade da sua totalidade. Deste modo, ao afirmarmos que o homem é habitante da Terra, estamos destacando que ele possui diferentes religiões, formas de governo e comerciais. Isso é possível, porque uma proposição geográfica somente é satisfazível se se referir aos objetos dados no espaço, mas problematizados ao mesmo tempo.

Recapitulando, a diferença dos cursos de *Geografia física* dos cursos de *Antropologia* diz respeito ao tipo de proposição, nos primeiros cursos elas são sintéticas *a posteriori* e no segundo são sintéticas *a priori* práticas. De acordo com Kant, o método da Geografia física é a descrição física, porque essa proposta metodológica nos permite explicar as diferenças de temperamentos, hábitos, costumes e religiões existentes na humanidade, uma vez que essas características geográficas estão relacionadas com o lugar que os homens ocupam na Terra. Deste modo, ao considerar o mundo como a totalidade das coisas e não como um agregado delas, isso nos permite investigar os seres existentes a partir do lugar que os mesmos habitam na Terra. Por essas razões, defendemos que a proposição *o ser humano é habitante da Terra* é sintética *a posteriori* teórica, dado que a validade desse enunciado depende de certas circunstâncias empíricas, que são determinadas pelas condições geográficas e climáticas em qual certo povo vive.

Conclusão

Acima afirmamos que o curso de *Geografia física* é composto por proposições sintéticas *a posteriori* teóricas e, que isso é o que o diferencia dos cursos de *Antropologia*. Assim, defendemos que a proposição fundamental da Geografia física é *o ser humano é habitante da Terra*, que é um juízo da experiência, pois depende de certas circunstâncias empíricas para sua validade. Além disso, também delimitamos o critério de satisfabilidade das proposições geográficas, que é o seguinte: A geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*]. Por esse motivo, Kant afirma que a geografia física é um esboço geral da natureza, na medida em que constitui todas as demais geografias possíveis. Acerca disso, ele escreveu isto:

1. A geografia matemática, na qual será tratada a forma, o tamanho e o movimento da Terra, assim como suas relações para com o sistema solar no qual ela se encontra.
2. A geografia moral, que tratará dos diferentes costumes e

caráter dos homens nas diferentes regiões. [...] 3. A geografia política. Se o fundamento primeiro de uma sociedade civil for uma lei universal assim como uma força coercitiva quando de sua transgressão, as leis se reportarão igualmente tanto à constituição do solo quanto a dos habitantes. Assim, a geografia política igualmente faz parte disso, ao mesmo tempo em que se fundamenta inteiramente na geografia física. [...] 4. A geografia mercantil. Se um país da Terra tem em superabundância aquilo que outro carece inteiramente, assim, através do comércio no mundo inteiro será obtido um estado mais uniforme. Aqui precisará ser mostrado, portanto, o porquê e onde um país tem em superabundância aquilo de que outro carece. Mais do que qualquer coisa, o comércio aperfeiçoou os homens e fundou suas relações mútuas. 5. A geografia teológica. Na medida em que, quando se muda de lugar, os princípios teológicos frequentemente se modificam em pontos essenciais, é preciso fornecer aí as informações necessárias. Compare-se somente, por exemplo, a religião cristã do Oriente com a do Ocidente e, aqui como lá, suas nuances mais sutis. Isto sobressai ainda mais nitidamente quando se comparam religiões essencialmente diferentes a partir de seus fundamentos. (PG 9:164-165)

Parafraseando o autor, a geografia física é o fundamento das outras geografias possíveis, pois a descrição física nos permite constatar que seres iguais que habitam lugares diferentes possuem diferentes temperamentos, costumes, leis, comércios e religiões. Em vista disso, é importante observar que as transformações fisiológicas causadas pelas imigrações dos seres vivos é tema da história natural e a geografia física ocupa-se da descrição dos seres existentes a partir do lugar que os mesmos habitam no nosso planeta. Como já dito aqui, em uma proposição sintética o predicado deve acrescentar algo ao sujeito, pois o mesmo não é derivado analiticamente do sujeito a partir do princípio da contradição. Além disso, também dissemos que diferentemente de uma proposição sintética *a priori*, a validade da proposição sintética *a posteriori* é dada por certas circunstâncias empíricas, que neste caso são delimitadas pelas condições geográficas nas quais os seres humanos vivem.

Acima apresentamos cinco possíveis geografias segundo Kant, que são a geografia matemática, moral, política, mercantil e teológica, apesar do aparente antagonismo delas, nós podemos alinhá-las a partir da seguinte ideia: todas são determinadas pelas características geográficas nas quais os seres humanos vivem. Para validar esse argumento, Kant avalia a possibilidade da Geografia moral através do tema do parricídio no Japão e na Lapônia. No Japão, o parricídio é crime punido com a morte, mas, no caso Lapônia, é dever do filho matar o pai, caso o mesmo se fira na caça, pois isso é considerado uma demonstração de amor e fidelidade do filho com o pai e vice-versa. Se analisarmos essa situação a partir do imperativo categórico, logo o princípio motivador da mesma não pode tornar-se um princípio de uma legislação

universal. Mas, se analisarmos a partir da perspectiva da *Geografia física*, as condições climáticas e geográficas da Lapônia justificam as razões do parricídio, que não ocorre no caso do Japão.

Por fim, defendemos que a proposição fundamental dos cursos de Geografia física é: o ser humano é habitante da Terra. Ao analisarmos essa proposição, concluímos que o predicado habitante da Terra não pode ser derivado analiticamente do sujeito homem, por duas razões: primeira, essa proposição é um juízo da experiência; segunda, pelo motivo anterior, a validade desse enunciado depende de inúmeras situações empíricas, as quais nós podemos constatar a partir do método da descrição física, por exemplo, a questão do parricídio acima apresentada. Feitas essas observações, concordamos com Cohen (Cf. 2009) na medida em que ao alinharmos os cursos de geografia física e os cursos antropologia, especificamente considerando a segunda parte da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, os cursos de geografia física não é uma forma de conhecer o interior do homem pelo exterior, ao invés disso ele procura conhecer o homem como uma coisa no mundo. Neste sentido, podemos afirmar que a antropologia pragmática visa conhecer o homem como cidadão do mundo e a geografia física como habitante da Terra.

Referências bibliográficas

Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*. Vol. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften (ed.), vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), vol. 24 e ss. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ed.). Berlin.

AA	Akademie-Ausgabe
KrV	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
PG	Physische Geographie (AA 09)
Log	Logik (AA 09)
Br	Briefe (AA 10-13)
Refl	Reflexion (AA 14-19)
Colleg	Collegentwürfe aus den 80er Jahren (AA 15)

Adickes, E. (1911). *Untersuchungen zur Kants physische Geographie*. Tübingen: Mohr.

Adickes, E. (1925). *Kant als Naturforscher*. vol. II. Berlin: W. De Gruyter & CO.

- Arnoldt, E. (1894). *Kritische Excursus im Gebiete der Kant-Forschung*. Königsberg: F. Beyer.
- Brandt, R. (1999). *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Cohen, A; et. al (2009). *Kant and the human sciences: biology, anthropology and history*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Hinske, N. (1996). *Lebenserfahrung und Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Kant, I. (1831). *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie*. Stark, F. Leipzig: Die Expedition des europäischen Aufsehers.
- Kant, I. (1980). *Crítica da razão pura*. Tradução de V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Abril.
- Kant, I. (2003). *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- Kant, I. (2005). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de V. Rohden e A. Marques. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universidade.
- Kant, I. (2003). *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2005). “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de J. Beckenkamp. São Paulo: Editora Unesp.
- Kant, I. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de C. Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Kant, I. (2004). *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Kant, I. (2010) “Das diferentes raças humanas”, *Kant e-Prints*. Tradução de A. Hahn. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, pp. 10-26.
- Loparic, Z. (2005). *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- Louden, R. (2000). *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Louden, R. (2011). *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press.
- Louden, R. (2003). “The second part of morals”. In: *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, pp. 60-84.
- Perez, D. (2010). “A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant”. In: *Um Filósofo e a Multiplicidade de Dizes*. Coleção CLE, v. 57.

- Perez, D. (2009). “A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano”, *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, v. 32, n. 2, pp. 357-397.
- Perez, D. (2010). “O significado de natureza humana em Kant”, *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, pp. 75-87.
- Perez, D. (2013). “A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant”, *Educação e Filosofia*, v. 27, n. especial, pp. 233-258.
- May, J. (1970). *Kant’s concept of geography and its relation to recent geographical thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- Santos, L. (1995). *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica.
- Santos, L. (2012). “A formação do pensamento biológico de Kant”. In: *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla.
- Vollmer, J. (1802-1805). *Physiche Geographie nach Kantischen Ideen*. Mainz und Hamburg.
- Zammito, J. (2002). *Kant, Herder and the birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.



Annelein Pompe, *Lizet Juni*, 2020

Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau¹

Conscience and Feeling
in Rousseau's *Émile*

Thomaz Kawauche

Universidade Federal de São Paulo

RESUMO

Este artigo examina a ideia de consciência no *Emílio* de J.-J. Rousseau a partir de uma perspectiva que combina história da filosofia e história lexical. A análise é contextualizada tanto em relação a outros escritos do autor, sobretudo o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, quanto no interior do quadro histórico das ciências nos séculos XVII e XVIII, com atenção para a teoria empirista de John Locke. Busca-se investigar o processo de constituição semântica de “conscience” e “sentiment intérieur” em língua francesa à luz de certos debates envolvendo o inatismo e o mecanicismo, destacando-se a contribuição do médico cartesiano Louis de la Forge. O objetivo do trabalho é mostrar as vias pelas quais a ideia de consciência no *Emílio*, combinada a uma interpretação do sentimento interior associada à fisiologia cartesiana, estabelece pilares significativos das estruturas mentais e institucionais que tornaram possível a emergência daquilo que passou a ser denominado subjetividade moderna.

ABSTRACT

This article examines the idea of conscience in J.-J. Rousseau's *Émile* from a perspective that combines History of Philosophy and Lexical History. The analysis is contextualized in relation to other writings of the author, especially the *Discours sur l'origine de l'inégalité*, and within the historical framework of sciences in 17th and 18th centuries, with attention to John Locke's empiricist theory. It intends to investigate the semantic constitution process of “conscience” and “sentiment intérieur” in French language considering certain debates involving Innatism and Mechanism, with emphasis to the contribution of the Cartesian physician Louis de la Forge. The aim of this work is to show the ways in which the idea of conscience in *Émile*, combined with an interpretation of the inner sentiment associated with Cartesian physiology, establishes significant pillars for the mental and institutional structures that made possible the emergence of what came to be called Modern Subjectivity.

PALAVRAS-CHAVE

Empirismo; Fisiologia; Inatismo;
Mecanicismo; Religião.

KEY WORDS

Empiricism; Physiology; Innatism;
Mechanism; Religion.

¹ Doutor em Filosofia pela USP e Professor Visitante na UNIFESP. E-mail: kawauche@gmail.com. Este texto reproduz, com algumas modificações, minha fala na Jornada “Sentimento e Sensibilidade no Século das Luzes”, realizada em 26 de fevereiro de 2019 no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

A perspectiva histórica nos permite situar o *Emílio* de Rousseau considerando, de um lado, a difusão das práticas de cuidado com o corpo infantil promovida pelos tratados de medicina da primeira metade do século XVIII, e de outro, a moda dos manuais de civilidade que, desde o *De civilitate morum puerilium* de Erasmo, buscam instalar as regras de bom comportamento na “segunda natureza” produzida graças à arte de educar fidalgos (cf. Kawauche, 2018). Eis o quadro ideológico no interior do qual a ideia de *consciência* será examinada neste artigo. Uma definição esquemática é conveniente para introduzir a abordagem: “*conscience*”, na ciência do homem de nosso autor, designa a faculdade humana que, sem recorrer a nenhum tipo de causa externa ao corpo do indivíduo, intui casuisticamente quais ações podem ser consideradas virtuosas, funcionando como um regulador do entendimento capaz de, por um lado, orientar a razão, que justifica a intuição da consciência, e por outro, moderar as paixões, as quais se harmonizam na medida em que atraem ou repelem a ideia da ação. Não é o caso de discutirmos essa fórmula geral que, aos olhos dos especialistas, mostra-se insuficiente para resolver todas as complicações filosóficas da pedagogia de Rousseau; contudo, tendo-se em vista o objetivo deste artigo, que pretende esboçar um panorama da ideia moderna de consciência, a definição acima nos basta: trata-se aqui de mostrar que a consciência no *Emílio* pode ser compreendida no mesmo quadro histórico da formação da ideia de *sentimento interior*. Noutras palavras, discorro sobre a relação entre consciência e sentimento elaborada nos moldes mentais do empirismo moderno, o que se justifica pelo fato de essa colocação do problema ser inseparável da própria constituição dos saberes científicos na passagem do século XVII para o XVIII, se não de modo abrangente, pelo menos no que diz respeito à relação entre liberdade e necessidade concernente aos novos conhecimentos acerca do homem. No final das contas, este trabalho vislumbra em seu horizonte uma discussão mais ampla que, em linhas gerais, consiste em avaliar a contribuição de Rousseau para a gênese da subjetividade do ponto de vista das estruturas mentais e institucionais que tornaram possível a emergência das ciências modernas.

•

Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, opúsculo sobre a religião natural no livro quarto do *Emílio*, Rousseau descreve a consciência recorrendo a diversas metáforas: “guia seguro”, “juiz infalível do bem e do mal”, “voz da alma” (em oposição às paixões que são a “voz do corpo”), “imortal e celeste voz”, além das comparações com o juiz casuísta (o modelo é o dos jesuítas que resolviam os casos de consciência) e com a testemunha em tribunal que depõe a favor da verdade (Rousseau, 1969, p. 594

e 600). Todas essas representações da consciência fazem parte da educação moral de Emílio, e aparecem no momento em que esse aluno hipotético deve ser introduzido de uma vez por todas na sociedade. Lembremos que Rousseau alude ao passo da entrada do adolescente na ordem moral falando de um “segundo nascimento”, em analogia com o nascimento físico da criança. Num certo sentido, a mudança na história hipotética do aluno também é comparável à efetivação do pacto civil pela obra do legislador no *Contrato social* (livro II, cap. 7): antes da puberdade, Emílio pouco se diferencia de um animal bem adestrado, e tudo se passa como se sua consciência fosse uma faculdade adormecida, numa espécie de estado de natureza; dali em diante, o educador precisará fazer com que o jovem, por vontade própria, torne-se um ser social, o que significa regular seus impulsos sexuais e fazê-lo se sentir parte da ordem civil, colocando dessa forma em prática a máxima inspirada em Terêncio: “nada de humano lhe é estranho” (Rousseau, 1969, p. 490).

Em linhas gerais, é esse o cenário no qual a consciência desperta e passa a se manifestar com toda força. Assim como nos romances de formação, Emílio vivencia um processo de autoconhecimento ao mesmo tempo em que sua visão de mundo vai se complexificando. No livro *La Genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau* (1960), Peter Jimack demonstra de maneira definitiva que o estilo romanescos do tratado de educação de Rousseau é inseparável da própria estrutura da obra. Compreende-se daí que, exatamente por sua elegância literária, a exposição da ideia de consciência persuade o leitor antes de convencê-lo, o que nos faz lembrar do alerta de Kant quanto à perturbadora “beleza da expressão” do autor de *Emílio*.² Por isso mesmo, na passagem abaixo, devemos deixar de lado a metáfora da consciência e buscar, para além da dimensão imagética da escrita de Rousseau, a definição propriamente teórica do termo:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude com base no qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência. (Rousseau, 1969, p. 598)

Nessas palavras do vigário saboiano, a expressão-chave é “princípio *inato* de justiça e de virtude”. Ela diz respeito à capacidade de julgarmos nossas ações de modo

² “Preciso ler e reler Rousseau até que a beleza da expressão cesse de me perturbar; somente então posso aplicar minha razão para compreendê-lo” (Kant, 1994, p. 114-115, minha tradução). Lembremos ainda que, nesse mesmo registro das notas sobre as *Observações acerca do belo e do sublime*, Kant, relacionando o gosto e a literatura, exalta os “extraordinários talentos” de Rousseau, chegando a se referir ao “poder mágico de sua eloquência” (*Ibid.*, p. 127).

independente das convenções estabelecidas, inclusive convenções particulares: “apesar de nossas próprias máximas”. A mesma ideia de uma moral natural (pois é isso que o texto parece sugerir) aparece em outra passagem notável, gêmea da citada acima, quando, também na *Profissão de fé*, Rousseau se refere a um sentimento *inato* de justiça: “o primeiro sentimento da justiça é *inato* no coração humano” (*Ibid.*, p. 584, meu o *itálico*). Ora, sabemos que o *credo minimum* constituído pelos dogmas da religião natural cumpre o papel de código moral reconhecido por todos os povos com crenças monoteístas; com a questão do *inato* colocada nesses termos, não seria absurdo concluir dizendo que o genebrino busca o fundamento da justiça nos *sentimentos comuns* das religiões existentes, o que nos obrigaria a reconhecer em sua ideia de consciência um viés radicalmente historicista. O embaraço dessa formulação do problema é que a ordem moral diacrônica na *Profissão de fé* mostra-se incompatível com os princípios deontológicos da justiça política do *Contrato social*, quando na verdade deveria haver congruência teórica, pois nosso autor pressupõe que moral e política são inseparáveis (*Ibid.*, p. 524). Tal dificuldade nos leva a uma outra igualmente grave, porém, mais ampla. Notemos, antes de tudo, que o uso do termo “inato” não se limita ao contexto da religião: no livro I do *Emílio*, para citarmos apenas um exemplo, Rousseau declara não ter dúvidas de que “o sentimento do justo e do injusto é *inato* no coração do homem” (*Ibid.*, p. 286, meu o *itálico*). Veja-se a força da afirmação em sua pretensa abrangência. E, de fato, é inegável que no *Emílio* — considerado como um todo, e não apenas no discurso sobre a religião — expressões como “princípio inato” ou “sentimento inato” não podem ser menosprezadas ou vistas como meras figuras de linguagem utilizadas para disfarçar as contradições das verdades ora pautadas pela natureza, ora pela história, pois, assim procedendo, estaríamos ignorando o destaque conceitual — leia-se *a-histórico* ou, como se dizia na época, *hipotético* — que o próprio autor confere a elas no texto. Enfim, mesmo reconhecendo que Rousseau se inspira no *cogito* cartesiano para iniciar a investigação do vigário saboiano, tamanha valorização do inatismo não deixa de nos causar estranheza, pois é ponto pacífico que, com a divulgação das ideias de Locke e Newton por parte de Voltaire, o vocábulo “inato” havia sido banido do pensamento filosófico das Luzes francesas justamente por encontrar-se inscrito muito marcadamente na tradição do racionalismo cartesiano.

Eis aí o problema melhor formulado, isto é, considerando a obra numa visada estrutural: como podemos falar num inatismo em Rousseau se sabemos que o cartesianismo aparece no *Emílio* apenas para ser rejeitado? Realmente, a leitura dos livros I, II e III dessa obra não deixa dúvidas de que seu autor é claramente ligado ao empirismo, como atesta a célebre passagem que resume a chamada *educação dos*

sentidos: “tudo que entra no entendimento humano ali chega pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos” (Rousseau, 1969, p. 370). Constata-se facilmente que sua doutrina não só prescindir de qualquer categoria semelhante às ideias inatas de Descartes, como ainda valoriza explicitamente os conhecimentos inferidos por experiência e observação do mundo material, pois, “é unicamente da prática que se trata aqui” (*Ibid.*, p. 305). Além do mais, poderíamos nos perguntar: se Rousseau não fosse empirista, por que o educador se empenharia tanto em desviar a curiosidade de Emílio das explicações teleológicas (só se admitem causas eficientes, jamais causas finais) e dos objetos abstratos (sobretudo a ideia de Deus), pressupondo sempre como ponto de partida de suas reflexões uma “segunda natureza”, ou seja, uma natureza humana produzida (um objeto científico, portanto) pelas convenções da sociedade? A cautela com relação aos discursos abstratos é patente: “Não deis a vosso aluno nenhuma espécie de lição verbal; ele só deve receber lições da experiência”, ou ainda, “Jovens mestres [...] lembrai-vos de que em tudo vossas lições devem ser mais em ações do que em discursos” (*Ibid.*, p. 321 e 333). Poderíamos, por fim, generalizar o argumento notando que, até mesmo no livro IV, onde há abertura para as abstrações do aluno, Rousseau se declara empirista: “O que me torna mais afirmativo e, creio, mais desculpável de sê-lo, é que em lugar de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi” (*Ibid.*, p. 550).

Uma saída plausível para amenizar a estranheza quanto ao uso da palavra *inato* no quadro do empirismo rousseauiano consiste em entender que a consciência de Emílio diz respeito menos às ideias inatas de Descartes do que aos impulsos naturais de todos os seres sensíveis. Para tanto, devemos localizar o *Emílio* na cartografia do “sistema” de Rousseau. Frente a tal mapeamento da questão, logo nos lembramos que, no registro *sincrônico* do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (a história ali é *conjetural*), a piedade (*pitié*) e o amor de si mesmo são princípios inatos do indivíduo em estado de natureza, no sentido de serem móveis anteriores às transformações que a constituição humana sofre em meio à sociedade: “a piedade é um *sentimento natural* que modera a atividade do amor de si” (Rousseau, 1964, p. 156). A hipótese pode ser estendida a outros escritos de Rousseau nos quais tais móveis, mesmo fora do estado de natureza, são denominados *sentimentos*: no *Discurso sobre a economia política*, o amor à pátria é um “*sentimento* suave e vivo que une a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude” (*Ibid.*, p. 255); no *Contrato social*, os dogmas da religião civil regulam as ações dos cidadãos, e por isso são cha-

mados de “*sentimentos* de sociabilidade” (*Ibid.*, p. 468); na segunda das *Cartas escritas da montanha*, quando examina a intolerância como causa das guerras de religião, Rousseau critica tanto os atos de católicos quanto os de protestantes, pois “cada um propunha modestamente seu *sentimento* como lei suprema perante todos os demais” (*Ibid.*, p. 715), etc. Haveria muitos outros exemplos.

No âmbito específico do *Discurso sobre a desigualdade* (pois a antropologia do estado de natureza esclarece imediatamente nossa questão no *Emílio*), podemos entender a *pitié* como um *sentimento interior* que “inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (*Ibid.*, p. 126). Com efeito, é possível traçarmos um paralelismo entre o *Discurso* e o *Emílio* no tocante à relação entre razão e sentimento. Lembremos da crítica a Mandeville na primeira parte do *Discurso*, quando Rousseau expõe o problema da relação entre os princípios inatos e a sociedade nos seguintes termos: a piedade apoia a razão e, dessa relação, “decorrem todas as virtudes sociais” (*Ibid.*, p. 155). De modo análogo, no *Emílio*, os atos da consciência, que são *sentimentos* (*Id.*, 1969, p. 599), apoiam a razão e, desse arranjo, decorrem virtude e justiça na ordem moral; a eloquente exaltação do vigário ao “instinto divino” tem nesse mecanismo das paixões seu fundamento: “sem ti [consciência] nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, exceto o triste privilégio de perder-me de erro em erro, auxiliado por um entendimento sem regra e uma razão sem princípio” (*Ibid.*, p. 601). Assim, a origem afetiva das virtudes sociais é o que afasta definitivamente Rousseau de Descartes: “*justiça e bondade* não são apenas palavras abstratas, puros seres morais formados pelo entendimento, e sim verdadeiros afetos da alma esclarecida pela razão, não passando de um progresso ordenado de nossos afetos primitivos” (*Ibid.*, p. 522). O que Rousseau quer dizer em citações como essas é que, sem apoio da consciência, a razão se perde, pois sem a apercepção do sentimento interno (os “afetos primitivos”), a faculdade racional fica sem regras que a orientem. É nesse sentido que entendemos a relação necessária entre consciência e razão: sem a consciência não é possível haver moralidade nas ações humanas. Eis aí o significado exato da relação entre sentimento e moral da seguinte passagem do livro IV:

Toda a moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos delas. Se é verdade que o bem seja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é *sentir* que a praticamos. (Rousseau, 1969, p. 595, meu o itálico)

Notemos a prova empírica do caráter justo de nossos atos: um certo *sentimento* que, enquanto efeito imediato de certas ações voluntárias, sinaliza-nos positiva-

mente como atestado de virtude, o que é muito bem descrito pela expressão “o primeiro prêmio da justiça”, ou seja, uma aprovação de foro íntimo que antecede qualquer reconhecimento público. Na *Profissão de fé*, a consciência diz respeito à justiça do indivíduo que julga a si mesmo à maneira das instituições jurídicas, como se houvesse um tribunal abstrato (ou ainda, um esquema do processo de dedução jurídica baseado na oposição entre questões de fato e questões de direito, cf. Kawauche, 2019a) instalado nas estruturas do entendimento humano. Essa analogia profundamente kantiana nos ajuda a compreender a correspondência entre o modelo psicológico da faculdade do juízo e a instituição que inspira tal modelo, isto é, o tribunal de justiça. Daí a importância de se dizer que o princípio de justiça encontra-se “no fundo de nossos corações”, ou “no fundo das almas”, e não no céu (como na teologia), ou na *recta ratio* (como no estoicismo). Ora, tal movimento de autonomização do sujeito capaz de julgar suas próprias ações tem porém o seu revés — este se verifica nos atos egoístas que, em alguma medida, expressam o sentimento de amor-próprio³. Contudo, o educador de Emílio prevê na formação do aluno um remédio para esse mal, a saber, o estímulo ao movimento de socialização, valendo-se para tanto do sentimento inato de justiça como moderador do amor-próprio. Ao aprovarmos as ações alheias como aprovaríamos as nossas próprias ações, o domínio de nosso amor-próprio, inicialmente circunscrito ao nosso próprio *eu*, expande-se incluindo outros *eus* por conta da identificação dos sentimentos: o apego se metamorfoseia em amor e, assim, estabelece “os primeiros laços que o unem a sua espécie”; a expansão, assim como o próprio crescimento do bebê, ocorre lentamente — a projeção do *eu* será dirigida num primeiro momento aos semelhantes próximos, “aqueles que o hábito lhe tornou caros ou necessários”, ou ainda, “aqueles cuja identidade de natureza mais manifesta lhe dá uma maior disposição para se amar”, e somente mais tarde a criança “poderá chegar a generalizar suas noções individuais na ideia abstrata de humanidade” (Rousseau, 1969, p. 520). A estratégia do educador consiste, nesses termos, em “oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa atuar a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam aos outros seres” (*Ibid.*, p. 506). Dessa forma, em vez de solipsismo exacerbado, o apego engendra relações intersubjetivas que, pouco a pouco, se fortalecem e acabam fomentando laços estáveis constituídos pelo sentimento de amor aos outros — eis aí um primeiro

³ Sabemos que, na história hipotética do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o amor-próprio é a versão degenerada do amor de si mesmo. Essa relação permanece no *Emílio*, porém, transposta para o quadro das relações sociais; nesse outro registro, o amor-próprio, desde que moderado pelo sentimento inato de justiça, é um mal necessário na formação de laços afetivos entre sujeitos que dependem uns dos outros. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem no livro IV do *Emílio*: “O amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; muitas vezes fere a mão que dele se serve, e raramente faz o bem sem o mal” (Rousseau, 1969, p. 536).

esboço da ideia de justiça: “Estendamos o amor-próprio em direção aos outros seres e nós o transformaremos em virtude; não há coração humano em que essa virtude não tenha sua raiz” (*Ibid.*, p. 547). A seguinte passagem é bastante esclarecedora no tocante ao desdobramento social do amor-próprio que ocorre quando interage com o princípio — ou sentimento — inato de virtude e justiça:

Mas se, como não se pode duvidar, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo por meio de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo: o homem não possui o conhecimento inato disso; mas, tão logo sua razão faça com que conheça o bem, sua consciência leva-o a amá-lo: é esse sentimento que é inato. (*Ibid.*, p. 600)

Dito de outro modo: o cuidado de si que deriva do amor-próprio é transformado em desejo de sociabilidade e amor ao bem por influência do sentimento inato de justiça. A título de exegese da citação, nunca é demais esclarecer: inato aqui não diz respeito à sociabilidade, mas a impulsos como o sentimento inato de justiça que, moderando a razão e combinando-se ao amor-próprio, conduzem o indivíduo à sociabilidade. Rousseau não está adotando, no *Emílio*, uma constituição original do homem diferente do que faz no *Discurso sobre a desigualdade*, como pode parecer à primeira vista quando lemos que “o homem é sociável por sua natureza” (aliás, seria um erro crasso afirmar qualquer tipo de contradição entre essa passagem e o *Discurso*). Assim como Emílio, o homem no estado de natureza do *Discurso* também *pode* tornar-se sociável “por meio de outros sentimentos inatos [a *pitié*, por exemplo], relativos à sua espécie”; em ambos os casos, não há um determinismo para a sociabilidade *de antemão*, e sim um progresso tanto do espírito humano quanto das relações sociais; progresso que depende de circunstâncias imprevisíveis, e que *pode* resultar em diversas constituições, variando desde a boa ordem civil até o estado de guerra de todos contra todos. Por fim, as mudanças resultantes nos indivíduos e em seu entorno, após acasos fortuitos, *acabam tornando necessária* a sociabilidade, “pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar”, o que não significa que a sociabilidade seja impossível, nem tampouco que ela se mostre necessária *a priori*. De todo modo, o que nos importa nessa passagem está em outra questão. Se pudermos afirmar que há no *Emílio* uma teoria da consciência, diríamos que essa teoria se presta à análise social, pois o que Rousseau propõe é uma *teoria do reconhecimento* — teoria esta fundada, não nas reivindicações da razão como em Hegel ou Honneth, mas na necessidade

dos afetos (ou dos sentimentos internos) que tornam possível a sociabilidade: segundo Rousseau, a formação dos laços sociais ocorre através do reconhecimento recíproco das consciências, uma “dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes”, ou seja, um sistema social cuja coerência é dada pelo reconhecimento dos semelhantes com base em seus sentimentos individuais, entendendo-se nessa descrição um sistema de impulsos (no sentido mecanicista do termo) segundo o qual uma consciência singular é levada às outras, com todas atraindo-se umas às outras na medida em que se reconhecem como semelhantes⁴. Não se trata de uma consciência coletiva, pois isso seria antecipar indevidamente a sociologia do século XX, mas de uma rede de reconhecimentos recíprocos concebida à luz do modelo de inteligibilidade do empirismo moderno. O esquema é o da comunidade de sentimentos (poderíamos falar num *sensu comum*), cuja base é formada pelo entrelaçamento de agentes livres movidos, de um lado, pelo amor-próprio, e de outro, pelo sentimento interior. Dessa forma, o “princípio inato de justiça” poderia ser interpretado, na linguagem da filosofia da natureza do século XVIII, como a inclinação oposta à do amor-próprio na constituição humana, sendo que, dessa oposição de forças internas, o educador do *Emílio* vislumbraria a formação de um arranjo social equitativo engendrado em meio ao agrupamento de seres sensíveis com sentimentos comuns, apesar de eventuais circunstâncias desfavoráveis para o desenvolvimento da boa sociabilidade. É precisamente dessa forma que podemos circunscrever a teoria da consciência de Rousseau no mesmo quadro teórico em que, na perspectiva da história cultural, a gênese do sentimento interior é descrita.

•

No século XVIII, o inatismo da consciência era visto com muita suspeita pelos filósofos. No verbete “Consciência” das *Questões sobre a Enciclopédia* (1770-1772), após elogiar Locke por ter banido as ideias inatas da filosofia, Voltaire — para mencionarmos apenas um caso emblemático —, define a consciência moral como faculdade adquirida:

Seguramente, nos massacres da noite de São Bartolomeu, e nos *auto-de-fé*, nos santos autos-de-fé da Inquisição, a consciência de nenhum assassino jamais se reprovou ter massacrado homens, mulheres, crianças; ter feito gritar, desmaiar, morrer nas torturas os infelizes que tinham como único crime celebrar a

⁴ Esta hipótese é inspirada na interpretação de Natalia Maruyama, segundo a qual a consciência moral, por estender os interesses particulares à utilidade e ao bem público mediante a capacidade de auto-obrigação, torna possível ao indivíduo a vida em grupo (cf. Maruyama, 2001, p. 107 e 113). Esse tema foi desenvolvido no artigo “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau” (Kawauche, 2019c).

Páscoa de modo diferente dos inquisidores. // Resulta disso tudo que só temos consciência que nos é inspirada pelo tempo, pelo exemplo, por nosso temperamento, por nossas reflexões. // O homem nasceu sem princípio algum, mas com a faculdade de receber todos. (Voltaire, 1771, p. 72)⁵

Não seria possível detalhar todos os aspectos do debate em torno da origem da ideia moderna de consciência. Parece importante a abordagem de Edmund Leites (1988), que trata da gênese do tribunal da consciência a partir da história do casuismo — eu mesmo escrevi sobre o assunto (Kawauche, 2019b). Mas talvez o grande trabalho de Charles Taylor, *As fontes do Self*, seja a referência principal para qualquer investigação nesse campo, o que exigiria de nós muito mais espaço do que este artigo permite para discutirmos todos os aspectos do problema. Sendo assim, limitemonos a um episódio pitoresco na grande série de transformações culturais em que podemos localizar o processo de formação da ideia de “*conscience*” em língua francesa. Esse ponto diz respeito à palavra “*consciousness*” que Locke utiliza no *Ensaio sobre o entendimento humano* e que Pierre Coste traduz como “*conscience*” na versão francesa da obra.

Quando Pierre Coste publica, em 1700, sua tradução do *Ensaio* de Locke, temos um fato notável na história da palavra “*conscience*”. No *Ensaio*, a definição de “*consciousness*” é dada do ponto de vista do entendimento, ou seja, como poder de percepção, e não como uma instância obscura sem nada a ver com a razão. Nas palavras de Locke, “*consciousness*” é a “percepção do que se passa na mente do próprio homem” (Locke, 1975, p. 115). É aí que o tradutor interfere significativamente. Enquanto Locke fala de um estado de consciência que pressupõe a racionalidade da percepção do sujeito — pois “*consciousness always accompanies thinking*” (*Ibid.*, p. 335) —, o tradutor Coste entende *conscience* como *sentimento* ou *convicção*, e utiliza a expressão “sentimento interior”. A *conscience* na tradução do *Ensaio* de Locke não é o conhecimento objetivo da identidade pessoal, tal como ensina o médico inglês, mas a percepção obscura que o *eu* tem de si mesmo, cuja evidência só se obtém por recurso à verdade divina inacessível à mente humana. É de Malebranche o modelo de consciência que, por mais clareza e distinção que possa alcançar, permanece num conhecimento imperfeito, uma vez que, segundo o oratoriano, a “luz interior” não basta e o conhecimento perfeito viria apenas mediante a “visão em Deus”.

Na nota ao parágrafo 9, cap. 27, do segundo livro do *Ensaio sobre o entendimento humano* (*Id.*, 1972, p. 264), o tradutor explica que a palavra em inglês *consciousness*

⁵ Esse verbete foi posteriormente incorporado ao *Dicionário filosófico*; cita-se aqui a tradução em português de Voltaire (1973, p. 131).

não possui equivalente em francês; as palavras mais próximas seriam, em sua opinião, “*sentiment*” e “*conviction*”, mas ainda assim elas expressariam imperfeitamente a identidade pessoal que o Sr. Locke teria em mente quando fala do homem que é cômico de si mesmo. Para lembrar o leitor, a decisão editorial de Coste consistiu em grafar “*con-Science*”, em itálico, com o “S” em caixa-alta e explicitando o prefixo com hífen, sempre que a palavra expressasse “*sentiment*”, ou seja, sempre que se desejasse designar o ser pensante capaz de constatar a “*sameness of a rational Being*” em diferentes tempos e lugares, o que diz respeito à identidade pessoal (cf. *Id.*, 1975, p. 335), porém, não à maneira de Locke, mas por meio do sentimento interior. Coste reconhece os inconvenientes dessa decisão, mas justifica-se afirmando que “num discurso filosófico, não apenas se pode, mas deve-se empregar palavras novas ou fora de uso quando não há outras que exprimem a ideia precisa do autor” (*Id.*, 1972, p. 265 nota). A esse expediente de tradução, acrescenta-se um argumento de autoridade: Coste cita “o famoso padre Malebranche” na passagem da *Recherche de la vérité* (livro III, cap. 7) em que a consciência aparece como um dos modos de conhecimento das coisas: “conhecer por consciência ou por sentimento interior”. A um leitor desconfiado, bastaria mostrar o Esclarecimento XI da *Recherche*, onde Malebranche explica sua recusa das ideias claras de Descartes como critério de evidência para o conhecimento da alma, lemos: “[...] não conhecemos a alma, nem suas modificações por ideia clara, mas somente por consciência e por sensação [*sentiment*] interior” (Malebranche, 2004, p. 318). Alguns anos depois (os *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité* são de 1678), tal sinonímia será, por assim dizer, canonizada no *Dictionnaire de l'Académie française* já em sua primeira edição (1694): “Consciência, *s.f.* Luz interior, sentimento interior pelo qual o homem se torna testemunha para si mesmo do bem e do mal que pratica”. A rigor, no momento em que Coste redige a referida nota que justifica sua tradução, a definição de *conscience* como *sentiment intérieur* já estava estabelecida do ponto de vista linguístico e, para tornar-se usual, carecia apenas de divulgação filosófica.

Todavia, uma pergunta de fundo permanece no ar: será mesmo que o caso da consciência em Rousseau pode ser explicado apenas com base numa manobra editorial de um tradutor metido a filósofo? Ou haveria outras fontes que, somadas à tradução francesa do *Essay* de Locke com a chancela de Malebranche, viriam a constituir mais solidamente as condições de possibilidade da emergência de um novo pensamento acerca da consciência moral? Tal questionamento se justifica, pois é bem conhecida a voracidade bibliográfica do jovem Rousseau em matéria de ciências, especialmente no período das Charmettes (1736-1742). Como a discussão neste artigo passa pela tradição do racionalismo cartesiano, a seguinte interpretação é conveniente para não nos perdermos em meio à miríade de prováveis fontes do *Emílio*

nesse tópico: que a complexidade do modelo de consciência em Rousseau depende não apenas do conceito de identidade pessoal do *Ensaio sobre o entendimento humano* obscurecido pela interpretação malebranchiana de Coste, mas também, de uma vertente do cartesianismo cuja descrição do aparelho sensorial e cognitivo (sobretudo a união da alma com o corpo) era marcada pelos esquemas da fisiologia do século XVII. Tentando resumir essa análise que nos remete a problemas ligados à medicina experimental que servia de paradigma científico da época, poderíamos dizer que a “*conscience*” em Rousseau é um conceito que tem como fontes filosóficas, de um lado, a definição de “consciousness” de Locke, e de outro, a aproximação semântica das palavras “sentimento interior” e “consciência” realizada pelo médico Louis de la Forge (1632-1666)⁶.

Cartesiano ortodoxo conhecido como colaborador da primeira edição em língua francesa do tratado *De l’homme*, publicada em 1664, Louis de la Forge escreveu o *Traité de l’esprit de l’homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes* (Amsterdam, 1666), onde corrige e complementa a teoria fisiológica de seu mestre. É nessa obra que encontramos o neologismo “*conscience*” vinculado ao “sentimento interior” do espírito: “*a natureza do pensamento consiste nessa consciência, esse testemunho e esse sentimento interior pelo qual o espírito é avisado de tudo o que sofre e, em geral, de tudo o que se passa imediatamente nele, no próprio tempo em que age ou sofre*” (La Forge, 1666, p. 54). No âmbito da história da filosofia, a novidade é que, para La Forge, *conscience* diz respeito às apercepções do sujeito cognoscente e às faculdades da alma no quadro teórico de uma fisiologia estritamente mecanicista. Na medida em que permitia ao entendimento humano se desvincular da clássica imagem da *recta ratio* e do universo ordenado em função de causas finais, tal reformulação do modelo antropológico contribui para uma mudança dos quadros mentais da filosofia que, como sabemos, culmina no advento do paradigma das ciências modernas associado ao nome de Isaac Newton, ao mesmo tempo em que estabiliza as flutuações semânticas do sintagma “*sentimento interior*”, fornecendo assim um novo conceito a Malebranche, que será reproduzido por Coste e, em seguida, por Rousseau. A importância de La Forge na formação do pensamento filosófico moderno não pode ser subestimada, pois seus comentários ao *De l’homme* de Descartes introduzem em língua francesa a terminologia das causas ocasionais que serve de inspiração decisiva para a célebre teoria do ocasionalismo de Malebranche (cf. Clarke, 1989, p. 46 e 104-106).

⁶ Sobre La Forge, ver Clarke (1989) e Donatelli (2011).

Trata-se de uma revolução lexical, por assim dizer, passada em revista por Etienne Balibar no livro *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Como não poderia deixar de ser, La Forge tem lugar privilegiado na reconstituição desse quadro histórico-conceitual, muito embora Balibar enfatize mais o trabalho filológico do discípulo de Descartes do que o fato de tratar-se de uma fonte oriunda dos discursos paradigmáticos da fisiologia do século XVII. De todo modo, sabemos que a questão da consciência não se limita ao debate médico e, ainda que o neologismo de La Forge não tenha chegado a Rousseau por vias diretas, o acontecimento relevante é que a definição de consciência como sentimento interior acabou adquirindo legitimidade filosófica graças ao uso do termo por parte de Malebranche. Assim, descobrir as provas materiais da relação direta entre La Forge e Rousseau é menos importante do que constatar que o modelo de inteligibilidade preponderante no *Emílio* vem de Malebranche e não de Descartes. De fato, de acordo com Balibar, embora Descartes possa ser considerado o primeiro dos filósofos da consciência em língua francesa, ele emprega a palavra *conscience* poucas vezes e, com sentido filosófico, apenas nos textos em latim: *conscientia* e *consciuis esse* (Balibar, 1998, p. 24). Além disso, Balibar ainda nos ajuda a perceber que a filiação lexical de Rousseau remonta necessariamente a Malebranche, pois, nos escritos de Descartes, o léxico é o da *reflexão* e da *certeza*, ao passo que a “ciência” do vigário saboiano trata de fenômenos do sentimento sem preocupação em estabelecer um fundamento racional como o *cogito*, coadunando-se dessa forma com os esquemas explicativos da *Recherche de la vérité*, segundo os quais a validade dos argumentos encontra respaldo menos nas provas matemáticas claras e distintas do que na força psicológica do “sentimento interior”⁷. A longa citação de Balibar que reproduzo abaixo resume o essencial trabalhado no presente artigo:

A identificação da consciência com o sentimento interior dá lugar, por parte de Malebranche, a uma belíssima fenomenologia, que se prolonga por toda sua doutrina moral. Como ele é o primeiro grande usuário do termo consciência em sentido metafísico e psicológico, essa equação terá consequências muito fortes na tradição filosófica francesa (por exemplo em Rousseau). Ela introduz de algum modo um *terceiro termo* entre a ideia de conhecimento e a de juízo. Em relação ao conhecimento verdadeiro, a consciência tem evidentemente um aspecto *restritivo*, o que contraria a ilusão cartesiana de um perfeito conhecimento da alma por si mesma (e, por conseguinte, contra a *suficiência*

⁷ Sobre esse tema, é esclarecedor o artigo de Sacha Kontic, cuja exposição nos mostra, mesmo sem citar Rousseau, o quanto a filosofia de Malebranche reverbera no discurso do vigário saboiano: “talvez o que marque com mais força a distância que Malebranche toma de Descartes a respeito da diferenciação entre as ideias e as sensações é a afirmação de que não conhecemos a alma por meio de alguma ideia que temos dela, mas somente por um sentimento interior ou consciência” (Kontic, 2018, p. 614).

em si da alma cognoscente, na qual Malebranche, assim como todo o anti-humanismo do século, vê uma heresia e até mesmo uma blasfêmia). Mas de outro lado, pelo sentimento confuso que temos de nós mesmos, apreendemos algo de essencial que é o *presentimento de nossa liberdade*, inseparável de um destino sobrenatural. (*Ibid.*, p. 53)

Tal análise é iluminadora na medida em que explicita o momento na história da consciência em que a acepção da palavra na esfera dos discursos científicos passa a ser compatível com o antigo sentido que diz respeito ao foro íntimo das questões invisíveis no plano da opinião pública. Aquilo que para os casuístas era censurável somente por intermédio da prática discursiva do confessor, torna-se compreensível também no âmbito da subjetividade: mais eficaz do que qualquer tratado do Santo Ofício, a censura interior se pronuncia independentemente da condenação institucional. Com efeito, é admirável que, graças a esse movimento de internalização do tribunal da consciência, os filósofos do século XVIII tenham conseguido resgatar o significado clássico das palavras gregas *synderesis* ou *syneidesis*,⁸ porém, transposto para o registro da voz da alma, ou da verdade do coração. Em suma, Balibar nos esclarece o processo histórico que, passando pelo problema do tribunal dos casuístas, desemboca em Rousseau na definição de consciência como sentimento interior, entendendo-se aí de modo esquemático “um *terceiro termo* entre a ideia de conhecimento e a de juízo”. Do ponto de vista da análise deste artigo, tudo se passa como se a palavra *conscience*, até então uma categoria puramente abstrata, fosse transplantada para o registro dos discursos de fisiologia, bem mais aceitável para as teorias do conhecimento rotuladas como empiristas. O resultado dessa mudança social e cultural — pois trata-se de algo cujas consequências ultrapassam os limites de um problema estritamente semântico — é a instalação do antigo tribunal

⁸ A história da palavra começa com a tradução latina do *Novo testamento* realizada por São Jerônimo no final do século IV d.C., que escolheu *conscientia* como equivalente do termo grego *syneidesis*. O dicionário etimológico de Ernout e Meillet examina a raiz *scio* (saber) e, com base na derivação *sci-us*, chega a *consci-us*, “que sabe com os outros, consciente de, confidente, testemunha, cúmplice”, donde deriva ainda a possibilidade de *conscientia*, “conhecimento comum, consciência, cumplicidade”. Os gregos falavam em *syneidesis* ou *synderesis* para se referirem ao sentimento de vergonha acerca de atos passados que tivessem relação com um erro ou um mal. Isso porque o sentimento dizia respeito a um conhecimento compartilhado. São Paulo valeu-se desse sentido corrente para referir-se à culpa como uma experiência instintiva de vergonha pública, acrescentando um outro: que essa vergonha pública era passível da ira de Deus. A teologia cristã cria dessa maneira uma dimensão de experiência interior do indivíduo (não poderíamos nesse momento histórico falar em *subjetividade*) baseado na relação entre a fé cristã e a consciência, que teve repercussão importante na cultura do Ocidente. Tudo se passa como se a consciência fosse a guardiã da fé do indivíduo ocidental, tendo como sinal empírico o sentimento de culpa pelos atos publicamente reprováveis passíveis de sanção espiritual por parte da Igreja. Ou seja, uma instância interna — psicológica, poderíamos dizer — cujos efeitos serão maximamente percebidos na opinião pública, isto é, nos “sentimentos” do século XVII. Cf. Cassin (2004) e Ernout & Meillet (2001).

de casos de consciência nos corpos dos agentes morais que, dessa modo, só se reconheceriam enquanto tais na medida em que o aparelho sensorial e cognitivo das próprias *persons* pudesse ser descrito em termos de um juízo autônomo.

Rousseau irá empregar na *Profissão de fé* o sentido de *conscience* de Coste, e não o sentido original de Locke, muito embora seja Locke a referência evidente de Rousseau no *Emílio*. Vale lembrar a seguinte passagem profundamente lockiana em que o vigário reflete sobre a identidade de seu *eu* após a morte do corpo, na qual salta aos nossos olhos o conflito entre dois Lockes: o Locke original e o Locke francês de Coste; pois vemos, de um lado, o juízo acerca das próprias ações que marcam a “*sameness*”, na acepção científica dada por Locke à palavra, sem lugar para a obscuridade do sentimento, e de outro lado, o sentido da consciência como tribunal dos remorsos e como sentimento obscuro que, de modo imperfeito, leva ao conhecimento de si de um ponto de vista moral ou, se quisermos, psicológico:

Sinto minha alma, conheço-a pelo sentimento e pelo pensamento, sei que ela é, sem saber qual é sua essência; não posso raciocinar sobre ideias que não tenho. O que bem sei é que a identidade do *eu* só se prolonga pela memória e que, para ser o mesmo de fato, é preciso que me lembre de ter sido. (Rousseau, 1969, p. 590)

Conheço minha alma pelo sentimento e pelo pensamento, sendo a memória uma espécie de repositório semelhante aos atuais arquivos de computador onde ficariam gravadas as lembranças dos atos que caracterizam minha identidade pessoal. O processamento dos dados, por assim dizer, consistiria em um método de classificação desses registros, seja para louvar os atos virtuosos, seja para reprovar aqueles considerados viciosos segundo algum parâmetro empírico de retidão — processamento este que, por princípio (pelo menos no caso de Rousseau), jamais poderia ser completamente racional. Tal analogia não é perfeita, pois, a rigor, só poderíamos comparar o modelo da memória a um repositório *físico* se o problema da glândula pineal pudesse ser resolvido em termos puramente mecânicos; todavia, por ser ilustrativa da visão mecanicista da psicologia da época, tal descrição do aparelho mental no *Emílio* nos permite perceber que, por uma imposição da própria constituição dicotômica (sentimento e razão) do entendimento humano, o movimento de interiorização em busca do *Self* é indissociável de uma certa obscuridade do juízo. Ou seja, o conhecimento que tenho do meu *eu* é, em parte, obscuro por ser ligado ao sentimento, e em parte racional, pois é elaborado pelo pensamento guiado por regras.⁹

⁹ A misteriosa designação da consciência como “instinto divino” (Rousseau, 1969, p. 600) só pode ser compreendida nesse arcabouço lógico-conceitual. Em caso contrário, a leitura tende a fazer de Rousseau mais cristão do que a letra do texto nos permite entender. A discussão envolve, de um lado, a relação entre Rousseau e o

No quadro da crítica às religiões, essa obscuridade do sujeito que produz ciência orientado pela própria luz interior é o preço a se pagar pela independência das certezas absolutas da teologia. O vigário diz: seguirei a luz interior, pois ela me desorientará menos que as opiniões dos homens, e assim, “meu erro será o meu” (*Ibid.*, p. 569), etc. Podemos entender que Rousseau chama a consciência de “juiz infalível” no mesmo sentido em que declara no *Contrato social*: “a vontade geral é sempre reta” (*Id.*, 1964, p. 371), querendo dizer com isso que o sentimento que orienta o corpo político não erra jamais, pois a constituição fundamental da consciência do povo (que diz respeito à sua autoridade soberana) é anterior aos sentimentos adquiridos ao longo de sua história, cujas circunstâncias desfavoráveis podem levar a uma falsa consciência e, por conseguinte, a leis injustas.

Quanto ao *Emílio*, devemos observar que a definição da consciência como “princípio inato” não pode ser interpretado como um retorno a Descartes, pois trata-se na verdade de um esforço conceitual para garantir no modelo antropológico uma efetiva obscuridade (ou seja, uma “espiritualidade”) atrelada à faculdade do juízo, o que era necessário em sua luta contra os modelos de homem-máquina. Nunca será demais repetir: o vigário flerta com o materialismo (veja-se, por exemplo, a argumentação da origem do movimento da matéria), mas em momento algum torna-se materialista; antes, ele se vale das teses materialistas para afirmar sua própria doutrina cética¹⁰. Ademais, embora Rousseau sofra forte influência de Locke e admita o esquema do tribunal interior, ele não abre mão das ideias de Providência e de natureza como ordem teleológica; por isso mesmo, não aceita a redução do entendimento humano a uma psicologia estritamente mecanicista: eis aí um dos motivos para sua insistência em dizer, na querela com Helvétius, que o espírito é *ativo* quando julga¹¹. Divergindo tanto da fisiologia mecanicista quanto da teologia cristã, e tendo ainda em vista a ideia de liberdade como autonomia, Rousseau afirma o fundamento natural da consciência recorrendo ao jargão dos empiristas: “Dizem-nos que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens” (Rousseau, 1969, p. 566). Talvez possamos ver nessas incongruências entre Rousseau

pietismo (a referência é a obra *Instinct divin* de Bêat de Murault), e de outro lado, a crítica que Rousseau faz à ideia de instinto que Condillac expõe no *Tratado dos animais* (para Condillac, o instinto é um hábito desprovido de reflexão, ao passo que, para Rousseau, instinto e reflexão são coisas absolutamente distintas). Comentários recentes sobre o assunto encontram-se em *Rousseau, l'animal et l'homme*, de Jean-Luc Guichet (2006, p. 232-240), e em *L'Histoire de la raison*, de Gabrielle Radica (2008, cap. 3, sobretudo p. 344-348). O problema da consciência como “instinto divino” será objeto de outro artigo, que espero publicar em breve.

¹⁰ A respeito desse método filosófico, por assim dizer, da *Profissão de fé*, ver Olaso (2011). Para uma abordagem do problema no contexto geral no século XVIII, ver Souza (2000).

¹¹ Cf. Rousseau, 1969, p. 571-572. Sobre a polêmica entre Rousseau e Helvétius, ver Maruyama, 2000.

e os principais filósofos de seu tempo o espaço para falarmos de uma certa herança de Descartes na ciência do vigário saboiano, lembrando, obviamente, tratar-se de um cartesianismo reelaborado no quadro das teorias de La Forge e Malebranche. Como ensina Henri Gouhier, o vigário busca a verdade de maneira metódica, como Descartes, porém, adotando como critério de verdade “menos a evidência do que a certeza, pois trata-se, desta vez, da certeza do sujeito histórico, engajado no drama de sua existência” (Gouhier, 1970, p. 67). De todo modo, pelo fato de não se tratar neste artigo de um debate para especialistas em Rousseau, podemos nos restringir à conclusão prática: consciência e sentimento interior, no *Emílio*, são sinônimos de regras do espírito, o que nos remete à expressão-chave da pedagogia rousseauiana, “liberdade bem regrada” (Rousseau, 1969, p. 321); e as regras, sempre necessárias para que a ciência do homem encontre seu caminho legítimo e seguro, são dadas pelo próprio sujeito do conhecimento, ainda que sob a condução de um guia, educador ou legislador, e ainda que à custa da incerteza inerente às formas de expressão da subjetividade moderna.

Referências bibliográficas

- Balibar, E. (1998). “Le traité lockien de l’identité”. In: Balibar, E., *Identité et différence : l’invention de la conscience*. Paris: Seuil.
- Cassin, B. (Dir.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil.
- Clarke, D. M. (1989). *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford University Press.
- Donatelli, M. C. O. (2011). “Descartes e Louis de la Forge: o mecanicismo na descrição do corpo humano e a questão da sensação”. In: Menezes, E.; Oliveira, E. (Org.). *Modernidade filosófica: um projeto, múltiplos caminhos*. São Cristóvão: Ed. UFS.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador, I: uma história dos costumes*. 2ª ed. Trad. R. Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ernout, A.; Meillet, A. (Ed.) (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck.
- Gouhier, H. (1970). *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2ª ed. rev. Paris: J. Vrin.
- Guichet, J.-L. (2006). *Rousseau, l’animal et l’homme : l’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: CERF.
- Jimack, P. D. (1960). *La Genèse et la rédaction de l’Émile de J.-J. Rousseau : étude sur l’histoire de l’ouvrage jusqu’à sa parution*. Genève: Institut et Musée Voltaire.
- Kant, I. (1994). *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Trad. B. Geonget. Paris: J. Vrin.

- Kawauche, T. (2018). “Medicina e educação no século XVIII: Rousseau inventor de Emílio”. *Educação e Filosofia* (UFU), v. 32, n. 65.
- Kawauche, T. (2019a). “Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau”. In: Façanha, L. S.; Carvalho, Z. J. V. (Org.). *Rousseau, Kant & diálogos*. São Luís: Ed. UFMA.
- Kawauche, T. (2019b). “Consciência e justiça em Rousseau: dos tratados de casuística ao tribunal interior”, *Dois Pontos* (UFPR), v. 16, n. 1.
- Kawauche, T. (2019c). “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau - Primeira parte”, *Dialectus* (UFC), ano 8, n. 15.
- Kontic, S. Z. (2018). “Cogito, sentimento e afetividade em Malebranche”, *Kriterion* (UFMG), n. 140.
- La Forge, L. (1666). *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*. Amsterdam.
- Leites, E. (1988). “Casuistry and character”. In: Le Forge, L. (Org.). *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (1972). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. P. Coste. Ed. E. Naert. Paris: J. Vrin.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford University Press.
- Malebranche, N. (2004). *A busca da verdade: textos escolhidos*. Trad. P. J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial.
- Maruyama, N. (2000). “Rousseau e Helvétius: os princípios da moralidade”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), n. 2.
- Maruyama, N. (2001). *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas.
- Olaso, E. (2011). “Os dois ceticismos do Vigário Saboiano”, *Sképsis*, ano IV, n. 6.
- Radica, G. (2008). *L'Histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes*, t. III. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).
- Rousseau, J.-J. (1969). *Œuvres complètes*, t. IV. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).
- Souza, M. G. (2000). “O Cético e o Ilustrado”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), n. 2.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voltaire. (1771). *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, IV. Genève.
- Voltaire. (1973). *Voltaire*. São Paulo: Abril (Col. “Os Pensadores”).

A noção de ‘senso comum’ em Thomas Reid (1710–1796)

The Notion of ‘Common Sense’
in Thomas Reid (1710–1796)

Vinícius França Freitas

Pós-doutorando
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

RESUMO

O objetivo do artigo é discutir a noção de ‘senso comum’ na filosofia de Thomas Reid. Duas hipóteses são apresentadas. A primeira delas afirma que o senso comum a que Reid recorre em questões filosóficas não é senão o conjunto de princípios originais da mente que determinam o ser humano no tocante às suas noções, crenças e inclinações, assim como os juízos e crenças que são devidos a estes princípios. A segunda hipótese afirma que Reid compreende uma espécie de ‘senso comum desenvolvido’, um senso comum que se desenvolve ao longo da vida humana pelo cultivo apropriado dos poderes da mente.

PALAVRAS-CHAVE

História da Filosofia; Senso Comum;
Princípios Primeiros; Conhecimento;
Thomas Reid.

ABSTRACT

The paper aims to discuss the notion of ‘common sense’ in Thomas Reid’s philosophy. It presents two hypotheses. The first hypothesis states that the common sense that Reid uses in philosophical matters is nothing but the set of original principles of the mind that determine human beings in regard to their notions, beliefs and inclinations, as well as the judgments and beliefs that are due to these principles. The second hypothesis states that Reid understands a kind of ‘developed common sense’, a common sense that develops throughout human life by the proper cultivation of the powers of the mind.

KEY WORDS

History of Philosophy; Common Sense;
First Principles; Knowledge;
Thomas Reid.

Este artigo empreende a discussão da noção de 'senso comum' na filosofia de Thomas Reid (1710-1796). Mais especificamente, o objetivo é apresentar duas hipóteses relativas a essa noção. Em primeiro lugar, apresento minha hipótese sobre o que é o senso comum a que Reid apela em questões filosóficas. Para isso, (1) argumento que o senso comum é senão um conjunto de princípios originais da mente que determinam o ser humano no tocante a suas noções, crenças e inclinações e também os próprios juízos e crenças que são devidos a estes princípios; (2) esclareço a que âmbito da natureza humana e da mente o senso comum diz respeito; (3) explico algumas referências de Reid ao senso comum ao longo de sua obra. Em segundo lugar, apresento minha hipótese de que Reid concebia que o senso comum pode ser desenvolvido pelo cultivo adequado, isto é, pela instrução, exemplo, exercício e pelas relações humanas. Reid, no entanto, não explica sistematicamente estas sugestões sobre o desenvolvimento do senso comum. Discuto as considerações de Reid sobre o cultivo adequado dos poderes da mente em três campos do conhecimento, a saber, a matemática, a estética e a moral, tendo em vista justificar a hipótese de um senso comum desenvolvido na filosofia de Reid¹.

1ª Hipótese: o significado da noção de 'senso comum'

Uma questão recorrente entre os leitores e intérpretes da filosofia reidiana diz respeito a saber o que Reid tem em vista quando se refere ao senso comum. Por um lado, do ponto de vista da história da filosofia, conhece-se, por exemplo, a veemente crítica de Kant ao apelo dos filósofos ao senso comum apresentada no prefácio dos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* (1783)². Tal como Kant parece entender, o apelo destes filósofos ao senso comum em questões filosóficas não seria senão um apelo ao juízo da multidão, à opinião do vulgo. Do ponto de vista da literatura secundária, por outro lado, mesmo os intérpretes da filosofia de Reid parecem não estar de acordo acerca desta noção. Louise Marcil-Lacoste (1982) e Ronald E. Bean-

¹ Neste artigo, recorro, como textos básicos, a *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1764), aos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (1785) e aos *Ensaio sobre os poderes ativos do homem* (1788). A tradução das passagens destas obras é de minha autoria, assim como a tradução das passagens de autores da literatura secundária.

² Kant afirma: “é, de fato, um grande presente do céu possuir um senso recto (ou, como se chamou recentemente, um simples bom senso). Mas deve manifestar-se pelos actos, pelo que se pensa e se diz de reflectido e de racional, não recorrendo a ele como a um oráculo, quando nada de inteligente se sabe aduzir para sua justificação. Quando o discernimento e a ciência declinam, apelar então, e não antes, para o senso comum, eis uma das subtis invenções dos tempos novos; o mais insípido tagarela pode assim arrostar confiadamente o cérebro mais sólido e resistir-lhe. Mas, enquanto houver ainda um pequeno resto de discernimento, tomar-se-á o cuidado de não recorrer a este expediente. E, visto de mais perto, este apelo não é mais do que uma referência ao juízo da multidão; aprovação de que corará o filósofo, mas o engenho popular triunfa e é arrogante” (Kant, 1988, p. 16).

blossom (1983), por exemplo, identificam na literatura secundária algumas possibilidades de interpretação da noção de senso comum em Reid³. Nicholas Wolterstorff (2001) vai além: considera este o aspecto mais confuso da filosofia reidiana⁴.

Apresento abaixo minha interpretação sobre o que é o senso comum, ao ver de Reid, quando utilizado em contextos filosóficos. Explico também a que aspecto da mente humana ele está mais diretamente ligado (o aspecto intelectual) e de que modo ele pode orientar o aspecto prático da vida humana, a conduta dos seres humanos. No fim, procuro explicar algumas referências de Reid ao senso comum ao longo de sua obra.

1. De início, recorro à noção de ‘sugestão’, apresentada na *Investigação*. De acordo com Reid, a mente humana é formada de modo a ‘sugerir’, por si mesma, muitos de nossos juízos e crenças⁵:

Peço licença para fazer uso da palavra ‘sugestão’, porque não conheço outra mais apropriada para expressar um poder da mente que parece ter escapado inteiramente à observação dos filósofos e ao qual devemos muitas de nossas noções simples que não são nem impressões nem ideias, assim como muitos ‘princípios originais’ de crença (Reid, 1997, p. 38).

A mente humana sugere muitas noções ou concepções (o pensamento de um objeto sem um juízo e crença a seu respeito), como, por exemplo, a noção da existência presente de um carvalho diante dos olhos quando se percebe um carvalho e a noção de causa, ao perceber a relação causal que conecta dois objetos (o fogo e a fumaça, por exemplo). E mais do que isso: a mente sugere muitos juízos e crenças, como, por

³ Marcil-Lacoste aponta alguns destes significados apresentados pelos comentadores da filosofia reidiana: (a) o senso comum interpretado como uma faculdade, identificada, às vezes, com a sagacidade prática, a razão intuitiva, a inteligência mediana, o intelecto bem balanceado; (b) o senso comum interpretado como um conjunto de princípios, identificados, às vezes, com as crenças ordinárias, verdades autoevidentes, conclusões populares, juízos intuitivos, leis da mente; (c) o senso comum interpretado como uma doutrina ou um conjunto de pressuposições relativas à fonte de certeza, evidência ou verdade, identificado, às vezes, com princípios de dedução ou condições necessárias no exercício dos poderes racionais (Marcil-Lacoste, 1982, p. 74). Beanblossom também aponta três sentidos para o termo senso comum na filosofia de Reid: (a) um poder da mente comum a todos os seres humanos; (b) o corpo de crenças geralmente aceitas como verdadeiras; (c) o princípio de autoevidência que permeia estas crenças comumente mantidas (Beanblossom, 1983, p. XXVI).

⁴ Wolterstorff diz: “deve ser concedido que a discussão de Reid do Senso Comum confunde. E não apenas confunde mas é confusa: ela tanto nos confunde quanto revela confusão em Reid. Julgo ser, na verdade, a parte mais confusa da filosofia de Reid. Ironicamente, esta deve ser também a parte mais famosa” (Wolterstorff, 2001, p. 218).

⁵ Acredito que, na visão de Reid, juízo e crença são operações simultâneas da mente humana, de modo que a operação de um poder não poderia anteceder a operação do outro. Por isso, utilizarei os termos ‘juízo’ e ‘crença’ intercambiavelmente. Adam Pelser (2010) discute detalhadamente a relação entre juízo e crença na filosofia de Reid.

exemplo, a crença na existência de um carvalho quando este é percebido pelos sentidos, ou a crença na existência de uma relação causal entre dois objetos conectados.

Reid distingue entre dois tipos de sugestão na mente humana: a sugestão 'habitual' e a sugestão 'natural'. A sugestão do tipo habitual é explicada a partir de um exemplo do cotidiano: “todos sabemos que alguns tipos de sons sugerem imediatamente à mente uma carruagem passando pela rua, e não apenas produzem a imaginação [a noção da carruagem] mas também a crença de que a carruagem passa” (*Ibid.*). O que caracteriza principalmente estas sugestões é a necessidade de experiência prévia: é preciso que a pessoa tenha ouvido previamente carruagens em movimento para que a mente lhe sugira a noção de uma carruagem e a crença que certos sons são causados pela sua passagem na rua. A sugestão do tipo natural, diferentemente da habitual, não depende de nenhuma experiência prévia. Muitas de nossas noções e crenças são naturalmente sugeridas pela mente:

Particularmente, a sensação sugere a noção de existência presente e a crença de que aquilo que percebemos ou sentimos realmente existe agora; a memória sugere a noção de existência passada e a crença de que aquilo de que nos lembramos existiu no tempo passado; do mesmo modo, as nossas sensações e pensamentos sugerem a noção de uma mente e a crença em sua existência, assim como sua relação com os nossos pensamentos. Por um 'princípio natural' parecido com este, o início de existência ou qualquer mudança na natureza nos sugere a noção de uma causa e nos leva a acreditar em sua existência (*Ibid.*, aspas minhas).

Entende-se, no contexto das sugestões naturais, que a constituição da mente possui certos 'princípios originais' donde se originam noções e crenças acerca da existência do mundo (*Ibid.*, p. 29), do passado (*Ibid.*, p. 197), das relações causais entre os objetos (*Ibid.*). Do ponto de vista da filosofia que investiga as operações da mente, estes princípios originais podem ser entendidos como 'leis da natureza' que governam a mente humana:

Existem leis da natureza por meio das quais as operações da mente são reguladas; há também leis da natureza que governam o sistema material: e como estas são as últimas conclusões que as faculdades da mente podem alcançar na filosofia dos corpos, aquelas são as últimas conclusões que podemos alcançar na filosofia das mentes (*Ibid.*, p. 122).

A mente é constituída por certos princípios que oferecem certas noções aos seres humanos e, do mesmo modo, determinam o seu assentimento, fazendo-os acreditar, por exemplo, na existência dos objetos externos que são percebidos pelos sentidos.

O filósofo da mente, pela observação e experimentação dos fenômenos mentais⁶, é capaz de associar alguns destes princípios originais a certas faculdades da mente. Como dito, a noção de existência presente dos objetos externos e a crença nesta existência é devida à faculdade de percepção; a noção de existência passada e a crença nesta existência, à faculdade da memória; as noções acerca das operações e emoções da mente e a crença na existência destas, à faculdade da consciência⁷; e também as noções morais do certo e do errado na ação, assim como a crença que determina se uma ação é boa ou não, devem-se à consciência moral⁸. É possível observar, contudo, que nem todos os princípios originais estão associados a faculdades particulares. Algumas de nossas crenças advêm não das operações de uma faculdade em específico, mas da exerceção de todos os poderes da mente, tal como, por exemplo, a crença na existência de uma mente, produzida pela exerceção dos poderes de pensar⁹, a crença na continuidade do eu (a identidade pessoal)¹⁰, a noção de causa e a crença em sua existência, resultado da observação de mudanças na natureza¹¹; e a noção de interesse (o nosso bem acima de todas as coisas), que governa muitas de nossas ações, surge dos poderes de reflexão, memória e raciocínio¹².

⁶ O “verdadeiro método de filosofar” segundo Reid, o caminho para o conhecimento da mente e seus poderes, determina que, a partir da observação e experimentação e mediante uma indução exata, o filósofo seja capaz de formular leis naturais capazes de explicar os fenômenos mentais (Reid, 2002, p. 121).

⁷ Sobre a consciência, Reid diz: “seus objetos são nossas dores presentes, prazeres, esperanças, medos, desejos, dúvidas e pensamentos de todos os tipos, em uma palavra, todas as paixões e todas as ações e operações de nossa própria mente, enquanto elas estão presentes” (Reid, 2002, p. 471). E sobre a crença devida à consciência: “a constituição de nossa natureza obriga esta crença sobre nós irresistivelmente” (*Ibid.*, p. 515).

⁸ Reid afirma: “temos ambos [as noções e juízos morais] por nossa faculdade moral: as concepções originais do certo e do errado na conduta, do mérito e do demérito, e os juízos originais de que esta conduta é certa, aquela é errada, que este caráter é valioso, aquele, demeritoso” (Reid, 2010, p. 176).

⁹ Reid diz: “parece então ser uma fato inegável que do pensamento ou sensação, toda a humanidade constante e invariavelmente, a partir do primeiro amanhecer da reflexão [neste caso, do poder de estar consciente das operações da mente], infere [neste caso, é levado naturalmente à acreditar em] um poder ou faculdade de pensar e um ser ou mente permanente ao qual aquela faculdade pertence” (Reid, 1997, p. 37).

¹⁰ Reid aponta: “[...] é evidente que devemos ter a convicção de nossa própria existência contínua e identidade, tão logo somos capazes de pensar [poderes do entendimento] ou fazer alguma coisa [os poderes da vontade], por conta do que pensamos ou fizemos, ou sofremos antes; isto é, assim que somos criaturas razoáveis” (Reid, 2002, p. 263). A memória possui um papel importante na produção desta crença (*Ibid.*, p. 476), mas esta crença não é inteiramente devida às operações da memória (*Ibid.*, p. 265).

¹¹ A constituição original da mente sugere que estas mudanças têm uma causa: “por um princípio natural semelhante, isto é, que o começo de uma existência ou qualquer mudança da natureza sugere a noção de uma causa e nos impele a acreditar em sua existência” (Reid, 1997, p. 38).

¹² O ser humano começa a refletir sobre as ações de outrora e tenta sempre que possível discernir o que decorrerá nos tempos vindouros de suas ações presentes. Estas considerações todas do passado, presente e futuro produzem a noção do bem de cada indivíduo acima de tudo: “aprendemos a observar as conexões das coisas e as consequências de nossas ações, assumindo uma visão mais extensa de nossa existência passada, presente e futura. Corrigimos nossas primeiras noções de bom e mau e formamos uma concepção do que é bom ou mau acima de tudo, noção que deve ser estimada [...]” (Reid, 2010, p. 155).

Além de princípios originais que sugerem noções e crenças, existem também certos princípios que determinam nossas inclinações. Cito, a título de ilustração, alguns destes princípios originais. Existe um princípio original da mente que faz com que os seres humanos inclinem-se a falar a verdade – se não o fazem em todos os casos, isso se deve à existência de algum motivo para não fazê-lo. Este princípio é uma 'propensão' a falar a verdade, chamado por Reid de 'princípio da veracidade': "a verdade é sempre superior e é o produto natural da mente. Não requer arte ou treinamento, nem incentivo ou tentação, mas apenas que nos rendamos a um princípio natural" (*Ibid.*, p. 193). Há também um princípio original na mente que nos predispõe a confiar no que é dito por outros seres humanos:

Existe na mente humana, portanto, uma 'antecipação inicial', que não é derivada da experiência nem da razão, tampouco de um pacto ou promessa, de que nossos semelhantes utilizarão os mesmos sinais na linguagem quando eles têm os mesmos sentimentos. Isto é, na realidade, um tipo de presciência das ações humanas, e me parece ser um princípio original da constituição humana, sem o qual seríamos incapazes de linguagem e, conseqüentemente, de instrução (*Ibid.*, aspas minhas).

Há também princípios na mente humana que fazem com que os seres humanos naturalmente separem os objetos de acordo com suas diferenças e semelhanças em 'gênero' e 'espécie' e, além disso, usem termos gerais para expressá-los na linguagem:

Tais divisões e subdivisões das coisas em *genera* e *species* com nomes gerais não estão restritas às línguas instruídas e polidas. Elas são encontradas naquelas que são as mais rudes tribos da humanidade. A partir disso, aprendemos que a invenção e o uso de palavras gerais, para significar os atributos das coisas e para significar os *genera* e *species* das coisas não é uma invenção sutil dos filósofos, mas uma operação que todos os homens executam 'pela luz do senso comum' (Reid, 2002, p. 357, aspas minhas).

A partir do que foi dito, minha hipótese é que o senso comum, não é senão o conjunto dos princípios originais da mente que sugerem ao ser humano suas noções, crenças e os determinam no tocante às suas inclinações. Mais: o senso comum é composto das crenças que são resultados das operações destes princípios originais. No capítulo 'Sobre o senso comum' nos *Poderes intelectuais*, isso fica bastante claro a partir da aproximação feita por Reid entre senso comum e julgamento. Neste capítulo, o filósofo pretende aproximar o seu significado de senso comum ao significado dado pela maior parte dos seres humanos a este termo. Reid observa que, entre os autores modernos, o termo 'senso' foi, na maior parte das vezes, utilizado para significar apenas os poderes mentais por meio dos quais a mente formaria suas no-

ções. Os sentidos externos, por exemplo, formariam as noções das qualidades dos objetos externos; o sentido da beleza, as noções das qualidades estéticas dos objetos na natureza e na arte; o sentido moral, as noções do certo e do errado, da virtude e do vício nas ações. Reid observa, no entanto, que o termo ‘senso’, em seu significado mais comum, partilhado por grande parte dos seres humanos e expresso em nossas línguas, é utilizado para significar não apenas o poder de formar noções mas também o poder de julgar. Se senso significa noção e julgar, senso comum é o conjunto das noções e crenças comuns à maior parte da humanidade:

Na linguagem comum, ‘senso’ sempre implica julgamento. Um homem de senso é um homem de julgamento. ‘Contra-senso’ é o que é evidentemente contrário ao julgamento direito. ‘Senso comum’ é o grau de julgamento que é comum aos homens com que podemos observar e realizar negócios (*Ibid.*, p. 424, aspas minhas).

Senso comum é o ‘grau de julgamento’ presente na maior parte da humanidade. Este grau é devido justamente ao fato de que nossas crenças são resultados de princípios originais da constituição da mente.

Apelar ao senso comum em questões filosóficas é recorrer à constituição original da mente. E de que modo o senso comum pode fundamentar o conhecimento humano, como pretende Reid? Os juízos e crenças que são resultados destas determinações originais devem ser assumidos como princípios do conhecimento. Eles são os princípios primeiros do senso comum:

Se existem certos princípios, como eu penso que os haja, aos quais a ‘própria constituição de nossa natureza nos leva a acreditar’ e que nos vemos sob a necessidade de tomar como certos nos interesses comuns da vida, sem sermos capazes de dar-lhes uma razão, estes são o que chamamos princípios do senso comum, e o que lhes é manifestamente contrário é o que chamamos absurdo (Reid, 1997, p. 33, aspas minhas).

Por exemplo: a filosofia da mente deve começar por aceitar como verdade o princípio de que as operações e emoções de que estamos conscientes realmente existem, uma vez que, por um princípio original da mente (que pode ser associado à faculdade da consciência), acreditamos na existência destas operações e emoções (*Id.*, 2002, p. 470); a filosofia da natureza deve começar por aceitar como verdade o princípio de que os objetos do mundo externo realmente existem, uma vez que, por um princípio original da mente (que pode ser associado à faculdade de perceber o mundo), acreditamos na existência destes (*Ibid.*, p. 41); a filosofia moral deve começar por aceitar como verdade o princípio de que existem condutas virtuosas e viciosas, uma vez que, por um princípio original da mente, estamos determinados a julgar

a conduta em uma perspectiva moral (*Id.*, 2010, p. 271). Além do conjunto de princípios originais da constituição original da mente, o senso comum pode ser identificado também com este conjunto de noções e crenças que são resultados destes princípios e são assumidas como princípios do conhecimento:

Estes juízos naturais e originais são portanto uma parte daquele mobiliário que a natureza forneceu ao entendimento humano [...] Eles são úteis enquanto nos governam nos interesses comuns da vida, onde nossa faculdade de raciocinar nos deixa na escuridão. Eles são parte de nossa constituição, e todas as descobertas de nossa razão são apoiadas sobre eles. Eles formam o que é chamado de 'senso comum da humanidade', e o que é manifestamente contrário a algum destes primeiros princípios, é o que é chamado 'absurdo' (Reid, 1997, p. 215).

Reid entende o seu projeto filosófico como uma tentativa de reconciliar dois campos de conhecimento, filosofia e senso comum:

Nesta disputa desigual entre Senso Comum e Filosofia, esta última sempre acabará em desonra e prejuízo, de modo que ela nunca prosperará a menos que esta rivalidade seja posta de lado, que estas usurpações sejam abandonadas e sua amizade cordial seja restaurada. Pois, em realidade, o Senso Comum não possui nada da Filosofia, nem precisa de seu auxílio. Por outro lado, no entanto, a Filosofia (se me é permitido mudar a metáfora) não possui outra raiz senão os princípios do Senso Comum. Ela cresce deles e deles extrai seu alimento. Separada de suas raízes, sua honra murcha, seca-se sua seiva, ela morre e apodrece (*Ibid.*, p. 19).

O propósito é, neste sentido, reconciliar a filosofia com os princípios originais da mente humana, com as noções, crenças e inclinações determinadas pela constituição original da mente¹³.

2. Localizo agora o campo de operação dos princípios originais que constituem o senso comum tal como o entendo. A natureza humana, na filosofia de Reid, envolve tanto um aspecto corporal (por exemplo, os processos corporais envolvidos na percepção dos objetos do mundo externo¹⁴) como um aspecto mental, os poderes,

¹³ Laurent Jaffro discute detalhadamente os usos filosóficos do senso comum no iluminismo britânico, sobretudo, no pensamento de Reid (2006).

¹⁴ A natureza intervém no contato entre o objeto externo e nossa percepção dele: “em primeiro lugar, se o objeto não está em contato com o órgão do sentido, deve haver entre eles algum intermediário. Portanto, passam do objeto para o órgão, os raios de luz, na visão, as vibrações do ar elástico, na audição e os eflúvios do corpo cheirado, no olfato. Caso contrário, não temos percepções. Em segundo lugar, deve haver alguma ação ou impressão sobre o órgão do sentido, seja pela aplicação imediata do objeto ou pelo intermediário que está entre eles. Em terceiro lugar, os nervos que existem entre o cérebro e órgão devem receber alguma impressão por meio daquela que foi impressa sobre o órgão. Em quarto lugar, a impressão feita sobre o órgão, nervos e

operações, faculdades e capacidades mentais. A partir de minha compreensão de senso comum, como princípios originais dos quais surgem muitas de nossas noções, crenças, inclinações e disposições, esta noção diz respeito apenas ao aspecto mental da natureza humana, de modo que não seria de todo correto identificar senso comum e natureza humana, como Reid o parece fazer em algumas ocasiões¹⁵. A natureza humana é composta por outros processos que não envolvem a concorrência daqueles princípios originais da mente humana.

A mente humana, por sua vez, é separada por Reid, em sua psicologia descritiva dos poderes mentais, em um aspecto intelectual e outro ativo. Os poderes intelectuais dizem respeito ao entendimento: são os poderes de ver, ouvir, lembrar, distinguir, julgar, raciocinar, etc. Os poderes ativos dizem respeito à vontade, ao agir: os poderes que levam à ação, os instintos, os apetites, os desejos, as afecções (Reid, 2002, p. 64). Estes são os princípios de ação, aquilo na mente humana que faz com que os seres humanos ajam (*Id.*, 2010, p. 74). O senso comum, tal como o entendo, não diz respeito à totalidade do aspecto mental da mente humana. Enquanto um conjunto de princípios originais que determinam nossas noções, crenças e inclinações, o senso comum diz respeito fundamentalmente ao campo intelectual da mente.

A psicologia descritiva dos princípios de ação de Reid separa estes princípios em três grupos: os princípios ‘mecânicos’, aqueles que não exigem atenção, vontade, juízo e raciocínio da parte do indivíduo que age (o instinto e o hábito); os princípios ‘animais’, comuns a seres humanos e a não-humanos, que envolvem vontade mas não envolvem juízo e raciocínio (o apetite, o desejo e as afecções); os princípios ‘racionais’, próprios aos seres humanos, criaturas capazes de julgar e raciocinar (o senso de interesse e o senso moral). Destes princípios de ação, apenas os princípios racionais são determinados pelo senso comum ou aquele conjunto de princípios originais. O senso do interesse e da obrigação moral são resultantes das operações intelectuais de uma mente madura, o raciocínio, a reflexão, memória e raciocínio (o princípio de ação do interesse) e a consciência moral (princípio da observação do dever). Ambos envolvem operações intelectuais e, portanto, são determinados pela constituição original da mente, o senso comum. É deste modo que o senso comum está envolvido no campo prático da vida humana:

Esta luz interior ou senso é dada pelos Céus a diferentes pessoas em diferentes graus. Existe um certo grau dele que é necessário para sermos sujeitos à lei e

cérebro é seguida por uma sensação. Por fim, esta sensação é seguida por uma percepção objeto” (Reid, 1997, p. 174). A percepção do objeto externo é resultado desta cadeia de processos.

¹⁵ Reid afirma na seguinte passagem, por exemplo: “os princípios primeiros de todo tipo de raciocínio são dados pela Natureza, e têm a mesma autoridade que a própria faculdade da razão, que também é um dom da natureza” (Reid, 1997, p. 172).

ao governo, sermos capazes de manejar nossos próprios negócios e sermos responsáveis por nossas condutas em relação aos outros. Isto é chamado senso comum, porque é comum a todos os homens com quem realizamos negócios ou chamamos para responder por suas condutas (Reid, 2002, p. 426).

Os princípios da constituição original da mente nos permitem conceber o nosso interesse, tornando-nos criaturas racionais do ponto de vista prático, e nos tornam capazes de agir segundo o dever, tornando-nos criaturas morais.

3. Em seus escritos, Reid se refere ao senso comum de diversas maneiras que parecem não ser coerentes com o que afirmo ser o senso comum. Nos parágrafos seguintes, tentarei explicar essas referências.

(i) O senso comum não pode ser identificado com o juízo da multidão, tal como o entendeu Kant. É verdade que Reid confere grande valor a opinião partilhada pelos seres humanos:

Um consentimento de séculos e nações, dos instruídos e vulgo, deve, ao menos, ter uma grande autoridade, a menos que possamos mostrar mais preconceito, tão universal quanto o consentimento o é, que poderia ser a sua causa. A verdade é uma, mas o erro é infinito. Há muitas verdades tão óbvias para as faculdades humanas que pode se esperar que os homens devessem concordar universalmente sobre elas. E este é realmente o caso encontrado com relação a muitas verdades, contra as quais não achamos divergência, ao menos talvez aquela de alguns filósofos céticos, podem justamente ser suspeitos, em tais casos, de se diferenciar do resto da humanidade, pelo orgulho, obstinação ou alguma paixão favorita (*Ibid.*, p. 44).

Entre estas opiniões universais, encontradas entre os seres humanos:

Quem pode duvidar, por exemplo, que a humanidade em todos os tempos acreditou na existência de um mundo material, e que aquelas coisas que ela vê e lida são reais e não meras ilusões e aparições? Quem pode duvidar que a humanidade acreditou universalmente que toda coisa que começa a existir e toda mudança que acontece na natureza deve ter uma causa? Quem pode duvidar que a humanidade esteve universalmente persuadida de que há um certo e um errado na conduta humana? Que algumas coisas que, em certas circunstâncias, eles devem fazer e outras coisas que eles não devem fazer (*Ibid.*, p. 45).

O que importa para Reid, no que diz respeito às crenças partilhadas por grande parte da humanidade, é o fato de que estas opiniões são resultados da própria constituição original da mente humana. A opinião dos seres humanos, mantidas ao longo dos séculos, é reflexo dos princípios originais da constituição da mente que determina as noções e crenças comuns. Reid confere o mesmo valor às línguas. Os princípios originais da mente são expressos por estas: “a língua é a imagem e

pintura expressas dos pensamentos humanos, e desta pintura podemos extrair algumas conclusões certas sobre o original” (*Ibid.*, p. 466). Reid entende que a estrutura e os significados das línguas são fundados sobre estes juízos comuns dos seres humanos, isto é, sobre a determinação da própria mente humana: “a similaridade da estrutura das línguas revela uma uniformidade entre os homens naquelas opiniões sobre as quais a estrutura da língua é fundada” (*Ibid.*, p. 36).

(ii) Em uma de suas primeiras referências ao senso comum na *Investigação*, Reid a ele se refere como ‘princípios de educação’: “se acontecer de não nos mantermos sobre o senso comum, ou os ‘princípios da educação’, é estranho mas acabaremos em ceticismo absoluto” (Reid, 1997, p. 16, aspas minhas). Embora Reid tenha se pronunciado sobre o senso comum desta forma, o filósofo defende ao longo da obra que uma das marcas que caracterizam as crenças devidas ao senso comum é justamente o fato de elas serem anteriores à instrução. Isso fica claro, por exemplo, na observação que o filósofo faz sobre a crença na existência da mente: “parece, portanto, que esta opinião [crença] precede todo raciocínio, experiência e instrução” (*Ibid.*, p. 36). A mesma observação é feita sobre a crença na existência dos objetos do mundo externo: “toda a humanidade tem uma crença firme em um mundo externo material, uma crença que não é obtida nem por raciocínio nem por educação, uma crença de que não podemos nos livrar, [...]” (*Ibid.*, p. 76). Como Reid explica em outra passagem, o senso comum “é puramente um dom dos Céus. E onde os céus não o deram, nenhuma educação pode suprir a carência” (Reid, 2002, p. 433).

(iii) Algumas passagens na obra reidiana parecem sugerir que o senso comum é uma faculdade particular da mente, distinta das demais faculdades – como, por exemplo, a consciência, a percepção e a memória. O filósofo diz nesta passagem, por exemplo: “Atribuimos dois ofícios ou dois graus à razão. O primeiro é julgar sobre coisas autoevidentes, o segundo, extrair conclusões que não são autoevidentes daquelas que são. O primeiro destes é o domínio e o único domínio do senso comum [...]” (*Ibid.*).

James Sommerville (1987) e John Greco (2014), por exemplo, entendem que, nesta passagem, Reid sugere que o senso comum é uma faculdade particular de julgar (ou conjunto de faculdades) sobre coisas autoevidentes. Estes autores têm razão ao sugerir que o senso comum diz respeito ao conjunto das faculdades humanas¹⁶.

¹⁶ Sommerville argumenta: “nesta visão [a partir da passagem apontada], senso comum compreende todas as nossas faculdades: entendimento, raciocínio, os sentidos, a memória. Em particular, ele se torna uma faculdade de julgar, seja sobre os objetos externos, seja sobre o passado e assim por diante. Em outras palavras, o senso comum se torna uma faculdade de crenças razoáveis” (Sommerville, 1987, p. 426). Greco, por sua vez, diz: “o ‘senso comum’ ele mesmo é uma faculdade de juízo (ou talvez uma coleção de faculdades de juízo). Os ‘princípios do senso comum’ e ‘princípios primeiros’ referem-se ambos aos juízos que se originam desta faculdade e os conteúdos destes juízos” (Greco, 2014, p. 144).

Como procurei mostrar, os princípios originais da mente podem ser associados às faculdades particulares da mente e mesmo a certas disposições mentais. Contudo, o senso comum não pode ser uma faculdade particular, distinta das demais, que opera nos casos que outras faculdades operam. Esta interpretação encontra a dificuldade textual de Reid jamais ter afirmado que o senso comum é um poder ou faculdade particular na mente. O filósofo é bastante explícito em dizer o que é um 'poder', uma 'faculdade' e uma 'capacidade' da mente¹⁷, classificando didaticamente os poderes, faculdades e capacidades da mente no Ensaio I dos *Poderes intelectuais*. O senso comum seria um poder intelectual ou ativo? Seria um poder solitário ou social¹⁸ (Reid, 2002, p. 68-70). Nenhuma sugestão de Reid neste sentido. Entre os poderes solitários, alguns são faculdades, outros são hábitos ou capacidades (*Ibid.*, p. 21). Entre as faculdades, o filósofo aponta a consciência, a memória, a percepção, o gosto, a consciência moral, o raciocínio e a abstração. Entre as capacidades, ele indica, por exemplo, o poder de refletir (*Ibid.*, p. 56-59), o poder de imitar (*Ibid.*, p. 341) e o poder de inventar (*Ibid.*, p. 342). O senso comum seria uma faculdade ou uma capacidade? Do mesmo modo, não encontramos nenhuma sugestão de Reid neste sentido. Ainda que Reid não pretenda uma enumeração exaustiva, ele apresenta os poderes intelectuais da mente sem enunciar, em momento algum, uma faculdade ou capacidade de senso comum. Ademais, o senso comum está envolvido na exerceção de grande parte dos poderes mentais. A crença na existência dos objetos do mundo externo é uma crença do senso comum. Ao analisar os elementos que a compõem, Reid nota que, concorrem para o seu surgimento, a sensação de um objeto externo, a noção da existência presente do objeto percebido e a crença na existência deste objeto (*Ibid.*, p. 96-101). E o senso comum? Em que parte do processo perceptivo o poder do senso comum atua? Como argumentei acima, o senso comum não é uma faculdade particular da mente, mas é o conjunto dos princípios originais que nos determinam em relação às nossas noções e crenças e as próprias noções e crenças que deles resultam.

(iv) A mesma passagem que serve à interpretação de Greco do senso comum como uma faculdade particular (ou faculdades particulares) parece sugerir que, na

¹⁷ Reid estabelece a distinção entre 'faculdades' e 'hábitos' mentais. Tanto as faculdades quanto os hábitos decorrem da exerceção de um poder na mente, contudo: "apreendo que a palavra faculdade é aplicada mais propriamente para aqueles poderes da mente que são originais e naturais e que fazem parte da constituição da mente. Existem outros poderes que são adquiridos pelo uso, exercício ou estudo, que não são chamados faculdades, mas 'hábitos'. Deve haver algo na constituição da mente, necessário para que possamos ser capazes de adquirir hábitos, e isto é comumente chamado 'capacidade'" (Reid, 2002, p. 21).

¹⁸ Solitários são aqueles poderes que não supõem o intercurso de outro ser inteligente (como, por exemplo, os poderes da consciência, memória, percepção e gosto). Sociais são aqueles poderes que presumem necessariamente a comunicação com outro ser inteligente (como, por exemplo, o ato de pedir ou receber informação e o ato de testemunhar ou receber o testemunho).

verdade, o senso comum é um ‘grau de racionalidade’. Reid afirma “é absurdo conceber que possa existir qualquer oposição entre a razão e o senso comum. Ele é o primogênito da razão, e como eles estão comumente juntos no discurso e na escrita, eles são inseparáveis em sua natureza” (*Ibid.*, p. 432). Não existe esta oposição porque, argumenta Reid, senso comum e razão são apenas graus distintos do mesmo aspecto da mente humana:

Atribuimos dois ofícios ou dois graus à razão. O primeiro é julgar sobre coisas autoevidentes, o segundo, extrair conclusões que não são autoevidentes daquelas que são. O primeiro destes é o domínio e o único domínio do senso comum e, portanto, coincide com a razão em toda a sua extensão, sendo apenas outro nome para um ramo de algum grau de razão (*Ibid.*, p. 433).

Por um lado, a razão pode ser entendida como a faculdade de reconhecer o que é autoevidente, isto é, um grau de juízo necessário para julgar imediata e irresistivelmente a verdade¹⁹. Por outro lado, a razão pode ser entendida como a faculdade de raciocinar a partir do que é imediata e irresistivelmente julgado como verdadeiro, “o processo de passar de um juízo para outro que é sua consequência” (*Ibid.*, p. 542). O primeiro grau de razão, o senso comum, é original, o segundo, adquirido por experiência e educação²⁰. Como entender essa sugestão de senso comum como grau de racionalidade? A passagem seguinte é esclarecedora sobre este ponto: o senso comum é ‘este grau que os autoriza a denominação de criaturas razoáveis’ [*reasonable creatures*]” (*Ibid.*, p. 433). Reid não identifica o senso comum com o processo de passar de um juízo para outro, mas com ‘razoabilidade’, aquilo que torna o ser humano de acordo com a razão, o que nos faz ‘criaturas razoáveis’. Neste sentido, negar os juízos originais da constituição da mente é uma atitude ‘desarrazoada’ e aquele que o faz é alguém ‘irracional’.

2ª Hipótese: o desenvolvimento do senso comum

Na primeira seção argumentei que o senso comum não é senão a constituição original da mente, um conjunto de princípios que determinam o ser humano no tocante a suas noções, crenças, disposições e inclinações. Disse também que os juízos e crenças

¹⁹ “Autoevidente”, na visão de Reid, não é senão uma crença cujo assentimento é “imediato” e “irresistível”. Por exemplo, a crença na existência de um carvalho que é percebido pelos sentidos pode ser dita autoevidente na medida em que meu assentimento à existência deste objeto é imediato (isto é, eu não preciso raciocinar para se chegar a conclusão de que o carvalho que vejo existe realmente diante de meus olhos) e irresistível (isto é, não é possível duvidar que vejo um carvalho quando eu o percebo pelos meus sentidos) (Reid, 2002, p. 141).

²⁰ Reid afirma sobre a capacidade de raciocínio: “é sem dúvida a natureza que nos deu a capacidade de raciocinar. Quando dela se carece, nenhuma arte ou educação pode supri-la. Mas esta capacidade pode manter-se dormente ao longo da vida, como a semente de uma planta, que, por falta de calor e humidade, nunca vegeta” (Reid, 2002, p. 543).

devidos a estes princípios originais não apenas formam o senso comum como também devem ser assumidos como princípios primeiros do conhecimento. A filosofia da mente, a ciência dos fenômenos mentais, é fundada sobre princípios primeiros do senso comum, como, por exemplo, o princípio de que “aquelas coisas que percebemos distintamente pelos sentidos realmente existem e são aquilo que percebemos que elas são” (*Ibid.*, p. 476). Reid também afirma que os princípios primeiros da matemática são princípios primeiros do senso comum: eles são crenças imediatas e irresistíveis devidas à constituição original da mente (*Ibid.*, p. 491). Por exemplo: “duas linhas retas podem encontrar-se uma com a outra apenas em um ponto” (*Ibid.*, p. 491). De que modo uma crença como essa crença matemática pode ser compreendida como uma crença do senso comum? Reid não se detém sistematicamente sobre a explicação de como ambos os princípios primeiros exemplificados podem ser devidos ao senso comum. A seguir, apresento minha hipótese sobre a possibilidade, na visão de Reid, do desenvolvimento do senso comum pelo cultivo apropriado.

Reid apresenta a distinção entre ‘verdades necessárias’ e ‘verdades contingentes’ e a assume como ponto de apoio para se distinguir entre dois tipos de princípios primeiros de conhecimento:

As verdades que o conhecimento humano abrange, sejam elas autoevidentes ou deduzidas destas verdades que são autoevidentes, podem ser reduzidas a duas classes. Elas são verdades necessárias e imutáveis, cujo contrário é impossível, ou são contingentes e mutáveis, dependentes de algum efeito da vontade ou poder e que tiveram um começo e podem ter um fim (*Ibid.*, p. 468).

Os princípios primeiros da filosofia da mente, por exemplo, são princípios primeiros de verdades contingentes. Os princípios primeiros, por exemplo, da matemática, da lógica, gramática, metafísica, estética e moral, são entendidos por Reid como princípios de ‘verdades necessárias’. Entendo que princípios de verdades necessárias, apesar de devidos a princípios originais da mente humana, isto é, apesar de serem princípios primeiros do senso comum, não são compartilhados por todos os seres humanos. Minha hipótese afirma que isso é devido ao fato de eles serem devidos apenas ao senso comum desenvolvido, à mente de um ser humano cujos poderes e faculdades se desenvolveram até a maturidade.

Em primeiro lugar, Reid afirma explicitamente que as operações dos poderes da mente dependem imensamente de cultivo apropriado por meio de instrução, exemplo, exercício e pelas relações que os seres humanos mantêm entre si. Estas atividades todas podem contribuir para o seu desenvolvimento:

As faculdades do homem desdobram-se em uma certa ordem, apontada pelo grande Criador. Em seu progresso gradual, elas podem ser imensamente assistidas ou retardadas, aperfeiçoadas ou corrompidas, pela educação, instrução, exemplo, exercício, e pela sociedade e conversação dos homens, que, como o solo e cultura das plantas, podem produzir mudanças par ao melhor ou para o pior (Reid, 2010, p. 187).

Em segundo lugar, aponto textualmente as declarações de Reid que sugerem a possibilidade de se desenvolver o senso comum, ainda que o filósofo não o tenha explicado sistematicamente esse desenvolvimento em sua obra. Para isso, aponto três exemplos do texto de Reid.

(i) Reid afirma que os seres humanos não são capazes de reconhecer os axiomas da matemática até que alcancem ‘certo grau de maturidade de seu entendimento’:

A evidência dos axiomas matemáticos não é discernida até que os homens cheguem até certo grau de maturidade do entendimento. Um garoto deve ter formado a concepção geral de ‘quantidade’, e de ‘mais’ e ‘menos’ e ‘igual’, de ‘soma’ e ‘diferença’, assim como deve ter se acostumado a julgar sobre estas relações em questões da vida comum, antes que ele possa perceber a evidência do axioma matemático que quantidades iguais adicionadas a quantidades iguais fazem a mesma soma (*Ibid.*, p. 276).

A crença acerca da verdade de um axioma matemático depende da maturidade do entendimento (os poderes intelectuais da mente humana). É preciso que a pessoa tenha formado antes certas noções matemáticas e que tenha exercitado seus poderes nos usos cotidianos. Uma criança não é capaz de acreditar imediata e irresistivelmente²¹ na verdade da proposição ‘quantidades iguais adicionadas a quantidades iguais fazem a mesma soma’ até a maturidade de seu entendimento. A capacidade de reconhecer a verdade de um axioma matemático é original: advém da constituição original da mente. Contudo, essa capacidade opera apenas quando a mente desenvolveu-se pelo cultivo apropriado, diferentemente, por exemplo, do julgamento imediato e irresistível sobre a existência dos objetos externos que são percebidos pelos sentidos.

(ii) O poder de apreciar as qualidades estéticas na natureza e nas artes, tal como os poderes de reconhecer os axiomas matemáticos, também devem ser submetidos ao cultivo adequado para seu desenvolvimento, mais especificamente, à instrução científica ou artística. Em sua psicologia da faculdade do gosto, Reid estabelece a existência de dois níveis de juízos estéticos: os juízos do ‘gosto adquirido’ (resultados

²¹ Conferir nota 20.

do hábito e da moda) e os juízos do 'gosto natural' (resultados das operações originais da mente). O gosto natural, por sua vez, é formado por juízos instintivos e juízos racionais (Reid, 2002, p. 596). Para Reid, um pintor ou escultor é capaz de perceber mais beleza na natureza e em uma obra de arte do que uma pessoa cujos poderes mentais não se desenvolveram até sua maturidade. O ser humano que conhece a ciência da natureza, as leis que governam o mundo dos fenômenos físicos, assim como o artista versado nas belas artes (por exemplo, nas regras da poesia, música, pintura, encenação e eloquência), é mais capaz de perceber a beleza da natureza e das obras artísticas do que aquele que ignora tanto um saber quanto o outro (*Ibid.*, p. 595). O ser humano cujos poderes da mente não se desenvolveram é capaz de perceber instintivamente alguma beleza na natureza e nas artes. Contudo, ele não é capaz de apontar qual a identificar a qualidade estética ou excelência do objeto. De outro modo, o ser humano de mente madura julga 'racionalmente' a existência da qualidade da beleza na natureza e nas artes. Juízos estéticos racionais são aqueles produzidos na ocasião em que a mente é capaz de identificar a excelência que torna belo o objeto. E Reid é explícito: a verdade e falsidade no âmbito do conhecimento estético pertencem ao campo dos juízos racionais. Os princípios primeiros da estética são os juízos naturais / racionais do gosto:

Aquele gosto que podemos chamar racional é aquela parte de nossa constituição por meio da qual somos feitos para receber prazer da contemplação do que concebemos ser excelente em seu tipo, o prazer sendo conectado ao juízo e regulado por ele. Este gosto pode ser verdadeiro ou falso, de acordo com ele ser fundado sobre um juízo verdadeiro ou falso. E se pode ser verdadeiro ou falso, ele deve ter princípios primeiros (*Ibid.*, p. 494).

Tal como o poder de reconhecer a verdade de um axioma na matemática, Reid afirma que o poder de julgar as qualidades estéticas depende de seu cultivo adequado, depende de instrução científica e artística, como no caso da apreensão da beleza na natureza e nas artes. Os primeiros princípios da estética devem ser os juízos de um gosto instruído²².

(iii) Além dos exemplos da matemática e da estética, apresento o caso das crenças morais. Acredito que este caso seja mais notável, principalmente quando se tem em

²² Reid não aponta quais são os princípios primeiros da estética. Ele parece considerar que os juízos sobre a proporção seriam princípios do senso comum: "nunca ouvi de nenhum homem que viu a beleza em um rosto humano que falta um nariz, um olho ou que tem a boca em um lado. Quantas eras se passaram desde os tempos de Homero! No entanto, neste longo período, nunca houve um homem que tomou Tércites por belo" (Reid, 2002, p. 492). Reid também sugere que os princípios das belas artes – as regras da poesia, música, pintura, encenação e eloquência – seriam princípios primeiros: elas "sempre foram as mesmas e o serão até o fim do mundo" (Reid, 2002, p. 493).

vista que, nos *Poderes ativos*, obra no qual ele se encontra, Reid jamais utiliza a expressão ‘senso comum’ no contexto da discussão dos princípios primeiros da moral. Os juízos morais dependem do desenvolvimento da consciência moral os seus ‘anos de entendimento e reflexão’, a expressão mais recorrente no texto do filósofo: “[...] por um poder original da mente, quando chegamos aos ‘anos de entendimento e reflexão’, não apenas temos as noções do certo e errado na conduta, mas percebemos certas coisas como sendo certas, outras como sendo erradas” (Reid, 2010, p. 175, aspas minhas). O poder de ter as noções de certo e errado e de julgar as ações do ponto de vista moral carece de desenvolvimento:

Nossos juízos morais, ou consciência, crescem até a maturidade a partir de uma semente imperceptível, plantada por nosso criador. Quando somos capazes de contemplar ações de outros homens ou de refletir sobre as nossas próprias, calma e desapaixonadamente, começamos a perceber nelas as qualidades de honestidade e desonestidade, de honra e baixaza, de certo e errado, e a sentir os sentimentos de aprovação e desaprovação moral (*Ibid.*, p. 277).

O conjunto de princípios da mente que determinam nossas crenças morais, a ‘semente imperceptível’, é original na mente, ‘plantada por nosso criador’. Mas para que o ser humano seja capaz de aprovar moralmente as próprias ações e as de outros, é preciso que sua faculdade moral se desenvolva. É importante, por exemplo, que a pessoa seja instruída sobre quais são as obrigações morais:

Estou longe de pensar que a instrução moral é desnecessária. Os homens podem, até o fim da vida, ser ignorantes das verdades autoevidentes. Eles podem, até o fim de suas vidas, acolher enormes absurdos. A experiência mostra que isto acontece frequentemente em questões que lhes são indiferentes. Elas podem acontecer muito mais onde o interesse, a paixão, o preconceito e a moda estão aptos a perverter o julgamento (*Ibid.*, p. 278).

Para Reid, o poder moral da mente humana carece de auxílio em seu desenvolvimento. A instrução, informação, a observação de exemplos e o exercício, tudo isso concorre para que ele possa alcançar a sua maturidade. Um sistema instrutivo dos deveres é capaz, portanto, de contribuir nesta tarefa:

As verdades mais óbvias não são percebidas sem alguma ‘maturidade do julgamento’. Pois, vemos que crianças podem ser feitas para acreditar em qualquer coisa, embora sempre muito absurdas. Nosso julgamento das coisas amadurece não apenas pelo tempo, mas principalmente por ser exercitado sobre coisas do mesmo tipo ou similar (*Ibid.*, p. 278, aspas minhas).

Atenção, candura e uma mente livre de preconceitos são imprescindíveis para o reconhecimento do dever, para se formar um julgamento claro e imparcial do caráter moral de uma ação:

Embora, portanto, para um entendimento maduro, livre de preconceitos e acostumado a julgar sobre a moralidade das ações, muitas verdades em moral pareçam autoevidentes, não se segue que a instrução moral é desnecessária na primeira parte da vida, ou que ela pode ser muito proveitosa em seu período mais avançado (*Ibid.*, p. 280).

Uma criança não é capaz de aceitar naturalmente a verdade de uma proposição moral como, por exemplo, aquela que diz que “existem certas coisas na conduta humana que merecem aprovação e louvor e outras que merecem vergonha e punição” (*Ibid.*, p. 271). A consciência moral é um poder original da mente. É parte da constituição original da mente. Contudo, suas operações dependem em grande parte do cultivo apropriado.

Estes três exemplos me dão a base textual para pensar que Reid compreende uma espécie de ‘senso comum desenvolvido’, um senso comum que se desenvolve ao longo da vida humana pelo cultivo apropriado. Enquanto um conjunto de princípios originais na mente que determinam nossas noções, crenças e inclinações, ele é parte da constituição da mente de todos os seres humanos. Todos os seres humanos são capazes de julgar em questões matemáticas, estéticas e morais. Todos são capazes de reconhecer a verdade dos princípios primeiros da matemática, da estética e da moral. Contudo, para isso, é preciso que tenham cultivado apropriadamente suas mentes. Instrução, exemplo, exercício e as relações que os seres humanos mantêm entre si contribuem para isso. O senso comum desta mente madura que tenho em vista ao supor a possibilidade de um senso comum desenvolvido na filosofia reidiana. Acredito que, ainda que Reid não tenha sistematizado sua explicação deste senso comum de uma mente madura, as passagens citadas sugerem que o filósofo suponha esta compreensão em sua obra.

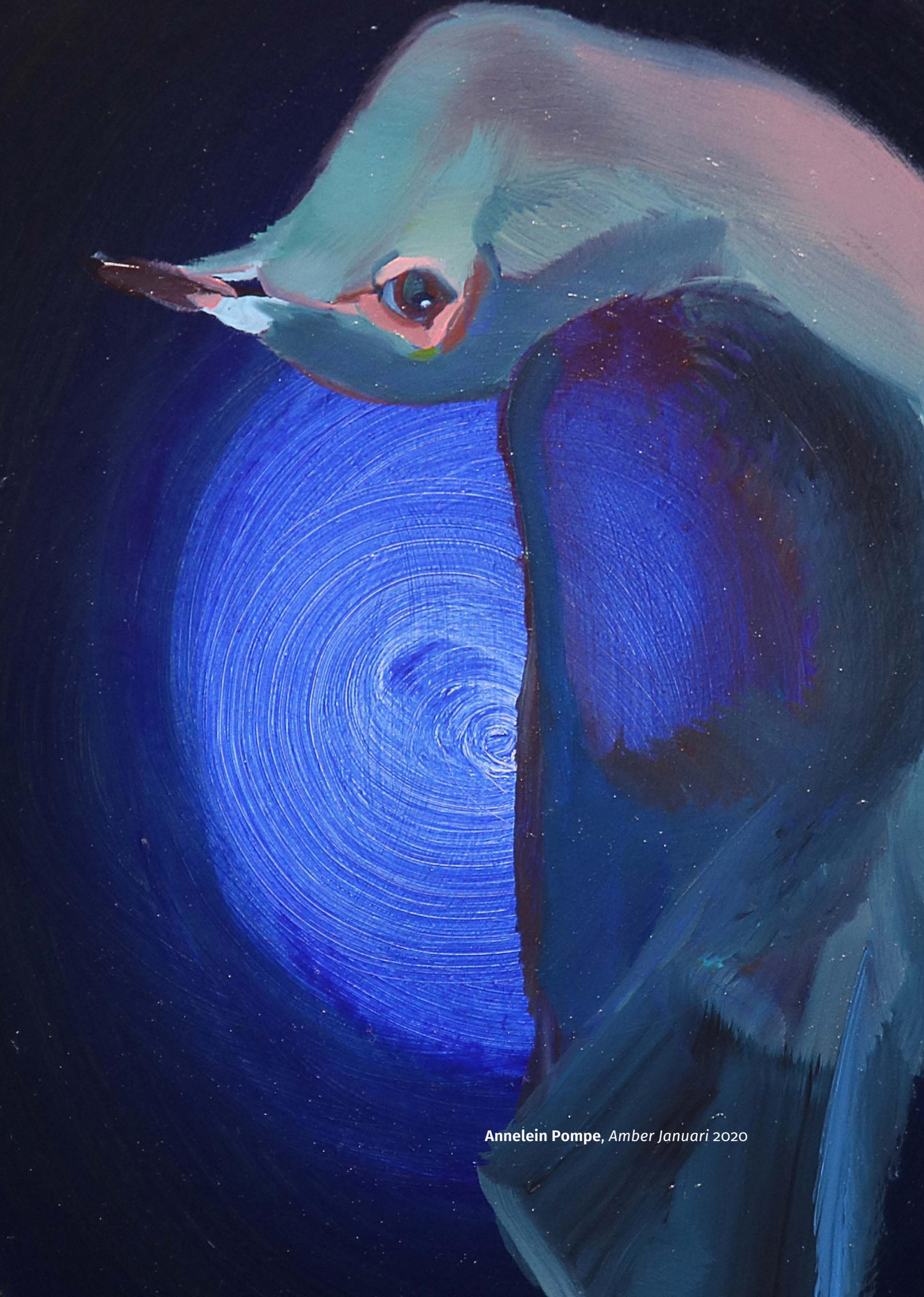
Conclusão

Há ao longo deste artigo duas hipóteses acerca da noção de senso comum na filosofia de Reid. A primeira hipótese afirma que o senso comum é um conjunto de princípios originais da mente que determinam o ser humano em relação às suas noções, crenças e inclinações, assim como os próprios juízos e crenças que são devidos a estes princípios. Expliquei por que o senso comum está mais diretamente ligado ao campo intelectual da mente humana, aos poderes do entendimento, e de que modo ele desem-

penha um papel prático na vida humana, orientando a ação humana. Busquei esclarecer, ainda na primeira seção, a razão que me leva a supor que o senso comum não pode ser identificado com o juízo da multidão, com princípios de educação ou com uma faculdade particular da mente, explicando também a identificação que Reid realiza entre senso comum e grau de racionalidade. A segunda hipótese afirma que Reid concebe uma forma de senso comum desenvolvido em seu pensamento. A partir de exemplos da matemática, estética e moral, procurei mostrar que o cultivo adequado (instrução, exemplo, exercício e relações humanas) é fundamental para o desenvolvimento dos poderes da mente humana, levando-a a um estado de maturidade que torna a pessoa capaz de julgar em questões matemáticas, estéticas e morais.

Referências bibliográficas

- Beanblossom, R. E. (1983). "Introduction". In: *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. R. E. Beanblossom e K. Lehrer (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Greco, J. (2014). "Common sense in Thomas Reid". In: *Canadian Journal of Philosophy* 41 (s1), pp. 142-155.
- Jaffro, L. (2006). "Les recours philosophique au sens commun dans les Lumières britanniques". In: *Le sens commun*. J. P. Sylvestre e P. Guenancia (ed.). Dijon: Editions Universitaires de Dijon.
- Kant, I. (1988). *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70.
- Marcil-Lacoste, L. (1982). *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*. Kingston e Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Pelser, A. (2010). "Belief in Reid's theory of perception", *History of Philosophy Quarterly* 27(4), pp. 359-378.
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Sommerville, J. (1987). "Reid's conception of common sense", *The Monist* 70 (4), pp. 418-429.
- Wolterstorff, N. (2001) *Thomas Reid and the story of epistemology*. New York e Cambridge University Press.



Annelein Pompe, Amber Januari 2020

Introdução a uma leitura de Espinosa¹

Introduction to a Reading of Spinoza

Homero Santiago

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO

Ao longo de décadas, a filósofa brasileira Marilena Chaui produziu uma das mais vigorosas e importantes interpretações da filosofia espinosana. Nossa intenção é propor uma introdução a essa leitura. Queremos mostrar como, ao mesmo tempo em que seus passos iniciais vinham na esteira da redescoberta francesa de Espinosa nos anos 60, essa interpretação, segundo relato da própria autora, foi elaborada nos anos 70 “sob o signo da crítica da ditadura”, de tal forma que, ali, a história da filosofia fosse praticada como “crítica do instituído”, ou ainda mais precisamente, como esforço compreensivo e crítico do autoritarismo brasileiro. Quais as circunstâncias dessa operação? É o que pretendemos investigar.

PALAVRAS-CHAVE

Marilena Chaui; Espinosa; Brasil; Autoritarismo.

ABSTRACT

Over five decades, the Brazilian philosopher Marilena Chaui produced one of the most vigorous and important interpretations of Spinoza's philosophy. In this paper we intend to propose an introduction to this reading. We would like to show how, at the same time, this interpretation 1) has its initial steps in the wake of Spinoza's French rediscovery in the 1960s; 2) according to the author's own report, it was elaborated mainly in the 70's “under the sign of the criticism of the dictatorship”, and in this reading the history of philosophy was practiced as “critique of that which has been instituted”, or even more precisely, as a comprehensive and critical analysis of Brazilian authoritarianism. Which are the circumstances of this operation? It is what we intend to investigate.

KEY WORDS

Marilena Chaui; Spinoza; Brazil; Authoritarianism.

¹ O texto é uma versão levemente adaptada do primeiro capítulo de um volume sobre a leitura de Espinosa por Marilena Chaui nos anos 70 e 80, trabalho realizado no âmbito do projeto temático “Poder, conflito e liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia”, financiado pela Fapesp (2018/19880-4)

O que é ler Espinosa?

Chauí, 1971a, p. 107

*Por que ainda hoje alguém
lê Espinosa? E por que, além
de herdar silenciosamente
seu discurso, deseja escrever
também.*

Id., 1977, I, p. 2

Com a publicação do segundo volume de *A nervura do real* (Chauí, 2016), Marilena Chauí deu acabamento a uma das mais ricas e sólidas leituras da obra de Espinosa já produzidas pela fortuna crítica do filósofo. O termo “leitura”, no caso, precisa entender-se em seu sentido mais forte: o resultado tangível de uma meditação, ou antes, uma “conversa” (como prefere a própria leitora²) que se estende por mais de cinco décadas no esforço de considerar de maneira aprofundada a completude do espinosismo; um trabalho que, além de estabelecer perspectivas originais e renovar em inúmeros pontos a literatura especializada, exhibe um caráter muito pessoal e ultrapassa a fronteira da mera disputa tética, assentando-se em algumas especificidades marcantes como, por exemplo, do lado do objeto, a reiterada defesa da primazia política do pensamento espinosano e de sua singularidade no interior da história do pensamento, ou, do lado da estudiosa, a meticulosa análise do processo de construção da imagem do espinosismo bem como a preocupação em tornar essa interpretação acessível a um público amplo, devendo aliás Marilena ser reconhecida como um dos pilares do amplo interesse que tal filosofia desperta hoje no Brasil (cf. Oliva, 2020). Tendo em conta todas essas particularidades, e sem querer diminuir nenhuma delas, já que efetivamente implicam cada uma à sua maneira reais inovações interpretativas no âmbito dos estudos espinosanos, gostaríamos de identificar e salientar uma que, em nosso entender, está na base de todas as outras, assim como as fundações estão para os edifícios, justificando dessa maneira atribuir à miríade de textos que se desdobram por cinquenta anos o rigoroso estatuto de *uma* leitura: certa concepção do que seja *ler*, e particularmente o que seja ler um texto filosófico. Ainda que pareça meio truista, no fundo não é, pois a originalidade maior dessa leitura reside muito precisamente na maneira como Marilena concebe o ato mesmo de ler. É que a questão, muito longe de se resumir a uma trivial tomada de posição entre metodologias concorrentes (praxe tanto mais banal quanto mais se busca justificá-

² O termo foi utilizado por Marilena quando do lançamento do *Nervura do real II* no Departamento de Direito da PUC-Rio em 22 de novembro de 2016.

la!), traz enormes implicações e abrange não apenas a leitura propriamente dita como também as suas condições (a produção da obra e as relações entre o pensador e o seu tempo) e potencialidades (as relações entre aquele pensamento que se fez obra e o tempo em que esta é lida). Para falar sumariamente, trata-se de uma questão que gira em torno da essência mesma do que a leitora Marilena costuma denominar a *obra de pensamento*.

A problemática e as interrogações concernentes a esse conceito provavelmente começaram a delinear-se muito cedo a Marilena, já ao tempo de sua lida com a filosofia de Merleau-Ponty para a elaboração da dissertação de mestrado defendida em 1967, e persistiram sem cessar ao longo de décadas de trabalho filosófico e docente. Este autor pôde testemunhar a admirável envergadura temporal dessa meditação em 7 de agosto de 2019, quando a professora Marilena Chauí, nos minutos iniciais de sua aula aos primeiranistas de Filosofia da Universidade de São Paulo, numa sala em que as dezenas de estudantes e ouvintes precisavam ser contadas com o auxílio dos dedos das mãos e dos pés, explicar com paciência a diferença entre “contexto” (a história exterior ao texto) e “circunstância” (a “experiência” do autor), e como a distinção é crucial para a boa formulação do que seja uma obra de pensamento. A professora e escritora não perde oportunidade de avançar esclarecimentos desse tipo, como a permitir aflorar livremente o que pode até passar por inveterada obsessão historiográfica de mais de cinco décadas. Talvez o seja, contanto entendamos isso adequadamente, ou seja, no sentido em que a própria Chauí (1971a, p. 27; 1971b, p. 71) fala da “obsessão” espinosana pelo exemplo da quarta proporcional, apresentado no *Breve tratado*, no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética*, ou ainda a “obsessão” do filósofo em interrogar as *prima significationes* das palavras. Nesse sentido preciso e imune ao ranço psicologizante, as obsessivas considerações historiográficas de Marilena constituem o testemunho da intermitente reposição do problema da leitura e da escrita em filosofia; noutros termos (e para de uma vez por todas afastar a ideia de que falamos de corriqueira escolha no mercado das opções metodológicas), uma robusta reflexão filosófica sobre os atos de ler e de escrever que se dirige àquela região em que, sem o esfumaçamento dos limites entre a obra lida e a obra produzida a partir dela, torne-se possível uma comunicação, uma “conversa” entre elas, engajando quem escreveu e quem lê, graças ao *trabalho do pensamento* veiculado pela obra de pensamento em sua relação inextricável com a linguagem, uma vez que só “existe obra quando a escrita tem o poder de suscitar não apenas leituras, mas outras escritas, que devem à primeira o que esta lhes deu a pensar e a dizer” (*Id.*, 2018c, p. 33). Em sendo assim, é natural que a questão da leitura desemboque numa particular concepção do que seja a história da filosofia como disciplina e de sua relação com o filosofar cujo centro nervoso é a noção de *trabalho da obra*,

a qual nos insere no universo específico (uma consistência e uma temporalidade particulares) dos objetos culturais e não por acaso, aos olhos da professora Marilena, é a via privilegiada para a formação em filosofia e a constituição da possibilidade de interrogar o próprio presente.³

É impossível exagerar a centralidade dessa reflexão para a leitura de Espinosa produzida por Marilena; ela responde, insistamos no juízo, por sua originalidade maior. Algo tanto mais notável quanto mais nos damos conta do imbricamento das duas coisas, ou seja, conforme melhor se perceber que foi no bojo do trabalho sobre as obras espinosanas que aquela reflexão pôde florescer plenamente. Por isso, vistas as coisas por esse ângulo, pensamos ser cabível identificar o momento inaugural dessa elaboração na tese de doutorado intitulada *Introdução à leitura de Espinosa* que Marilena finalizou em 1970 e defendeu no ano seguinte na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

A autora costuma não ser especialmente generosa com esse trabalho, que ela já classificou de “ingênuo” e, pior, “fracassado”;⁴ em suas palavras, longe de constituir um momento determinante de seu percurso por Espinosa, a tese não passaria do arranjo apressado de “um conjunto de notas sobre o *Tratado teológico-político*”, que por isso mesmo ganhou o nome de *Introdução à leitura de Espinosa* (*Id.*, 2007, p. 57). Ora, ainda que a modéstia do título, por um lado, faça as vezes de alerta sobre a incipiência do resultado de um itinerário de estudos precocemente interrompido por razões de que logo falaremos, ele é por demais sugestivo para que, por outro lado, tomando-o literalmente e nos permitindo discordar da própria autora, não o compreendamos como a pedra fundamental do edifício interpretativo a ser erguido nas décadas seguintes.⁵ Com efeito, é difícil desconsiderar que uma de suas operações centrais, aquela que prepara o *sentido* mais profundo do texto, é precisamente a extensa problematização do ato de ler um filósofo. Trata-se ali menos de introduzir

³ Cf. Chauí, 2018d, p. 540: “Considero a história da filosofia o esteio teórico da formação filosófica e condição para a interrogação de nosso presente. Isso evidentemente pressupõe uma certa concepção da história da filosofia, qual seja: cada filósofo, em seu presente e nas suas circunstâncias, interroga a experiência, os dados e os acontecimentos que lhe são contemporâneos; é por sua imersão na particularidade de seu tempo que ele alcança o universal; suas respostas não são nem podem ser as nossas, mas com ele aprendemos a interrogar nosso próprio presente.” A mais aprofundada formulação dessa concepção de história da filosofia encontra-se em *id.*, 2018b.

⁴ Cf. Chauí, 2001, p. 1406; o adjetivo “fracassado” foi usado pela autora no lançamento do *Nervura do real II* no Departamento de Filosofia-USP, em 27 de setembro de 2016.

⁵ A discordância, para falar a verdade, nem carece de ser muito grande, pois a própria recém-doutora, respondendo por escrito à arguição do prof. Arnold von Bugenhagen, alertava para a peculiaridade assumida pelo termo “introdução” no título da tese. Em vez de introdução estabaneada que já lançasse o leitor no meio de uma série de complexos problemas da interpretação espinosana, o aspecto introdutório é a ser entendido assim: “proponho um começo e faço uma tentativa para ler Espinosa com novos parâmetros, estabelecendo a inadequação daqueles que sempre foram propostos para isto. Trata-se de uma introdução *à leitura* de Espinosa, donde o caráter exegético de todo o início de minha tese.” (Chauí, 1971c, p. 1)

ao espinosismo (coisa que a autora virá a fazer com mestria noutros momentos) do que a uma maneira determinada de ler de Espinosa; propósito que imediatamente põe o problema da leitura e a leitura como problema, ultrapassando em muito os limites de um protocolar *status quaestionis* e nos permitindo reconhecer, em estado nascente mas já assumindo formas definidas entre tateios e experimentações, a peculiar concepção de leitura que afirmamos correr subjacente a toda a leitura de Espinosa por Marilena.

Seremos acusados de deslavado anacronismo? Não é para tanto. Uma ou outra pitada, sem dúvida, mas naquela medida que ajuda a bem temperar a interpretação sem desandá-la. Estamos disso convencidos porque tais questões, por volta do momento de elaboração da tese, nem era inéditas nem estavam longe de alcançar a consciência. Retornemos a meados da década de 1960, quando a mestranda está debruçada sobre os textos de Merleau-Ponty. Como sabe todo aquele que algum dia leu umas páginas desse filósofo, é muito difícil, se não impossível, estudá-lo sem deixar-se sensibilizar pela problemática das relações entre a leitura e a interpretação das obras de pensamento. Marilena não é exceção. Pelo contrário, até ousará um passo além: não apenas saudar e tematizar os *leitmotiven* do filósofo francês relativos ao assunto, restringindo-se à praxe, como se servir desse arsenal para interpretar a própria filosofia de que decorrem — e começando assim a trilhar o caminho que a levará a produzir o que numa expressiva imagem designou-se “um uróboro filosófico”, quer dizer, ela lê Merleau-Ponty da maneira como este lê os filósofos (Siviero, 2017, p. 265). É o que encontramos em estado nascente quando Chauí (1967, p. 291) reconhece no problema da formação das idealidades a partir da rejeição da separação entre o visível e o invisível o “impensado” do filósofo; ou, após determinar a “intuição original” da filosofia merleau-pontyana “na afirmação de que a vida representativa da consciência não é nem a primeira, nem a única” (*Ibid.*, p. 240), alinha-se à crítica à noção bergsoniana de “obra filosófica como explicitação impossível da intuição do filósofo”, com palavras incisivas que deverão nos inspirar adiante:

Não que Merleau-Ponty negue uma intuição original. O que ele nega é a existência de uma coincidência tal do pensamento consigo mesmo, anterior a toda palavra, e que linguagem alguma seria capaz de apreender. Nega-se a aceitar que ‘a linguagem seja uma potência de erro’, que cortaria nossos laços com as coisas e com o passado. (*Ibid.*, p. 282-283)⁶

⁶ A passagem de *Le visible et l'invisible* que se tem em mira provém de Merleau-Ponty, 2006, p. 166.

Não por acaso, permitindo-nos saltar alguns anos, essa denúncia d'*O visível e o invisível* contra uma má concepção da linguagem que anima o comentário de Marilena entronca perfeitamente com as primeiras linhas de um artigo de 1971 publicado na esteira do doutorado e que criticam com aspereza Martial Gueroult, cuja concepção de linguagem, por trilhas bem diferentes das de Bergson, igualmente culmina na interdição de nossas relações “com as coisas e com o passado”.

Gueroult lastima não ter Espinosa se dedicado ao problema da expressão linguística das ideias, justo esse filósofo que “concebe entre a palavra e a ideia o abismo que separa a imaginação do intelecto, o falso do verdadeiro” (Gueroult, 1968, p. 160, apud Chauí, 1971b, p. 69). Nem por isso, adverte, essa “impropriedade inexprível da linguagem” franqueará ao leitor o direito de substituir as palavras do próprio autor e atribuir-lhe outros sentidos, dando vazão ao exercício de uma imaginação mais ou menos metódica, isto é, *interpretando*. “Científica”, “objetiva”, para Gueroult “a palavra de ordem da história da filosofia é um categórico: *Non interpretandum*.” (Chauí, 1971b, p. 69) Contra a dubiedade da linguagem, posta-se a certeza de que ela pode exprimir tudo o que tem a dizer; contra a guerra dos dogmas, a profílica renúncia à verdade material deles, já que no fundo todo filósofo pretende a universalidade; e por aí vai a cartilha que, seguida à risca pelo leitor, terminará por lhe conferir o curioso privilégio de habilitar-se à produção final de uma “cópia-conforme da doutrina” que talvez escapasse até ao próprio filósofo. A dura crítica de Marilena a esse ideal de plena coincidência entre escritor e leitor graças a uma linguagem capaz de exprimir tudo o que se deseja exprimir pela escrita e fazer apreender tudo que se quer apreender pela leitura evidencia que uma outra concepção de história da filosofia está já em ação; e sequer é necessária muita interpretação para que o percebamos.

O historiador interpreta porque acredita na vacilação das palavras. Não procura outra filosofia no filósofo, mas quer filosofar com ele. Desconfia da objetividade e busca o impensado; não aquilo que o filósofo não pensou e que o intérprete pensaria em seu lugar, mas aquilo que deixou para se pensasse com ele e a partir dele. É esta sua herança. O historiador não recusa o papel de funcionário, mas não quer assumir o de mero escriturário. (*Ibid.*, p. 69-70)

É exatamente entre esses dois momentos correlacionados por argumentos semelhantes e pela comum exigência de *filosofar com o filósofo lido* que se situa a tese de doutorado e sua prolongada meditação sobre o problema da leitura. Convém não negligenciar esse pormenor. É ali que Marilena começa a esboçar e exercitar certa maneira de ler Espinosa que doravante se apresentará em todos os seus textos dedicados ao filósofo, e a operação historiográfica justifica-se precisamente na medida em que prepara o sentido maior do trabalho. Se obra de pensamento é aquela que,

uma vez lida, faz-se capaz de pôr em movimento o pensamento do leitor e suscitar-lhe a escrita, mais que isso é também a obra que não se deixa nunca agarrar por completa. Ela é um “fazer-se discurso” na medida em que “institui uma posteridade de interpretações”, e aquilo que nela existe, “uma vez posto pelo discurso do escritor, não pode mais deixar de ser retomado pelos discursos dos leitores” (*Id.*, 2018b, p. 555). Mas uma retomada que não se orienta, senão traindo a essência mesma da obra de pensamento, pela repetição. O discurso lido é “capaz de suscitar de maneira nova questões que são nossas” (*Id.*, 1977, I, p. 3). A reflexão em outrem não é nem apropriação nem coincidência; filosofar com o filósofo é interrogar sua obra com vistas a aprender a interrogar o próprio tempo. Por isso não deve surpreender que diferentes formas de leitura culminem em diferentes discursos, ou então, reciprocamente, que diferentes discursos pretendidos exijam, para sua produção, diferentes tipos de leitura. Assim, por exemplo, Gueroult lê como *kosmotheoros* porque seu escopo é a produção de um discurso científico sobre os monumentos do passado;⁷ já “Merleau-Ponty”, explicará Marilena alhures, “lê para escrever como filósofo” e por isso sua obra localiza-se “na esteira de outras que lhe deram a pensar” (*Id.*, 1981, p. 211-212); e o próprio Espinosa, como esquecê-lo?, um leitor de mão cheia que se debruça sobre os textos cartesianos e os do Antigo Testamento sempre amparado por uma aguda reflexão acerca dos limites e potencialidades da interpretação.

Esse nexos que se estende entre o ato de ler e o resultado discursivo da leitura nos convence que a singela questão “o que é ler Espinosa?” envolve uma série de consequências nem um pouco simples; pelo contrário, é inseparável daquela outra que Marilena se fará poucos anos depois mas que temos o direito de lançar ao texto de 1970: “por que ainda hoje alguém lê Espinosa?”. A bem dizer, razões não faltavam, pois então se assistia à intensa retomada do interesse pelo filósofo. Em 1968 aparecem na França os trabalhos de Martial Gueroult (*Spinoza. Dieu*) e de Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*); no ano seguinte, vem o inaugural trabalho sobre a política espinosana de Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*); ao lado disso tudo, estava Louis Althusser e seu grupo relendo Marx a partir de um inusitado “desvio” por Espinosa — em suma, o espinosismo estava mais ou menos na ordem do dia. Todavia, aprofundando o liame há pouco estabelecido, temos de perguntar, não só por que ler Espinosa e escrever sobre Espinosa, como também e sobretudo por que lê-lo do jeito como ali Marilena o lê e escrever o que sobre ele escreve. É esse complexo de questões que nos conduz finalmente ao

⁷ Para a qualificação de Gueroult como *kosmotheoros*, cf. Chauvi, 1971a, p. 107, 109; 1971b, p. 70. Em *id.*, 2002, p. 210, explica-se assim a “posição do *kosmotheoros*”: “espectador absoluto, geometral de todos os pontos de vista, situado fora do espaço e do tempo, livre da localidade e da temporalidade que ‘contaminam’ a autonomia indispensável para a posição do universal e do verdadeiro.”

ponto. A detida discussão de alguns marcos da interpretação espinosana e problemas relacionados à própria concepção de história da filosofia no doutorado de 1970 tem o objetivo de, vencendo o abismo entre as épocas, articular uma aliança entre “investigação” e “aquisição” que sirva de franquia, no plano historiográfico tanto quanto no filosófico, a um *uso* do espinosismo como *instrumento* de resistência ao presente ditatorial sob que o trabalho é elaborado e a uma indagação acerca das possibilidades de transformação daquela situação tenebrosa. A reboque da voga espinosana, ela efetivamente nos apresenta um Espinosa “meia-oito”, só que um filósofo lido pelo prisma do 68 *brasileiro* e suas decorrências. Um Espinosa que evoca menos os paralelepípedos e bordões libertários do maio parisiense que a decretação do AI-5 e o embrutecimento da ditadura instalada no Brasil em 1964, as dolorosas tribulações dos torturados, a tragédia da luta armada, a dor dos exilados, a necessidade de resistir.

É a própria quem, num depoimento, reconhece e justifica esse expediente que da historiografia salta à militância filosófica de profunda motivação política e enfeixa todos os seus textos sobre Espinosa ao longo da década de 70, incluindo portanto não somente o doutorado como também a tese de livre-docência, terminada em 1976, e todo um conjunto de ensaios produzidos naqueles anos:

Sob o AI-5, as lutas revolucionárias estavam vencidas e a ditadura e o terror de Estado passavam à sua fase mais aguda e sombria. [...] Vivíamos no medo permanente, nunca sabendo se estaríamos vivos no dia seguinte, se nossos amigos e estudantes teriam desaparecido, sido presos, torturados, mortos ou exilados. Nossos professores haviam sido cassados e éramos vigiados e censurados dentro e fora da universidade. Precisávamos praticar a filosofia como crítica do instituído, mas fazê-lo tomando como símbolo a divisa de Espinosa “Cautela!”. Foi sob o signo da crítica da ditadura, do autoritarismo e da ideologia da segurança nacional que, durante os anos de 1970, escrevi meu doutorado e minha livre-docência sobre Espinosa, encontrando em sua obra um pensamento que interroga seu contrário, que vai até o fundo mais profundo da origem do medo e de seus efeitos: a superstição, a tirania e a servidão, cujas contradições exigem o trabalho da interrogação que se abre para a verdade e para a liberdade porque nasce do desejo de verdade e de liberdade. (*Id.*, 2018a, p. 27)

Marilena lê e escreve porque se sente visada pelo espinosismo; de alguma maneira, faz passado e presente se comunicarem.⁸ O caráter eminentemente político da obra espinosana, sobretudo a “coragem de Espinosa” inspira, faz pensar e suscita o desejo de escrever (*Id.*, 1977, I, p. 4). No intuito de compreender o alcance e o

⁸ “O desejo de escrever nasce, acredito, quando no presente nos sentimos visados pelo passado” (Chauí, 1977, I, p. 3)

significado desse empreendimento e assim fazer jus ao juízo da filósofa de que “é preciso interrogar a própria emergência da leitura e de um novo discurso nascido do ato de ler” (*Id.*, 2018b), tratemos de brevemente repassar algumas das circunstâncias, ou antes o “fluxo e refluxo da história pessoal e social”, em cujo interior deu-se essa experiência de pensamento, que recuperando o passado e interrogando o presente, mobiliza *Espinosa contra a ditadura militar brasileira*.⁹

•

Em 1967, Marilena Chaui defende sua dissertação de mestrado sobre *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo* e abandona as aulas de filosofia no Colégio Alberto Levy, onde ensinava desde 1965, para tornar-se professora do Departamento de Filosofia da USP. Ao ingressar no doutorado, ela, que de início pretendia persistir na mesma senda investigando a relação entre fenomenologia e existencialismo, é incentivada ao estudo de um “clássico”; volta-se então a Espinosa, que, segundo confessa, havia tempos que “secretamente desejava estudar”, deixando de fazê-lo no mestrado por considerá-lo um “filósofo muito acima de [suas] forças” (*Id.*, 2000, p. 304).

Donde esse anelo furtivamente cultivado em meio aos interesses fenomenológicos? Espinosa fora descoberto por Marilena no segundo ano de graduação, graças ao professor Lívio Teixeira que a soube “conduzir como que pela mão” através de uma *Ética* que lhe parecia “impenetrável”¹⁰ (generosidade por que a ex-aluna sempre demonstrou enorme gratidão), além de proporcionar a fascinante e indelével experiência de, ao cabo de uma aula sobre a quinta parte do livro, vislumbrar aquilo mesmo que procurava e lhe motivara inclusive a carreira filosófica, isto é, uma liberdade desintrincada dos dilemas cristãos em que se criara e que a atormentavam; em suas palavras, “o problema de uma culpa originária, de uma culpa maior do que ser culpado disto ou daquilo e o problema de como era possível que um Deus justo e misericordioso me tivesse criado para deixar que eu pecasse para depois me punir”

⁹ Cf. Chaui, 1981, p. 200: “uma filosofia, como toda experiência de pensamento, nasce no fluxo e refluxo da história pessoal e social, na tentativa para alcançar a inteligibilidade dessas experiências, e portanto, não é um resultado, uma coisa ou fato, mas começo e recomeço, um instrumento de trabalho.”

Para as circunstâncias do trabalho de Marilena, além do já citado, nos apoiaremos nas seguintes entrevistas: Chaui, 1982, 2000, 2014. Duas observações: 1) no caso particular da entrevista de 2000, ao lado da versão editada e publicada, utilizamos também a versão original, bem mais extensa; ao remetermos a ela, em vez do número de página daremos a indicação “inédito” e cuidaremos de oferecer o trecho em questão; 2) não vamos nos preocupar em especificar, a cada passo, a fonte da informação; para os casos de divergências entre os relatos (em número pequeno mas considerável), adotamos o ponto de vista que nos pareceu mais razoável a partir do cotejo dos documentos.

¹⁰ “Quando comecei a estudar Espinosa, fiquei quase paralisada, pois não conseguia entender uma única palavra. Era impenetrável.” (Chaui, 2001, p. 1406)

(*Id.*, 2000, p. 303). Nada mal para uma graduação. Fato, porém, é que esse lampejo pouco decorre da compreensão do próprio texto espinosano. Ou seja, caso se queira supor que “nascia ali a Marilena espinosana” (De Paula, 2017, p. 162), mister é reconhecer na sequência que a filiação indicada pelo adjetivo só ganha sentido razoável se entendida como efeito do fascínio de uma revelação de si no espelho de outrem, pois que não fora ainda sobrepujado “um problema muito sério”, inevitável de ser encarado por quem excogita uma tese sobre o espinosismo: “não consigo ler Espinosa”.¹¹ E tendo isso em mente é que vem à tona uma dúvida. Na concorrência pela dedicação da novíssima doutoranda, ao lado do filósofo holandês, estava um outro “clássico” de peso, o autor da *Fenomenologia do espírito*, cuja leitura no mestrado, conta ainda Marilena, produziu-lhe efeito de total incompreensão similar àquele da *Ética* e lhe interessara mormente pelo tratamento da “consciência infeliz”. Nessas circunstâncias, por que um clássico em vez do outro?

Percebi, então, que era sempre a mesma questão, que iria ler Hegel pelos mesmos motivos que desejava ler Espinosa e voltei a Espinosa. Porque achei (não sei hoje se diria o mesmo), mas achei que Espinosa, de alguma maneira, apontava uma relação entre o finito e o infinito e a liberdade sem passar pelo grilhão de culpa [...] foi o cristianismo de Hegel que me afastou dele, porque nós éramos “iguais”. (Chauí, 1982, p. 18)

Vale observar que essa concorrência montada na cabeça da jovem doutoranda, um dos mais célebres dérbis da filosofia contemporânea e à época atizado pelos althusserianos, desponta aqui e ali discretamente no mestrado, graças ao arsenal merleau-pontyano da crítica ao humanismo que Marilena reconstitui tomando por mote a derradeira anotação d’*O visível e o invisível*,¹² arquitetura nascida de uma providencial, e quiçá sintomática (o segredo espinosano em ação?), desobediência ao plano inicialmente traçado com o orientador a partir dos interesses da estudante (a relação entre filosofia e marxismo) e que a leva a desbravar inéditas searas.¹³

¹¹ Chauí, 2000, inédito: à saída da mencionada aula sobre a *Ética V*, o professor “me perguntou: ‘Então, a Sra. acha que encontrou a resposta para as suas perguntas?’ Ao que respondi: ‘Acho que encontrei, mas tenho um problema muito sério: não consigo ler Espinosa’. E até lhe disse que a minha dissertação estaria baseada nas aulas e nos comentadores, e não nos livros de Espinosa. O Prof. Lívio me disse então: ‘Tenha calma! Um dia a Sra. conseguirá entendê-lo!’.”

¹² Cf. Merleau-Ponty, 2006, p. 328, apud Chauí, 1967, p. 1-2: “Meu Plano: I o visível; II a natureza; III o logos. Deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia. Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais ser pensada segundo essa estratificação: Deus, Homem, Criaturas, — que era a estratificação de Espinosa.”

¹³ Chauí, 2000, p. 304: “Bento Prado, meu orientador, me propôs o tema (a crítica do humanismo) e um roteiro de trabalho que começava em *Sens et Non sens* e iria terminar n’*As aventuras da dialética*. No entanto, em vez de começar por *Sens et Non sens*, comeci esse itinerário pel’*O visível e o invisível*, me detive na primeira [sic; na verdade é a última] nota de trabalho das Notas colocadas no fim do livro, e acabei mudando meu percurso, concentrando-me nas questões de fenomenologia e ontologia e *As aventuras da dialética* sequer entraram na

A quem lê a dissertação de 1967 salpicando-a com aquela pitada de anacronismo que já admitimos, não parecerá absurda a armação. Embora na referida nota o plano de Merleau-Ponty seja negativamente esboçado a partir da distância que ele pretende tomar com relação à “estratificação de Espinosa”, fato é que esse fundo negativo não perde seu caráter justamente de fundo, e portanto, como estaria cansada de saber uma leitora dos gestaltistas, condição para a percepção da figura visada. O que Merleau-Ponty pretende rechaçar emoldurando lado a lado vertentes filosóficas tão díspares (humanismo, teologia, naturalismo), explica-nos Marilena, é um “pressuposto comum” a todas, qual seja, a pretensão de estipular “uma origem absoluta de todos os seres e de toda verdade a partir de uma raiz única”, de modo que Deus, Homem, Natureza tornam-se termos “homônimos e substituíveis”.

Da teologia ao humanismo, deste ao naturalismo não há modificação essencial na investigação filosófica. Em todas essas posturas a filosofia aceita as facilidades de uma só entrada. Cada um desses termos, face de um anseio comum, é tomado como princípio explicativo absoluto e que poderia ser substituído, em sua função, por outro. (*Id.*, 1967, p. 2)

Perguntar-se-á com pleno direito: mas não será o espinosismo da radical unicidade da substância a filosofia que mais perfeitamente realiza esse mau pressuposto da única entrada? Como de praxe, tudo depende da forma como se entende o Deus espinosano, especialmente o tópico crucial das relações entre a substância e os modos, o todo e as partes, ou ainda (saudando o Heidegger bastante presente na dissertação) o ser e os entes — e os passos da mestranda sugerem que ela em definitivo não interpretava de maneira simplória a nota d’*O visível e o invisível*. É assim que, no combate ao “monstro hegeliano” que todos os indivíduos submete a um destino único que lhes rouba as almas e as singularidades,¹⁴ ela convoca em aliado o autor da *Ética*: “enquanto para Espinosa o modo é uma parte integrante mas separável do Todo e que pode ser compreendida por sua oposição com as demais partes, em Hegel os seres individuais perdem toda sua positividade para serem envolvidos pela atividade do espírito” (*Ibid.*, p. 17). O alcance dessa correção espinosanamente operada de uma má concepção das relações entre partes e todo assoma-se no desenrolar do trabalho, mesmo quando o filósofo holandês já não é nomeado. A recusa do

dissertação. Se o trajeto inicialmente planejado era resultado da minha formação na graduação, ainda que ajustado pelo Bento, as leituras novas que tive de fazer — *A fenomenologia da percepção*, *A estrutura do comportamento* — acabaram levando-me à crítica merleau-pontyana das filosofias da reflexão e da representação, do empirismo e do objetivismo cientificista, e determinaram minha relação com a filosofia daí em diante.”

¹⁴ A fórmula “monstro hegeliano” é invocada por Chauí (1967, p. 140) e devidamente remetida (p. XIV, nota 74) à crítica merleau-pontyana, em “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, do *Museu imaginário* de André Malraux. O que vale para a pintura também vale para a ontologia e valerá oportunamente para a história da filosofia.

humanismo, conclui-se, implica a “recusa da metafísica ocidental que abandonando o ser ocupou-se dos entes e colocou no lugar do ser um ente — o homem”, e por isso a nova filosofia toma a forma de uma “ontologia”, “uma volta ao Ser” (*Ibid.*, p. 267); e embora a coincidência com Heidegger seja nítida, isso não o isenta de reparos de monta, e dele se afasta Merleau-Ponty em dois aspectos fundamentais: primeiro, o ser e os entes não se distinguem; segundo, o ser não é o nada (*Ibid.*, p. 271); pelo contrário, *o ser é multiplicidade*. “O que realmente interessa a Merleau-Ponty é que a multiplicidade não destrói o ser, é sua essência. Para Merleau-Ponty o ser não é o nada porque é multiplicidade. O ser é totalidade.” (*Ibid.*) Entendamos bem o curioso desse movimento. O cumprimento do programa mais ou menos heideggeriano sugerido na última nota d’*O visível e o invisível* faz Merleau-Ponty ir se afastando de Heidegger conforme a exigência de uma nova ontologia se imponha (e Marilena insiste sem parar que somente a via ontológica pode dar conta dos problemas da tradição) e o “ser de indivisão” vá ganhando tonalidades espinosanas. “O Ser é a totalidade de que as dimensões são *pars totalis*” (*Ibid.*, p. 274); desde que rejeitada a distinção dualista entre o visível e o invisível, a extensão e o pensamento, o ilusório e o real, o falso e o verdadeiro (cf. *Ibid.*, p. 290), Merleau-Ponty precisa reconceber essas categorias, se as quiser comunicáveis e reversíveis, como “dimensões igualmente essenciais do Ser” (*Ibid.*, p. 289).¹⁵

Fechado esse longo parêntesis, voltemos ao momento de eleição de um tema de doutorado. Marilena deixa para trás a contemporaneidade fenomenológica para dedicar-se a um clássico; preterindo Hegel abraça o Espinosa “secretamente” visado desde a graduação; as escolhas porém não tomam a forma do incisivo *aut-aut*: o espinosismo toma a dianteira, mas a bem dizer a temática não trai as origens e, na esteira de seu interesse por Hegel e Merleau-Ponty, ela planeja uma tese de doutorado decidida às questões do negativo e da contingência, ou melhor, à crítica e recusa espinosana dessas noções.¹⁶ Em outubro de 1967, já como professora do Departamento de Filosofia da USP, finalmente desembarca em Clermont-Ferrand com o objetivo de estudar sob a orientação de Victor Goldschmidt.

¹⁵ Como não ouvir ecos espinosanos nessa maneira de ler Merleau-Ponty? Veja-se, por exemplo, Chauí, 1977, II, p. 206: Espinosa busca “uma articulação interna entre os modos (infinitos e finitos) capaz de mantê-los como diferentes, mas sem que a diferença implique em que sejam parcelas do real, pois são suas modulações”. Por outro lado, invertendo a questão, como não discernir ecos merleau-pontyanos nos trabalhos que Marilena dedicará a Espinosa? Ela mesma o explica: “Merleau-Ponty marcou-me para sempre e reconheço que minha interpretação de Espinosa não teria sido possível sem a perspectiva merleau-pontyana” (*Id.*, 2000, p. 320).

¹⁶ “A minha ideia era estudar a ausência do negativo na filosofia de Espinosa porque eu estava influenciada pela interpretação de Hegel feita por Gérard Lebrun, meu professor na graduação e que dera nosso primeiro curso de pós-graduação com uma exposição da negação da negação em Hegel, usando o exemplo de Espinosa como o contraponto perfeito da posição hegeliana. E estava também muito interessada, graças a Merleau-Ponty, na

Quando mostrei a Goldschmidt meu projeto, porém, ele ficou um tanto horrorizado, dizendo-me que aquilo era inviável, pois eu estaria tentando procurar em Espinosa algo que não há, estaria tentando colocar para Espinosa questões que ele exclui de princípio. E eu lhe respondi que queria justamente entender por que ele as exclui. Queria entender o que leva Espinosa a recusar a negação e a contingência, quais os fundamentos dessa recusa. Evidentemente, Goldschmidt, enquanto um historiador da filosofia que trabalhava com a noção de responsabilidade filosófica, ou seja, de não ir além daquilo que o filósofo disse explicitamente, escreveu e assinou, não gostou da minha teimosia. Ele disse que me deixaria continuar, mas que eu não chegaria a lugar nenhum. Eu fiz então uma análise do primeiro capítulo da primeira parte dos *Pensamentos metafísicos*, e lhe mostrei. Dias depois, me disse que havia gostado muito, e reconheceu que, se me deixasse prosseguir na minha teimosia, talvez aparecesse algum resultado interessante. (*Id.*, 2000, p. 305)

•

A estação francesa é prodigiosa. Além do previsível deslumbramento com as bibliotecas e o contato com o meio espinosano local, a doutoranda frequenta cursos de Deleuze e Foucault, acompanha os primeiros momentos da mitológica Universidade de Vincennes (assiste inclusive à aula inaugural proferida por Herbert Marcuse em outubro de 68);¹⁷ frequenta círculos trotskistas, lê Lênin, Trotsky e Mao, descobre os frankfurtianos; trava conhecimento com o filósofo Claude Lefort, discípulo de Merleau-Ponty e que se tornará um grande amigo; em tremendo golpe da melhor sorte, acompanha ao vivo o maio de 68 parisiense, que lhe marcará, em suas palavras, como a efetiva “experiência da possibilidade revolucionária”.¹⁸ A aventura político-intelectual, todavia, encontra abrupto e prematuro termo quando ela decide abreviar a bolsa e retornar ao Brasil.

questão da indeterminação e da contingência, que também tinha como contraponto a necessidade absoluta espinosana.” (Chauí, 2000, p. 304-305)

¹⁷ Palavra a Chauí (2017c): Vincennes foi “a primeira e grande universidade crítica, a universidade de esquerda, do mundo”; cheguei “no primeiro dia de aula e haviam improvisado um barzinho, um café, e estava ali Foucault, Deleuze, Derrida, Michel Serres, Louis Althusser, Jacques Rancière [...] uma coisa absolutamente extraordinária, a gente tinha ao vivo e em cores o pensamento francês, não a filosofia francesa, o pensamento francês”.

¹⁸ “Não dá para descrever, é uma experiência indescritível. Nas ruas, cartazes diziam ‘Não há o impossível’, ‘É proibido proibir’. [...] Vocês não imaginam o que é passar pela experiência da possibilidade revolucionária. É uma coisa, é uma coisa...” (Chauí, 2014, p. 27-28).

“Trasímaco também intercepta, interrompe, corta; sua intervenção é um curto-circuito na amena indagação de Sócrates.”¹⁹ A tocante imagem de Luiz Salinas exprime à perfeição o modo como às vezes um intelectual é forçado a encarar os acoimetimentos bastante reais e enfaticamente violentos de uma ditadura e tentar deles desembrulhar-se; por isso mesmo serve-nos a imaginar, quanto a um intérprete é lícito, o impacto da realidade sobre os destinos da pesquisa que estava em pleno desenvolvimento. Não que Marilena fosse uma socrática em gestação nem que seu trabalho de pesquisa implicasse absoluto isolamento com relação aos eventos do tempo (basta o entusiasmo com o maio francês para decretar o contrário), mas é que ela com carinho, emoção e profundidade meditará no futuro sobre a figura do interlocutor de Sócrates tal como pintada e conceituada no livro do colega e amigo. A dor do pensamento violentado, a coragem do recomeço e o esforço de opor aos “herdeiros de Trasímaco”, em vez da revolta e da resignação, o trabalho livremente aguerrido do mesmo pensamento.²⁰

“Eu achei que tinha obrigação de voltar!” (*Id.*, 2007, p. 57). Marilena retorna efetivamente ao Brasil em dezembro de 1969; a calamitosa situação política do país explica o imperativo. Não obstante certa ingenuidade com relação ao que de fato acontecia, de resto compreensível da parte de alguém cuja fonte principal de informações era a comunidade de exilados brasileiros e que desembarca no país convencida de que estava em curso um “processo revolucionário”,²¹ ela sabia bem que a

¹⁹ A passagem completa: “Como se, de repente, a própria realidade, pegando-me pela palavra, se pusesse a ilustrar e comentar as peripécias abstratas do discurso filosófico, corporificando as teses de Trasímaco, convertendo-as em gestos, transformando-as em manipulação concreta do desavisado pesquisador, até então serenamente empoleirado no conforto das especulações pedagógicas. Trasímaco também intercepta, interrompe, corta; sua intervenção é um curto-circuito na amena indagação de Sócrates.” (Salinas Fortes, 2012, p. 27)

²⁰ “O mundo da ditadura não foi um mundo desnaturado, irracional, obra perversa de um Gênio Maligno ou de uma razão astuta e mesquinha, de forças abstratas e, sim, aquilo que, naquele tempo, Salinas, lendo com seus estudantes *A república*, de Platão, procurava com seus alunos: o sentido da figura de Trasímaco. Mas para depois, estupefato, descobrir que a filosofia de que dispúnhamos não podia dar conta das engrenagens do poder e que nem mesmo Maquiavel poderia imaginar-se em tal caricatura de *O príncipe*. [...] Meditação sobre o destino, o acaso, a adversidade, a razão e os afetos, despida de heroísmo porque tecida na serenidade dos perplexos, este livro de Salinas é obra do autor em busca de si mesmo. Trabalho do pensamento e obra de liberdade, que por isso mesmo não cai na armadilha da revolta, essa triste simbiose entre filosofia e política, pois, como escreveu alguém, todo mundo gosta que o filósofo seja um revoltado porque sua revolta apazigua a má consciência e todos podem regressar satisfeitos aos seus costumeiros afazeres. Este livro, erguendo-se contra ‘os herdeiros de Trasímaco’, diz não à revolta e à resignação.” (Chauí, 2017a, p. 139, 142.)

²¹ Cf. Chauí, 2014, p. 28-29 (ali onde também aparece a expressão “processo revolucionário”): “Vim sem a menor ideia, porque imaginava que o refluxo aqui era como o da França. [...] Sem AI-5, sem censura, sem tortura. Só para [...] terem ideia de como eu estava por fora, me deram material para entregar a determinadas pessoas e não tive dúvida, pus dentro de uma *Marie Claire* e vim. Desci no aeroporto, passei pela alfândega, com tudo debaixo do braço, dentro de uma *Marie Claire!* [...] Bom, aí cheguei e caí na real. Foi um susto.” Num seminário sobre a “ideia de revolução no Brasil”, em 25 de junho de 2019, no Grupo de Estudos Espinosanos do Departamento de Filosofia da USP, Marilena voltou a relatar essa sensação: para muitos no Brasil,

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo que integrava na condição de docente e doutoranda, “um lugar chamado Maria Antonia”, como consagrará num de seus mais belos textos, viera abaixo. A altivez aquiliana do ateneu paulistano (que nada ficava devendo a Vincennes, diga-se de passagem) fora escorraçada ao holocausto numa “luta final” que esteve longe de configurar “aquela que libertaria os filhos da terra” (*Id.*, 2017b), como sonhavam tantos de seus membros. Pelo contrário, fisicamente destruída pelo CCC (Comando de Caça aos Comunistas) com a colaboração da polícia e do exército, fortemente atingida pela prisão, cassação, exílio de professores e estudantes, numa intervenção imediata e truculenta digna de Trasímaco, deu-se a transferência da Faculdade de Filosofia da USP, da central rua Maria Antônia, que nos anos 60 ainda era atravessada por uma linha de bonde — o “da filosofia”, talvez, o “da história nacional” segundo uns mais afoitos — para a então periférica cidade universitária situada no bairro do Butantã, onde ainda jaz.

A Faculdade que encontrei quando cheguei em 1969 era outra, era um conjunto de professores e de estudantes dispersos em barracos no campus da Cidade Universitária, completamente desarvorados, com a sensação de que era preciso resistir, mas não se sabia muito bem como resistir, nem contra o que resistir. O que encontrei foi uma escola inteiramente nova, inesperada, que não tinha nada mais, absolutamente nada mais a ver com aquela que eu tinha conhecido nos anos 60. Talvez, se eu tivesse vivido o desenrolar dos acontecimentos em 67, 68, e no início de 69, a transformação não fosse sentida por mim de uma maneira tão brutal. Não sei. Mas para quem chegou à Cidade Universitária no ano da graça de 1969, a sensação era de terra arrasada, de fim de uma época e, naquele momento, a expectativa do nada. (*Id.*, 1982, p. 9)²²

Não bastassem as dificuldades estruturais generalizadas, o Departamento de Filosofia, em particular, via-se sob o risco de intervenção por parte da reitoria uspiana (então ocupada pelo outrora integralista Miguel Reale) devido ao não cumprimento dos requisitos regimentais de titulados em seu quadro docente. Marilena retorna então para integrar-se ao esforço de resistência. “Bento e Giannotti haviam sido cassados; Ruy Fausto se exilara; Osvaldo Porchat estava nos Estados Unidos; os professores franceses retornaram à França. Éramos uns seis”. (*Id.*, 2014, p. 191) Contra a ameaça mais imediata, o expediente adotado pelos remanescentes é o apressamento das

em verdade sobretudo os universitários, e para a quase totalidade dos que estavam fora, a revolução estava em curso desde meados da década de 60.

²² Para dimensionar com justeza o assunto, é fundamental ainda ler o tocante relato contido em Chauí, 2017b.

teses e portanto das titulações regimentalmente necessárias.²³ No caso de Marilena, toma ela o conjunto de notas de trabalho de que dispunha (em especial aquelas sobre o *Tratado teológico-político*) e compõe, em curtíssimo espaço de tempo, um texto que deposita para a defesa; “por isso se chama *Introdução à leitura de Espinosa* e foi feito por razões eminentemente políticas, para assegurar a existência do Departamento de Filosofia da USP” (*Id.*, 2007, p. 57). O ambiente, não só da universidade como do país, necessariamente refletem-se no trabalho, engendrado na tenebrosa noite ditatorial, tanto a “caçada” aos adversários levada a cabo no imediato pós-AI-5, sobretudo por meio dos desaparecimentos,²⁴ quanto aquilo que Marilena definirá numa fórmula incisiva, em vista dos anos imediatamente seguintes, como “a experiência do mundo vigiado”.

Uma vez aqui, nas circunstâncias terríveis em que a esquerda se encontrava, achei que eu tinha a obrigação política e moral de fazer um trabalho que tivesse algum sentido para quem vive no Brasil. Continuei a preparar o doutorado, mas abandonei o tema da negação e da contingência (ou melhor, da afirmação da causa de si e da necessidade absoluta) e passei a estudar os textos políticos de Espinosa e, neles, a superstição e a violência, trabalhando uma obra de Espinosa que, na época, ninguém trabalhava — o *Tratado teológico-político*. [...] No início dos anos 70, nós tínhamos não apenas que garantir a existência do Departamento, como ainda viver sob o terror de Estado e a esperança reduzida de que os grupos revolucionários clandestinos pudessem, pelo menos, sobreviver fisicamente, uma vez que sua sobrevivência política tinha os dias contados. Saíamos de casa, em direção à universidade, sem a mínima certeza de que voltaríamos à noite. Não sabíamos se no dia seguinte os alunos estariam lá, se os colegas estariam lá. Havia o DOPS dentro das salas de aula, aparelhos de escuta na sala dos professores. De vez em quando, desaparecia um colega, e ninguém sabia se ele tinha se exilado, se estava preso sendo torturado ou se tinha sido morto. Foi a época do medo em estado puro. (*Id.*, 2000, inédito)

Para lá do objetivo imediato que se insere no esforço departamental, cabe-nos salientar essa reorientação temática, se queremos desvelar a motivação mais íntima do trabalho *naquele momento*, isto é, compreender esse declarado imperativo de produzir coisa que fizesse sentido para quem vivia sob a ditadura. Os temas iniciais da negatividade e da contingência deixam o primeiro plano e, embora presentes em

²³ Algo que já fora tentado, aliás, ao início da ditadura, conforme nos narra Bento Prado Jr. (1989, p. 9) ao apresentar a tardia publicação de sua tese de livre-docência então defendida apressadamente: “Depois do golpe de 1º de Abril de 1964, o Departamento de Filosofia, que já existia então informalmente, decidiu apressar a titulação de seus membros, numa medida defensiva que logo se revelaria vã.”

²⁴ “[Caçada] que é feita no silêncio, com a desaparecimento. Logo que eu cheguei, Heleni Guariba e Emir Sader, cada um em dias diferentes, foram à minha casa, conversamos longamente sobre as ações revolucionárias previstas. Mas, alguns dias depois, Heleni desapareceu. E Emir foi pro Chile. Era assim.” (Chauí, 2014, p. 30) A expressão “experiência do mundo vigiado” é utilizada em *id.*, 2017b, p. 159.

vários pontos, assim como Merleau-Ponty e Hegel, sobretudo nas abundantes notas complementares alocadas nas 51 páginas de apêndice, são ressignificados por uma nova configuração de sentido trazida pela alçada à tona dos tratados *Teológico-político* e *Político*. É verdade que a inflexão política, embora nova em cotejo com o projetado, não o era absolutamente no percurso de Marilena, pois ressoava o plano original do mestrado, que como vimos era um estudo sobre revolução e marxismo na esteira das *Aventuras da dialética*, além do que a experiência do 68 parisiense já lhe inspirara a guinada à leitura das obras políticas de Espinosa.²⁵ A efetiva novidade, pois, reside no concerto dessas questões todas a uma intenção política e polêmica que responde imediatamente às pressões do tempo, experiências dolorosas e interrogações urgentes, produzindo um exemplo notável de exercício de história da filosofia orientado pelo presente e que porta em si o germe da obra futura. Com efeito, é ali que a autora consuma, não obstante a brevidade da redação, *pela primeira vez e sob o prisma espinosano*, o tratamento teórico do tema do *autoritarismo* que empenhará a sua geração da Faculdade de Filosofia da USP²⁶ e a partir de então marcará todo o seu trabalho, na pesquisa e na docência filosóficas, claro, mas igualmente nas investigações sobre o Brasil que ela realizará principalmente nos anos 70 e 80. Uma vez que o foco do trabalho recai sobre o tema da *superstição*, estrategicamente compreendido como trama conceitual do espinosismo, Marilena consegue enfronhar-se diretamente nos temas que lhe interessam aprofundar em vista de sua experiência: a violência, o autoritarismo, a história, a resistência, a transformação política. Ou seja, em conformidade com o relato aduzido acima, o trabalho se debruça sobre o espinosismo animado pelo intento de promover a crítica do instituído, e é nessa medida que podemos falar, de maneira rigorosa, de um Espinosa em luta com a ditadura brasileira. Combate cauteloso porém decidido, cuja condição de possibilidade é nada menos nada mais que uma engenhosa *operação historiográfica*. Convém esclarecer. Não queremos dar a entender que o doutorado de Marilena torne-se o suporte de um discurso críptico que, nascido da ânsia de tratar do presente e da simultânea consciência dos riscos embutidos no ato, lançasse mão do artifício alegórico de falar de uma coisa pretendendo significar outra; ou então, que entregasse ao leitor um enigma a ser decifrado pelo suprimento da distância entre o espírito e a letra, a intenção camuflada nas entrelinhas e o texto, ou pretexto, explícito — uma obra

²⁵ “Em fevereiro de 1968, meus estudos iniciaram pelos *Pensamentos Metafísico*, devendo seguir para o *Tratado da Emenda* e depois para a *Ética*. Logo fui para Paris, peguei o maio de 68, e evidentemente, pulei essas obras e fui direto ler o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político!*” (Chauí, 2007 p. 56)

²⁶ “O que se criou foi um clima de solidariedade e com um fenômeno muito interessante, não sei se aconteceu nos outros lugares da universidade, mas na filosofia, ciências e letras aconteceu. Era o seguinte: tínhamos um inimigo claro, que evidentemente era a ditadura, mas através da ditadura se constituiu para nós a figura do inimigo político para sempre, que era o autoritarismo.” (Chauí, 2014, p. 31-32)

portanto cujo estatuto se assemelhasse àquele que Leo Strauss atribuiu ao *Tratado teológico-político*.²⁷ Para dizer de modo simples e direto: o texto de 1970 é uma tese de doutorado sobre Espinosa e corresponde ao que disso se espera, quer dizer, um estudo sobre a filosofia espinosana — como estipula a autora, para o historiador da filosofia, “a imanência da pesquisa ao seu objeto” é a “sua carga” (*Id.*, 1971a, p. 26). A chave da conciliação entre o gênero tese (estritamente respeitado apesar da pressa) e o uso do espinosismo reside na motivação do trabalho, que no final das contas explica por que ler Espinosa e sobre ele escrever naquele momento, naquele *hoje*. Para invocar uma fórmula merleau-pontyana muito cara a Marilena, a chave se esconde em seu *motivo central*: configuração de sentido, “é o que vai surgir e, ao mesmo tempo, o que guia o surgimento”; origem, “não como uma ‘causa’ passada, mas como inquietação que motiva a obra sustentando seu fazer-se presente”.²⁸ Envolto pelo medo avassalador (“em estado puro”, “permanente”!) o pensamento inquieta-se e precisa resistir, esforça-se em descobrir um meio de fazê-lo *como pensamento*: cautelosa diligência em compreender o presente e os seus fundamentos, interrogar o que lhe faz sofrer, de tal forma que possa tanto superar o lamento paralisante, por meio da elaboração da experiência da violência e do horror, quanto escapar à tentação das perigosas alternativas de embate frontal; um movimento que vai até o ponto em que a inquietude possa ganhar expressão conceitual, desencadeando um ato de sentido e revigorando as possibilidades de ação. Mais uma vez, cuidemos de nos explicar bem. Não estamos ventilando que o texto deva ser lido sob o prisma do biografismo ou da conjuntura, formas de determinação opressiva que igualmente perdem o trabalho do pensamento. O próprio doutorado, como veremos, rechaça essa má direção interpretativa, que pouco caso faz daquela distinção que já mencionamos como perene nos trabalhos filosóficos de Marilena: a crucial diferença entre um “contexto” que concebe a história fora do texto e “circunstâncias” que nos despertam para o modo como um autor experimenta e vivencia o

²⁷ Cf. Strauss, 2015, p. 36: “A perseguição [...] dá origem a uma técnica de escrita peculiar e, com ela, também a um tipo de literatura peculiar, na qual a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas.” A posição de Strauss será criticada em Chauí, 1977, II, p. 222, 234. Quanto à distinção entre “espírito e letra”, além de não caber no quadro teórico de uma intérprete que trabalha com a noção de impensado, segundo Marilena ela é “de origem religiosa, pois foi inaugurada pelos teólogos judaicos e cristãos como cânone para a leitura e interpretação da Bíblia” (*Id.*, 2018b, p. 555); não por acaso a distinção é recusada pelo Espinosa intérprete escriturístico.

²⁸ Leia-se a inteira passagem, pois a ela retornaremos adiante: “Merleau-Ponty fala em *motivo central* de uma filosofia, e não em *conceito central*. Como numa tapeçaria, numa renda, num quadro ou numa fuga, nos quais o motivo puxa, separa, une, enlaça e cruza fios, traços ou sons, configura um desenho ou tema à cuja volta se distribuem os outros fios, traços ou sons, e orienta o trabalho do artesão e do artista, assim também o motivo central de uma filosofia é constelação de palavras e de ideias, uma configuração de sentido. O motivo é o que vai surgir e, ao mesmo tempo, o que guia esse surgimento. Donde seu segundo sentido: o motivo como origem. Não como uma ‘causa’ passada, mas como inquietação que motiva a obra sustentando seu fazer-se no presente.” (Chauí, 1981, p. 194-195)

seu tempo, ou seja, que nos cobram “reencontrar a via percorrida pela reflexão quando a matéria com que trabalha vem marcada pelo solo histórico onde germinou” (*Id.*, 1977, I, p. 124). É bem verdade, admita-se, que nem Pascal nem Leibniz tiveram a possibilidade de “pensar uma experiência da política que revela a contrapelo os sustentáculos imaginários da tirania”, como o pôde Espinosa graças ao “fato de que as Sete Províncias do Norte tenham tentado uma prática política republicana”. Não confundamos, porém, a “oportunidade de pensamento” e a fatalidade de pensar assim e assado. “Se confrontarmos, por exemplo, as posições de Espinosa e de Locke, este último, sido contemporâneo do período cromwelliano e da Revolução Gloriosa, torna-se patente que se o evento político suscita a reflexão, nem por isto o pensador está fadado a compreendê-lo criticamente.” (*Ibid.*, I, p. 124-125) O trânsito entre a experiência e o conceito, e portanto a dissolução da ilusão gêmeina de um interior ou de um exterior puros da filosofia, tematizada no mestrado e que constituirá um dos pressupostos do doutorado, ganha formulação madura no procedimento de leitura adotado na tese de livre-docência quando, afirmando que uma grande obra nasce do entrelaçamento dessas dimensões, justifica-se a relevância da biografia espinosana tomada como “referencial” — jamais causa — “para a leitura da obra”, na medida em que nos fornece balizas para contemplarmos “o trabalho da reflexão filosófica, enquanto metamorfose operada sobre a matéria da experiência, conduzindo-a à dimensão do conceito, transfigurando imagens que paralisam o pensamento e a ação em um discurso capaz de pensá-las e de inaugurar uma possibilidade nova de agir” (*Ibid.*, I, p. 125).

Não queremos sugerir outra coisa da tese de doutorado de Marilena. Ela se insere numa situação determinada e propõe um estudo e um uso determinados do espinozismo. As circunstâncias particulares atribuem um sentido particular à discussão historiográfica que ocupa toda a primeira parte do trabalho. Não é impossível que o material resultasse de um exercício preparatório a ser posto de lado quando da redação final; tampouco o é que a mesma discussão e as mesmas teses viessem a preceder o estudo da recusa espinosana das noções de negativo e contingência se o doutorado tivesse sido finalizado conforme o plano inicial. Impossível mesmo é deixar de perceber que as páginas do doutorado dedicadas ao problema da leitura (a operação historiográfica apontada há pouco), no interior do trabalho em que se situam, produzidas nas circunstâncias em que o foram, não se resumem a aflorar algumas questões corriqueiras na história da filosofia (como escrever sobre um filósofo? como lê-lo? como interpretá-lo? etc.). Pouco importando qual destino num primeiro momento lhes coubesse, elas ganham um alcance completamente novo ao possibilitar o percurso do trabalho e sua particularidade, e desse modo assumem o

teor inaugural da leitura de Espinosa por Marilena tal como assinalamos. A interrogação “como datar um filósofo?”, que intitula a primeira parte da tese, abriga uma série de outras (como o filósofo e o texto se relacionam com a história? o que é interior a uma filosofia? o que lhe é exterior? como se insere uma filosofia no tempo e com ele se relaciona?) que culminam numa reflexão sobre a própria possibilidade da empresa em questão. Adequadamente posto, o problema da datação conduz diretamente ao das relações do filósofo e de sua filosofia com o *tempo*, em duplo sentido: o seu e o dos outros. Por um lado, como ele se situa em face de *seu* presente e como se relaciona com o seu passado; por outro, como está situado no presente dos outros, inclusive o *nosso*, que é o seu futuro. A operação serve a respaldar o uso de Espinosa para compreender e enfrentar a situação brasileira. A via privilegiada para essa fundamentação de um espinosismo, por assim dizer, transdata e a decorrente prática de uma leitura adequada a essa condição, sem nada ceder à ilusão de filosofia perene, é a do aprofundamento, especialmente a partir de Merleau-Ponty, da noção de *clássico*. O clássico, ou melhor, a obra de pensamento entendida como clássica faz explodir a datação rígida em virtude de sua ambiguidade essencial: ela “*está e não está datada*” (*Id.*, 1979, p. III; grifos nossos); exatamente por se agarrar fortemente a seu tempo é que pode falar ao nosso, abrindo o caminho para a *investigação* e permitindo a *aquisição* do investigado. “Estão aí os clássicos”, explica Merleau-Ponty em palavras célebres, e “nisto os reconhecemos: ninguém os toma ao pé-da-letra e, entretanto, os fatos novos não estão nunca absolutamente fora de sua competência, arrancam deles novos ecos, desvendam neles novos relevos.” (*Signes* apud *Id.*, 1971a, p. 104)

É essa operação inaugural que nos introduz ao âmago da leitura de Espinosa por Marilena Chaui: uma vigorosa *reflexão sobre a temporalidade específica dos clássicos* que, motivada por um peculiar nexos entre conceito e experiência, permite um rigoroso abasileiramento do espinosismo por meio da articulação entre “investigação” e “aquisição” que franqueia o uso dessa filosofia como instrumento de resistência ao presente ditatorial e questionamento das possibilidades de transformação desse quadro tenebroso.

Referências bibliográficas

- Chaui, M. (1967). *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia, FFCL-USP.
- Chaui, M. (1971a). *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.
- Chaui, M. (1971b). “A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de introdução”, *Discurso*, São Paulo, n. 2.

- Chauí, M. (1971c). “Respostas às críticas feitas pelo Dr. Arnold von Bugenhagen à tese de doutoramento Introdução à leitura de Espinosa”. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP. Texto Inédito.
- Chauí, M. (1977). *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*. Tese de livre-docência. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 2 vol.
- Chauí, M. (1979). “Política e profecia”, *Discurso*, São Paulo, n. 10.
- Chauí, M. (1981). “Experiência do pensamento”. In: Chauí, M., *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.
- Chauí, M. (1982). “Entrevista”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 5.
- Chauí, M. (2000). “Entrevista”. In: NOBRE, M.; Rego, J. M. (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34.
- Chauí, M. (2001). “Mea philosophia”. Entrevista a Bento Prado Jr. In: Nascimento, M. M. do (org.). *Jornal de Resenhas*. São Paulo: Discurso Editorial, vol. II.
- Chauí, M. (2002). “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”. In: Chauí, M. *Experiência de pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Chauí, M. (2007). “A descoberta de Espinosa no século 20”. Entrevista a Éricka Marie Itokazu, Homero Santiago e Marta Vitória Alencar. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, n. 8.
- Chauí, M. (2014). “Entrevista à *Caros Amigos*”. In: Chauí, M., *A ideologia da competência*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo
- Chauí, M. (2016). *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. II.
- Chauí, M. (2017a). “Salinas: linguagem e violência”. In: Chauí, M., *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2017b). “Um lugar chamado Maria Antônia”. In: Chauí, M., *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2017c). Depoimento feito nas “Jornadas Foucault”. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 18 de abril de 2017; disponível em: <https://www.facebook.com/espinosanosusp/videos/1273844639378112/?v=1273844639378112>
- Chauí, M. (2018a). “A filosofia como vocação para a liberdade”. In: Chauí, M., *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2018b). “Fazer história da filosofia”. In: Chauí, M., *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2018c). “Saudação ao mestre”. In: Chauí, M., *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2018d). “Sobre o ensino de graduação em filosofia”. In: Chauí, M., *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica.

- De Paula, M. F. (2017). “Quando Marilena Chaui encontrou o Deus de Espinosa”, *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n. 36.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Oliva, L. C. (2020). “Espinosa na universidade brasileira”. In: Bregantini, D. *Marilena Chaui: pensamento, afetos e análise da obra*. São Paulo: Editora Cult.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.
- Salinas Fortes, L. R. (2012). *Retrato calado*. São Paulo: Cosac Naify.
- Siviero, J. M. (2017) “As novas aventuras da filosofia — Marilena Chaui lendo Merleau-Ponty”, *Cadernos espinosanos*, n. 36.
- Strauss, L. (2015). *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É realizações.

O sábio e o ignorante. Espinoza e a emenda da vida¹

The Wise and the Ignorant.
Spinoza and the Emendation of the Life

Antônio David

Doutor em Filosofia, USP

RESUMO

Partindo das figuras do sábio e do ignorante tal como aparecem na obra de Espinoza, busca-se situá-las, na estratégia de exposição de Espinoza, como modelos ou imagens cujo conceito remete à prática. Com isso, procura-se mostrar o lugar central ocupado pelos conceitos de regra de vida e emenda da vida na concepção espinosana de liberdade.

ABSTRACT

Starting from the figures of the wise and the ignorant as they appear on Spinoza's opera, one looks for place then at the Spinoza's strategy of exposition as models or images, which concept refers to the practice. So, one attempts to show the central place occupied by the concepts of rule of life and emendation of the life in Spinoza's conception of liberty.

PALAVRAS-CHAVE

Sábio; Ignorante; Regra de vida;
Emenda da vida.

KEY WORDS

Wise; Ignorant; Rule of Live;
Emendation of the Life.

¹ Esse artigo é uma versão modificada do apêndice da primeira parte de nossa tese de doutorado. Para efeito de citação da obra de Espinoza, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinoza: 1) para o *Tratado Político*, a sigla "TP", seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla "E", seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla "TTP", seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla "TIE" seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla "CM", seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla "Ep.", seguida do número de referência. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *civitas* e *conatus*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

Viver sob a conduta da razão, fruir da beatitude ou da felicidade, ser livre, eis o que, à luz da *Ética*, “é raro” ou “raramente acontece”². Ao governo da razão, cola-se a figura do “sábio” [*sapiens*], de quem Espinosa afirma, em duas ocasiões na *Ética*, à primeira vista em sintonia com a tradição, ser mais potente que o ignorante³. Entretanto, como Espinosa fala e escreve conforme a compreensão do vulgo⁴, de imediato impõe-se a dúvida: é de fato possível, como Espinosa parece sugerir, que existam no mundo “sábios” ou “homens livres”? Alguma vez existiu ou pode vir a existir alguém a quem se possa autenticamente chamar de “sábio”?

A fim de respondermos a essa pergunta, e porque é o próprio Espinosa quem prescreve a regra segundo a qual se deve comparar, no estudo de uma obra, os vários empregos de um mesmo termo e os contextos em que são empregados para daí deduzirmos seu significado⁵, é lícito e pertinente debruçarmo-nos sobre uma enigmática formulação presente em uma passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

Se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma da existente ideia verdadeira, outras ideias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade, porque a verdade, como mostramos, se revela a si mesma e porque também espontaneamente todas as coisas lhe adviriam. Mas porque isso *nunca ou raramente* [*nunquam, aut raro*] acontece [...] (TIE, 44, o destaque é nosso).

Essa passagem tem parentesco com o assunto aqui abordado: aquele trata da liberdade da mente tal como proposto pela *Ética*; esta trata da capacidade de formar ideias na ordem devida, condição para a prometida emenda do intelecto. Mas sequer é necessário que nos atenhamos a isso. O ponto para o qual queremos chamar a atenção reside na formulação “nunca ou raramente”. Não é curioso que o filósofo conhecido pela sistematicidade com que expõe suas ideias, aquele que faz questão de dizer “por x entendo y”, aquele para quem suas premissas, argumentos e conclusões são “patentes” e “claras por si mesmas”, empregue aqui semelhante expressão? Como explicar a aparente vacilação? Afinal, isso *nunca* acontece ou *raramente* acontece? *Note-se que a pergunta não se refere ao conceber, mas ao acontecer*. Trata-se de investigar se, para Espinosa, isso efetivamente *acontece* no mundo. Tal é nosso foco aqui.

² Por exemplo: E, IV, P 35, Esc.; *Ibid.*, IV, P 54, Esc.; *Ibid.*, IV, Cap. 13; *Ibid.*, V, P 42, Esc.

³ *Ibid.*, V, Pref.; *Ibid.*, V, P 42, Dem. Ao lado do sábio, encontra-se a figura do “homem livre”, mencionado numa série de proposições no Livro V da *Ética* (*Ibid.*, V, P 67-72). Sobre a imagem do sábio na tradição, cf. Chauí, 2011, p. 11-66.

⁴ TIE, 17.

⁵ TTP, VII.

Essa passagem sugere que o emprego na obra das expressões “raro” e “raramente” não necessariamente têm o sentido literal. Qual sentido ou quais sentidos pode ter a “raridade” da liberdade, isso depende do contexto no qual o termo é empregado. Segue-se daí que a suposta “raridade” da beatitude depende de que informações nosso autor oferece no curso da obra sobre a liberdade da mente.

Não faremos um exame exaustivo do Livro V da *Ética*, posto que tal empreitada foge de nosso escopo. Nem é necessário. A resposta à nossa indagação reside na presença em larga escala, na obra, de uma formulação. Vejamos sua ocorrência precisamente no Livro V: “um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos o padece, quanto mais ele nos é conhecido” (E, V, P 3, Cor.) ; “quanto mais a Mente é apta a inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja inteligir as coisas por este mesmo gênero de conhecimento” (*Ibid.*, V, P 26) ; “quanto mais cada um é forte neste gênero de conhecimento [o terceiro gênero], tanto mais é consciente de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz” (*Ibid.*, V, P 31, Esc.) ; “quanto mais a Mente inteligie as coisas pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e menos teme a morte” (*Ibid.*, V, P 38) ; “quanto mais cada coisa tem mais perfeição, tanto mais age e menos padece, e, ao contrário, quanto mais age, tanto mais é perfeita” (*Ibid.*, V, P 40) ; “quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais inteligie (pela prop. 32 desta parte)” (*Ibid.*, V, P 42, Esc.) . Peça chave na *Ética*, a fórmula “*quò... èò magis/plus...*” (“quanto mais... tanto mais/ maior...”) é abundante na obra, estando presente em todos os cinco livros⁶. O ponto é que todas essas ocorrências igualmente remetem à noção de graus de perfeição ou de realidade, sintetizado na proposição I, P II: “quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças tem de si para existir” (*Ibid.*, I, P II, Esc.) .

Tendo na física dos fluidos o seu paradigma⁷, Espinosa concebe o *conatus* como *pars*, o que é da tradição agostiniana e escolástico-tomista, mas dela afastando-se na medida em que, para Espinosa, o *conatus* não é *determinado* grau de participação no ser, cristalizado, mas *exprime* graus de realidade em contínua variação⁸. Com isso, as coisas finitas assim são ditas porque podem ser delimitadas por outra de mesma

⁶ P. ex., *Ibid.*, I, Ap.; *Ibid.*, II, P 13, Esc.; *Ibid.*, III, P 1; *Ibid.*, IV, P 20. Dependendo do que é dito, além da conseqüente variável inversa, pode ainda ocorrer nas variáveis “quanto menos... tanto mais/menor...” e sua inversa, “quanto mais... tanto menos/menor...”.

⁷ As concepções e mesmo definições de *conatus* em Espinosa, Descartes e Hobbes dependem do paradigma da física adotado: em Descartes, porque o paradigma é a física do choque, a primeira paixão é a admiração; porque em Hobbes é a física da pressão, o *conatus* é definido como resistência, no sentido mais fiel do termo; em Espinosa, temos uma física dos fluidos, por isso que primeiro vem os afetos de alegria e tristeza.

⁸ Cf. Chauí, 2003, p. 128-151; *Ibid.*, 2011, p. 203.

natureza⁹, mas essa delimitação varia conforme são afetadas de muitas maneiras por muitas outras coisas¹⁰. Segue-se daí uma contínua variação [*continua variatio*]¹¹ no *conatus*: “os afetos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí podem originar-se tantas variações, que não podem ser definidos por nenhum número” (*Ibid.*, III, P 54, Esc.). A fórmula “quanto mais... tanto mais/maior...” exprime, pois, a contínua variação a que todas as coisas singulares estão submetidas.

Se a fórmula permite conceber um ponto máximo, o que pode induzir o leitor a pensar que é possível atingi-lo¹², Espinosa alerta o leitor, ao introduzir a noção de contínua variação, de que “conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais *somos ditos* [*dicimur*] felizes ou infelizes” (E, V, P 39, Esc.). Note-se bem que, para Espinosa, “somos ditos” felizes. Ademais, cumpre advertir que “a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas” (*Ibid.*, IV, P 3, Def. 3), e que “não está em poder de cada homem usar *sempre* da razão e estar no nível supremo da liberdade humana [*summo humanae libertatis sastingio*]” (TP, II, 8, o destaque é nosso). Assim, em face da pergunta que de início fizemos, a resposta é negativa: “não houve jamais alguém de ânimo tão potente e tão íntegro que não estivesse alguma vez, principalmente quando mais preciso era pela fortaleza de ânimo, enfraquecido e se deixasse vencer” (*Ibid.*, VI, 3).

Por tudo isso, e à luz da ontologia espinosana, pensamos que a aparente vacilação de que há pouco falávamos denota um uso eufemístico. Escrevendo conforme a compreensão de um leitor para quem a figura do “sábio” é regada de prestígio, Espinosa a introduz na obra na condição de modelo da natureza humana [*natura humanae exemplar*]:

Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. [...] porque *desejamos formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana* [*natura humanae exemplar*], nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio [*medium*] para nos aproximarmos [*accedemus*] mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, *diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo* [*Deinde homines perfectiores, aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut*

⁹ E, I, Def. 2.

¹⁰ *Ibid.*, II, Def. 4; *Ibid.*, III, Post. 2.

¹¹ *Ibid.*, V, P 39, Esc.

¹² Na obra, o grau máximo de perfeição aparece sob a designação “cume da sabedoria” (TIE, 31; TP, I, 1).

minus accedunt]. Pois, antes de tudo, deve-se notar que, quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que mude de uma essência ou forma para uma outra (E, IV, Pref.).

A noção de modelo da natureza humana denota a condição do que, na passagem antes citada, é dito ser “raro”: um concebível sem existência real no mundo, mas do qual podemos nos aproximar. Em outras palavras, se Espinosa introduz na obra a figura do “sábio” ou do o homem “totalmente livre” e discerne o que ele é capaz, disso não é lícito concluir que possa ter tido ou que possa vir a ter existência real, tal como imaginam ou julgam os homens, em particular os filósofos¹³.

Com isso, a sabedoria está muito mais ligada à possibilidade de se agir com sabedoria em tal ou tal situação do que à possibilidade de efetivamente existirem homens capazes de fruir da beatitude ou felicidade *de maneira continua e irreversível*¹⁴. Tal é a *imagem* do sábio. Pela mesma razão, também “o ignorante” é uma *imagem*.

Sendo assim, no que consistiria o conceito do qual o “sábio” é imagem, e que está na base de um agir sábio em tal ou tal situação? Segundo Espinosa, não obstante o sábio e o ignorante serem *igualmente* determinados a agir¹⁵, o sábio, “enquanto

¹³ TP, II, 11. A considerar o que no *Tratado Teológico-Político* é dito, há à primeira vista uma dificuldade particularmente quanto à figura de Jesus Cristo. Diz Espinosa: “embora se compreenda que Deus pode, sem dúvida, comunicar-se imediatamente com os homens, pois comunica a sua essência à nossa mente sem precisar de nenhum meio corporal, todavia, para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, a sua mente teria de ser por força superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana. Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz que vinha do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como àquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a Sabedoria divina, isto é, a Sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da salvação.” (TTP, I, p. 22, o destaque é nosso; cf. também: *Ibid.*, III, p. 74). A passagem sugere — apenas sugere, não afirma de maneira assertiva — que Cristo teria atingido aquele grau de perfeição de que fala a *Ética* sob a rubrica de “homem livre”. Com isso, e à luz do que é dito na obra sobre o assunto e que aqui reproduzimos, Cristo parece ser o *único caso* de “homem livre” de que se tem notícia historicamente. Pensamos que essa dificuldade é facilmente dirimida quando se leva em conta duas coisas. Em primeiro lugar, como consequência do método *ex sola Scriptura*, sabemos que Espinosa está a falar de Cristo *tal como a Bíblia o apresenta*, de modo que, quando fala de Cristo, é como se Espinosa estivesse falando de uma personagem. Não surpreende que seja assim, afinal, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa discorre sobre personagens míticas (Adão e Caim) no mesmo tom com que discorre sobre Cristo e todas as demais personagens. Em segundo lugar, pela primeira regra de vida estabelecida no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, qual seja, falar conforme a compreensão do vulgo, sabemos que Espinosa emprega vocábulos e argumentos conforme sua aceção vulgar. Pela historiografia, sabemos ainda que os leitores prioritários de Espinosa são os calvinistas heterodoxos em seu próprio país (cf. Meinsma, 1983). Sobre a figura de Jesus Cristo em Espinosa, cf. Mathéron, 1971. Sobre a estratégia de exposição de Espinosa e a centralidade do conceito de vulgo, abordamos esse tópico em nossa tese de doutorado (Introdução).

¹⁴ Cf., por exemplo, Ep. 44, a menção a Tales de Mileto.

¹⁵ TP, II, 5; *Ibid.*, II, 8; *Ibid.*, III 18.

considerado como tal”, é “mais potente que o ignorante”¹⁶. A razão é sua maior aptidão ao *múltiplo simultâneo*:

É do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas. É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar *moderadamente* de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente *apto a todas as coisas* que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir *muitas coisas em simultâneo* [*plura simul*]. E assim esta maneira de viver [*vivendi institutum*] convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta *regra de vida* [*vivendi ratio*] é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente (E, IV, P 45, Esc., o destaque é nosso).

Se o sábio só é sábio por ser mais apto ao múltiplo simultâneo, tal aptidão deriva, como se vê nessa passagem, não da fruição contínua e irreversível da beatitude — pois, como vimos há pouco, *contínua* é a variação em que vivemos dada a potência das causas externas que superam a nossa —, mas de uma *ratio vivendi*, isto é, uma “regra de vida”. O que devemos entender por “regra de vida”? O exame desse conceito exige que se leve em conta o emprego, na obra, das expressões *vera vita* [verdadeira vida] e *ratio vivendi* [regra de vida], bem como de algumas outras expressões correlatas.

No Escólio da IV, P 73, ao abordar a “verdadeira liberdade do homem”, a qual é referida à fortaleza de ânimo (combinação de firmeza e generosidade), Espinosa faz menção às coisas que dizem respeito à “verdadeira vida e religião” [*vera vita & Religio*]: que “o homem forte não tem ódio a ninguém, não se ira com ninguém, não inveja, não se indigna, não tem despeito por ninguém e de modo algum se ensoberba”. A estas palavras, Espinosa acrescenta um argumento fundamental:

O homem forte considera, *primeiramente* [*apprimè*], que tudo segue da necessidade da natureza divina, e por conseguinte tudo o que ele pensa ser molesto e mau, e tudo que além disso parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, origina-se de que concebe as próprias coisas desordenada, mutilada e confusamente, e por isso ele se esforça *primeiramente* [*apprimè*] para conceber as coisas como

¹⁶ “Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (E, V, P 42, Esc.). A passagem em questão é relevante para a defesa de nosso ponto de vista. Pois, se o sábio “*nunca* deixa de ser, e *sempre* possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (o destaque é meu), note-se que aqui Espinosa faz menção ao sábio “enquanto considerado como tal” [*quatenus ut talis consideratur*]. Essa expressão indica estar Espinosa falando de uma abstração.

elas são *em si* e para afastar o que impede o verdadeiro conhecimento, tal como o Ódio, a Ira, a Inveja, o Escárnio, a Soberba e outras coisas deste tipo, que mostramos no que precede; e, assim, esforça-se o quanto pode, como dissemos, para agir bem e alegrar-se (E, IV, P 73, Esc., o destaque é nosso).

Ao cabo, informa nosso autor que demonstrará “até que ponto se estende a virtude humana para conseguir isso, e o que ela pode” (*Ibid.*)¹⁷. Especialmente relevante nessa passagem é a expressão *apprimè*, “primeiramente”, pois remete ao conceito do qual a sabedoria é imagem. O exercício da liberdade consiste em conceber, em cada situação, que tudo segue da necessidade da natureza divina (afastando com isso a imagem da vontade livre, do vício e da culpa), isto é, em conceber as coisas como elas são em si (afastando com isso o que impede o verdadeiro conhecimento, ou seja, o não conceber as coisas em ordem e na sua singularidade).

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa argumenta de que maneira Salomão, dito “o Rei Sábio”, concebe a verdadeira vida à maneira da *Ética*. Para ele, a “fonte da verdadeira vida [*vera vita fons*]” reside no entendimento humano. Segundo Espinosa, Salomão “ensina por palavras bem explícitas que o entendimento dá ao homem a beatitude e a felicidade e bem assim a verdadeira tranquilidade de ânimo [*veram animi tranquillitatem*]”. Amparando-se em Salomão, argumenta Espinosa que a sabedoria é o entendimento [*sapientia sive intellectus*] e contrapõe aos ímpios [*impii*] não os piedosos, mas os sábios [*sapiens*], e conclui:

Por isso, a felicidade e a tranquilidade de quem cultiva o entendimento natural, de acordo ainda com Salomão, não depende do império da fortuna [*ab imperio fortunae*] (isto é, do auxílio externo de Deus), mas sim e principalmente da sua própria virtude interior [*a sua interna virtute*] (isto é, do auxílio interno de Deus). Por outras palavras, conserva-se sobretudo através da vigiância, da atividade e dos bons conselhos [*vigilando, agendo et bene consulendo*] (TTP, IV, p. 77)¹⁸.

Em duas passagens, Espinosa aborda aquilo que se contrapõe à verdadeira vida: de um lado, a superstição, que “odeia acima de tudo os que cultivam a verdadeira

¹⁷ Cf. também *Ibid.*, IV, Ap., Cap. 32.

¹⁸ O ponto central da menção a Salomão é que o culto segundo a verdadeira religião pode ser tanto o “culto”, tradicionalmente entendido, como pode ser o culto no sentido etimológico do termo, isto é, um cultivar, uma conduta.

ciência e a verdadeira vida” (*Ibid.*, II, p. 32); de outro, a inveja e a má vontade¹⁹, que leva os homens a apetecer a glória de serem os únicos a estar bem²⁰.

Feitos esses apontamentos, emerge inevitavelmente a questão: até que ponto se pode alcançar a “verdadeira vida”? A pergunta é tão mais importante quando se considera que, a depender do que se entende por “verdadeira vida”, ela vocaliza, com outras palavras, a mesma pergunta que já fora por nós respondida na negativa. Para responder a essa questão, cumpre adentrarmos no terreno da *ratio vivendi* e, quando for ocasião, voltaremos ao terreno da *vera vita*. Do encontro entre uma e outra surgirá a resposta.

Entremos no terreno da regra de vida. Para tanto, é indispensável recorrer ao capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, dedicado à lei divina. Com vistas a distinguir lei humana de lei divina, Espinosa explicita o duplo sentido de “regra de vida”: pode-se entender a regra de vida por decisão própria [*ex proprio decreto*], isto é, regida pela razão, e a regra de vida por decisão alheia [*ex alieno decreto*], isto é, externamente imposta. Aquela pertence à *Ética*; esta, dirá Espinosa tratar-se da regra com a qual os legisladores “procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio”. Em resumo:

Não sendo, portanto, a lei mais do que uma regra de vida [*ratio vivendi*] que os homens prescrevem a si mesmos ou a outros com determinada finalidade, parece que a devemos distinguir em humana e divina. Por lei humana, entendo uma regra de vida [*rationem vivendi*] que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina, entendo uma regra [*ratio*] que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus (TTP, IV, p. 67)²¹.

Se a regra de vida é de fato central na obra, a passagem dá a entender haver um dilema entre, de um lado, ser conduzido pela razão e, de outro, e ser contido da mesma maneira que um cavalo é contido pelas rédeas; com isso, parece confirmar e

¹⁹ “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade e beatitude dum homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isto não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida [*verae vitae tranquillitatem*]” (*Ibid.*, III, p. 50).

²⁰ Daí que a vocação dos hebreus não pode ter sido serem os únicos a usufruir da verdadeira vida (cf. *Ibid.*, III, p. 54).

²¹ Espinosa inicia o argumento afirmando que a palavra lei aplica-se às coisas naturais “metaforicamente” [*per translationem*]. Isso porque, como vimos anteriormente, a “primeira significação” da palavra é dada pelo vulgo.

mesmo reforçar a polarização entre o sábio e o ignorante. Assim vista, a passagem parece sugerir que nos equivocamos ao recusar o dualismo que separa o “sábio” do “ignorante”. Corrobora essa hipotética leitura o que é dito no Escólio da IV, P 66, que trata do apetecer sob a conduta da razão. Após ter argumentado que o homem só conduzido pelo afeto “faz aquilo que ignora ao máximo”, ao passo que o homem conduzido pela razão “não se comporta à maneira [*morem*] de ninguém, a não ser à sua própria, e faz somente o que sabe ser o primordial na vida [*in vitâ prima*], e que por isso ele deseja ao máximo”, Espinosa dirá: “assim, ao primeiro chamo servo, porém chamo livre ao segundo, sobre cujo engenho e regra de vida [*vivendi ratione*] gostaria de fazer ainda algumas observações” (E, IV, P 66, Esc.)²². Essas palavras reconduzem o sábio ao lugar de onde quisemos tirá-lo?

Para responder a essa questão, cumpre examinar com atenção, na obra de Espinosa, as duas dimensões da regra de vida. A primeira, *ex proprio decreto*, também chamada de “verdadeira regra de vida”, resume-se a muito poucos preceitos: “a purificação da vontade, a prática, ou seja, o hábito das virtudes, que o mesmo é dizer das boas ações e, finalmente, a ajuda prestada aos pobres [*inopi*]” (TTP, V, p. 81). Vale notar que seu avesso — a discórdia, o ódio e o desejo de dominar através das invenções — é a prática dos homens tal como testemunhada *in loco* por Espinosa em sua própria época²³. Especialmente interessante é o fato de essa regra de vida poder ser alcançada, ou adotada tanto por meio da luz natural como por meio da religião:

As verdades de natureza meramente especulativa que a Escritura pretende ensinar são, essencialmente, as seguintes: existe um Deus, ou seja, um ser que fez, dirige e sustenta todas as coisas com suma sabedoria, que cuida dos homens, ou melhor, daqueles que vivem piedosa e honestamente, já que aos outros os castiga com numerosos suplícios e os aparta dos bons. Tudo isso a Escritura demonstra apenas pela experiência, quer dizer, pelas histórias que narra, sem apresentar nenhuma definição dessas coisas e adaptando todas as palavras e todos os argumentos à compreensão da plebe. É que, muito embora a experiência não possa fornecer de tais coisas nenhum conhecimento claro nem ensinar o que é Deus e de que forma ele conserva e dirige todas as coisas e cuida dos homens, ela pode pelo menos instruir e esclarecer os homens o suficiente para lhes imprimir no ânimo a obediência e a devoção. Assim sendo, creio que resulta claro a quem e por que razão é necessária a fé nas histórias que vêm nos Livros Sagrados. É, com efeito, evidente, pelo que acabei de expor, que o conhecimento e a fé nessas histórias são extremamente necessários ao vulgo,

²² As observações de que faz menção no final do Escólio são feitas numa sequência que vai das proposições IV, P 67 a 73, exceto a proposição IV, P 68. Ao cabo, No Apêndice da mesma Parte, Espinosa promete fazer um resumo em capítulos daquilo que dispersamente apresentou como a “correta regra de vida [*rectâ vivendi ratione*]” (*Ibid.*, IV, Ap.).

²³ *Ibid.*, VII, p. 114.

cuja maneira de ser é incapaz de perceber as coisas clara e distintamente. Por outro lado, quem não acredita nessas histórias porque não crê que Deus exista e providencie pelas coisas e pelos homens é um ímpio. Porém, aquele que as ignora e todavia reconhece pela luz natural que Deus existe, etc., e observa, além disso, a verdadeira regra de vida [veram vivendi rationem] esse possui inteiramente a beatitude, mais até do que o vulgo, pois além de opiniões verdadeiras tem, acima de tudo, um conceito claro e distinto (TTP, V, p. 90).

Dessa passagem, são dignas de nota duas coisas: primeiro, que o simples dualismo pio *versus* ímpio, à maneira da tradição, é afastado e, em seu lugar, subsiste uma tríade, com um terceiro elemento entrando em cena, qual seja, daquele que ignora as histórias mas, porque reconhece Deus pela luz natural etc., observa a verdadeira regra de vida; segundo, que ambos, tanto aquele que reconhece a luz natural como o vulgo, possuem a “beatitude”, embora aquele a possua “mais”, num sentido muito preciso: porque, além das opiniões verdadeiras — que, supõe-se, o vulgo também tem, ao contrário do que julgavam os antigos judeus²⁴ e, podemos acrescentar, a tradição —, aquele tem, “acima de tudo, um conceito claro e distinto”.

O fato de Espinosa ter dito aqui, aberta e explicitamente, que o vulgo, *entendido como o comum dos homens*, também possui a beatitude, não é de pouca importância²⁵. Quanto a isso, atente-se para a parte final do próprio título do capítulo XIII do Tratado Teológico-Político: “*mesmo da natureza de Deus, ela não ensina senão aquilo que os homens podem imitar [imitari] através de uma certa regra de vida [certa vivendi ratione]*”. Se a regra de vida pode ser imitada da natureza de Deus, isso permite que o conceito de “verdadeira vida” estenda-se do campo da luz natural ao campo vulgar, por assim dizer, o que é realizado nos capítulos XIII e XIV do tratado. Neles, o conceito de verdadeira vida dá lugar ao conceito de “modelo de verdadeira vida” [*vera vitae exemplar*], que é Deus, tal como as principais narrativas históricas o apresentam.

Segundo Espinosa, a divina justiça e caridade são os “atributos que os homens podem imitar [*imitari*] mediante uma certa regra de vida [*certe vivendi ratione*]” e, referindo-se a João, afirma nosso autor que “quem tem a virtude da caridade possui realmente Deus e o conhece [*noscere*]” (TTP, XIII, p. 211, o destaque é nosso)²⁶.

²⁴ *Ibid.*, V, p. 92.

²⁵ Veja-se, por exemplo, as passagens em que Espinosa mostra de que maneira o vulgo era exortado a seguir a verdadeira regra de vida, a qual, no caso dos hebreus, “foi mais uma escravidão que uma verdadeira liberdade”. Cf. *Ibid.*, II, p. 45-49.

²⁶ Cf. também *Ibid.*, XIV, p. 219. *Conhece-o* porque tem a virtude da caridade, e não por ter atingido o cume da sabedoria. Como contrapartida, dirá Espinosa: “se ele é fogo, espírito, luz, pensamento, etc., isso não tem nada a ver com a fé, tal como o saber por que é que ele é modelo de verdadeira vida, se é porque tem uma vontade justa e misericordiosa ou porque todas as coisas são e agem por ele e, conseqüentemente, se é também por ele que nós compreendemos e vemos o que é verdadeiro, justo e bom. Seja o que for que cada um pense a respeito de tais questões, é indiferente. [...] Em segundo lugar, também não interessa para a fé se uma pessoa acredita que Deus está em toda parte em virtude da sua essência ou da sua potência, se refere as coisas

No capítulo XIV, concluirá Espinosa que todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa regra de vida [*vivendi ratione*], “obtêm a salvação, ao passo que os outros, os que vivem sob o império dos prazeres [*sub imperium voluptatum vivunt*], estão perdidos”, e que “se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem obedecer antes a Deus do que submeterem-se aos prazeres [*Deo potius quam voluptatibus obtemperare mallent*]” (*Ibid.*, XIV, p. 220)²⁷.

Tendo mostrado que a verdadeira regra de vida, aquela *ex proprio decreto*, é também compartilhada pelo vulgo, aqui entendido como o comum dos homens, ainda assim cumpre examinar de que maneira exatamente a verdadeira regra de vida é adquirida pela luz natural, e se essa aquisição permite reestabelecer o lugar do “sábio” que outrora procuramos criticar. Para tanto, não há melhor passagem na obra de Espinosa do que o Escólio da V, P 10, que trata do poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto, quando nos defrontamos com afetos contrários à nossa natureza. Fazendo menção à “reta regra de viver ou certos dogmas de vida”, diz Espinosa no Escólio:

Por este poder de corretamente ordenar e concatenar as afecções do Corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por afetos maus. Pois (pela prop. 7 desta parte) requer-se uma maior força para coibir Afetos ordenados e concatenados segundo a ordem do intelecto do que para coibir os incertos e vagos. Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida [*rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata*], confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão [*ut sic nostra imaginatio latè iisdem afficiatur, & nobis in promptu sint sempe*]. P. ex.: pusemos entre os dogmas de vida (ver prop. 46 da parte IV com seu esc.) vencer o Ódio com Amor ou Generosidade, e não compensá-lo com Ódio recíproco. E para que tenhamos esta prescrição da razão sempre à mão quando for preciso, cumpre pensar e meditar frequentemente nas injúrias comuns dos homens, bem

pela liberdade ou pela necessidade da natureza, se prescreve leis tal como faz um príncipe ou se as ensina como verdades eternas, se o homem obedece a Deus por livre-arbítrio ou pela necessidade do decreto divino, se, enfim, a recompensa dos bons e o castigo dos maus é natural ou sobrenatural. Do ponto de vista da fé, repito, essas questões e outras semelhantes não têm nenhuma importância, seja qual for a maneira como são entendidas, contanto que daí se não tente extrair maior liberdade para pecar ou para ser menos obediente a Deus.” (*Ibid.*, XIV, p. 220).

²⁷ Dada a contraposição entre a regra de vida e o *imperium* da *voluptas*, é muito curioso que a vocábulo *voluptas* não seja sequer mencionado na *Ética*. Tampouco no *Tratado da Emenda do Intelecto* o termo figura. Observamos a ocorrência do termo em poucas passagens da obra: BT, XVII (no qual é exposta a filosofia de Aristóteles); TP, II, 6; TTP, II, p. 46; *Ibid.*, XII, p. 197; *Ibid.*, XVI, p. 239 e 241. Em todas elas, o argumento é o mesmo: os homens deixam-se entregar aos prazeres, ou são por eles arrastados.

como na maneira e na via pela qual são repelidas otimamente pela Generosidade; com efeito, assim uniremos a imagem da injúria à imaginação deste dogma, e ele nos estará sempre à mão (pela prop. 18 da parte II) quando sofreremos injúria. De fato, se também tivermos à mão a regra do que nos é verdadeiramente útil [*rationem nostri veri utilis*], bem como do bem que segue da amizade mútua e da sociedade comum, e, além disso, levarmos em conta que da reta regra de viver se origina o sumo contentamento do ânimo [*ex rectâ vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur*] (pela prop. 52 da parte IV), e que os homens, como o resto, agem pela necessidade da natureza; então a injúria, ou seja, o Ódio que dela costuma originar-se, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada [*minimam imaginationis partem occupabit, & faciliè superabitur*]; e se a Ira, que costuma originar-se das maiores injúrias, não for tão facilmente superada, contudo, ainda que com flutuação do ânimo [*quamvis non sine animi fluctuatione*], ela será superada [*superabitur*] em um espaço de tempo muito menor do que se não tivéssemos meditado previamente sobre estas coisas, como é patente pelas prop. 6, 7 e 8 desta parte. Do mesmo modo, cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, cumpre enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados pela presença de espírito e pela fortaleza. É de notar, porém, que ao ordenar nossos pensamentos e imagens [*nobis in ordinandis nostris cogitationibus, & imaginibus*], cumpre-nos sempre prestar atenção (pelo corol. da prop. 63 da parte IV e prop. 59 da parte III) àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria [*ut sic semper ex Laetitiae affectu ad agendum determinemur*]. P. ex.: se alguém vê que persegue excessivamente [*nimis*] a glória, que ele pense em seu uso correto [*recto usu*], no fim em vista do qual cabe persegui-la e nos meios para poder adquiri-la, mas não em seu abuso, vanidade [*abusu, & vanitate*], na inconstância dos homens ou em outras coisas deste tipo, sobre as quais ninguém pensa senão por perturbação do ânimo; com efeito, tais pensamentos afligem ao máximo os maximamente ambiciosos quando estes desesperam de alcançar a honra que ambicionam; e, ao vomitar Ira, querem parecer sábios. Por isso é certo serem ao máximo desejosos de glória aqueles que ao máximo clamam contra o seu abuso e a vanidade do mundo. E isto não é próprio somente aos ambiciosos, mas é comum a todos aos quais a fortuna é adversa e que são impotentes de ânimo. Pois, sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade não apenas sua pobreza, mas igualmente as riquezas alheias. Assim também aqueles que são mal recebidos pela amante não pensam em nada além da inconstância das mulheres, de seu ânimo falaz e de seus outros decantados vícios, os quais eles rapidamente devolvem ao esquecimento tão logo voltem a ser acolhidos pela amante. Portanto, quem se aplica em moderar seus afetos e apetites só pelo amor da Liberdade [*Qui itaque suos affectus, & appetitus ex solo Libertatis amore moderari studet*] empenha-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro

conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las [*diligenter observabit (neque enim difficilia sunt), & exercebit*], em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes [*plerumque*], pelo império da razão [*ex rationis imperio*] (E, V, P 10, Esc.).

Dessa longa passagem, podemos tirar quatro importantes conclusões. Em primeiro lugar, e em sintonia com o que se lê no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a regra de vida é necessária enquanto (*na prática*, porque) não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos — ou seja, sua legitimidade ampara-se na impossibilidade *prática* da consecução daqueles objetivos. Em segundo lugar, ela deve ser aplicada às coisas singulares que frequentemente se apresentam na vida, “para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles” — ou seja, sua validade está associada ao universo da prática. Em terceiro lugar, assim procedendo, o ódio “ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada” por um afeto contrário. Assim, “ainda que com flutuação do ânimo”, nossos pensamentos e imagens serão ordenados, “para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria”. Note-se que, mesmo aquele que consegue ao fim e ao cabo dirigir suas ações pela razão, ele o faz não sempre, mas “na maior parte do tempo” — ou seja, seu terreno é inteiramente o da vida afetiva. Em quarto e último lugar, esse proceder consiste em um empenho [*studeo*] em moderar os afetos e apetites “só pelo amor da Liberdade”²⁸.

Desse quarto ponto, e à luz dos demais, podemos extrair uma lição fundamental sobre a atividade da liberdade em Espinosa: *porque imaginamos uma liberdade total e ela é causa em nós de alegria, de que somos cômicos, somos movidos a buscá-la; e, não obstante não atinjamos nosso objetivo (imaginário), essa busca é, ela própria, o objetivo perseguido (conceitual/intelectual)*. Em outras palavras, no esforço por alcançar a liberdade da mente, e só nele, reside a liberdade possível. Nesses termos, podemos dizer que, em Espinosa, a liberdade é uma aptidão²⁹.

Como se vê, tais apontamentos a partir da *Ética* são fundamentais para a devida e justa caracterização da sabedoria em Espinosa. Todavia, aquele que a nosso juízo

²⁸ Nesse contexto, o verbo *studeo* designa um direcionamento do *conatus*, sendo por isso dele correlato.

²⁹ É o que sugere, por exemplo, o emprego do verbo *fero* (“suportar”, “resistir”) no Capítulo 32 do Apêndice do Livro IV: “Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas; e, assim, não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós. No entanto, suportaremos com igual ânimo [*aequo animus feremus*] as coisas que nos ocorrerem contra o que postula a regra da nossa utilidade se estivermos cômicos de que cumprimos nossa função, de que a potência que temos não pôde estender-se até o ponto de podermos evitá-las, e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos” (*Ibid.*, IV, Ap., Cap. 32).

é o conceito-chave para o encaminhamento da questão foi empregado por Espinosa apenas uma vez; não na *Ética*, mas no *Tratado Teológico-Político*³⁰. Na sequência da passagem antes citada em que distingue entre o pio, o ímpio e aquele que, apesar de ignorar as narrativas históricas, segue a verdadeira vida, dirá Espinosa que, assim como este possui inteiramente a beatitude, da mesma maneira de nada vale ler as narrativas da Escritura e nelas depositar uma fé incondicional sem atender à doutrina que a mesma Escritura tenta por esse meio ensinar, ou seja, sem observar a verdadeira regra de vida. Nesse momento, Espinosa afirma que estes não procuram “emendar a sua vida [*vitam emendaverit*]” (TTP, V, p. 92).

Em sintonia com o que até agora dissemos, em particular com a quarta conclusão que tiramos do Escólio da proposição V, P 10, e à luz dessa passagem, podemos dizer que, se Espinosa fez como que um desvio no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto* para ali introduzir as regras de vida, é porque *a emenda do intelecto não é senão figura da emenda da vida*. É essa última, e não aquela, que é virtualmente universal *do ponto de vista prático*: ao vulgo também é dada a possibilidade de seguir a verdadeira regra de vida³¹.

Tal é, para nós, o ponto central. No entanto, todas as considerações até aqui feitas sobre a regra de vida tomam-na em sua dimensão *ex proprio decreto*, ou seja, como lei divina. Resta examinar a outra dimensão da regra de vida, associada à lei humana, o que faremos aqui apenas brevemente³². Trata-se de uma dimensão social e, em última instância, política.

A proposição IV, P 37 afirma que “o bem que cada um que segue a virtude apeetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver”. Em seu segundo Escólio, Espinosa explica a gênese da sociedade:

³⁰ Até o presente momento, não localizamos, nem entre os principais comentadores de Espinosa, nem entre os comentários a que tivemos acesso dedicados especificamente ao *Tratado Teológico-Político*, sequer menção ao conceito em questão. Cf. Bagley, 2008; Chauí, 2000, 2003, 2011, 2016; Deleuze, 1968, 2002; James, 2012; Mathéron, 1988, 2011; Melamed, Rosenthal, 2010; Moreau, 1994, 2003; Negri, 1993, 2002, 2016.

³¹ Vale aqui acrescentar: “[...] nele [Jeremias] se afirma que Deus se arrepende da sentença proferida contra ou a favor dos homens quando estes desejam mudar os seus costumes e a sua maneira de viver [*modum vivendi*]. Em contrapartida, não há nada que Paulo ensine mais abertamente que a ideia de que os homens não possuem nenhum domínio sobre as tentações da carne a não ser por uma especial vocação e graça de Deus” (*Ibid.*, II, p. 47). Sobre a vocação ou graça de Deus, atentar para o que é dito no capítulo XIV: “Finalmente, Deus perdoa os pecados aos que se arrependem: de fato, como não há ninguém que não peque, se não se admitisse que era assim, todos desesperariam da salvação e não teriam nenhum motivo para acreditar na misericórdia divina. Mas aquele que acredita firmemente que Deus, pela misericórdia e graça com que rege todas as coisas, perdoa os pecados dos homens, e que por esse motivo se inflama ainda mais de amor para com Deus, esse conhece verdadeiramente Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele” (*Ibid.*, XIV, p. 220). Cf. também *Ibid.*, III, p. 52.

³² Esse ponto foi examinado por nós em outro trabalho, já submetido à publicação.

Mas de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), inconstantes e variáveis (pela prop. 33 desta parte), possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros, é patente pela proposição 7 desta parte e pela proposição 39 da parte III. A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É portanto por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida [*communem vivendi rationem*], de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos (pelo esc. da prop. 17 desta parte), mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada *Civitas*, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos (E, IV, P 37, Esc. 2).

O que dessa passagem interessa aqui notar é que o poder da sociedade para prescrever uma “regra comum de vida” não advém de uma transferência de poder, mas do que podemos denominar como o *conatus* comum: pelo esforço de perseverar na existência, cada um abstém-se de causar dano aos demais por temor de um dano maior. Por isso mesmo, quem prescreve não é alguém para quem o poder for transferido, mas a sociedade.

Por sua vez, o *Tratado Político* estabelece a principal diferença entre o estado civil e o estado de natureza: naquele, “todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida [*vivendi ratio*]”. Espinosa ainda argumenta que, no estado civil, “quem decide acatar tudo o que a *Civitas* manda, seja porque teme a potência desta ou porque ama a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho [*ex suo ingenio*], à sua segurança e ao seu interesse [*utilitati*]” (TP, III, 13)³³.

Levando-se em conta essas duas passagens, parece que a metáfora da rédea empregada no *Tratado Teológico-Político*, para além de seu contorno retórico, não permite concluir que a lei humana escraviza. Primeiro, porque a regra comum de vida, na gênese da sociedade, não é prescrita para um transcendente a quem foi transferido o poder, mas por cada um e por todos. Segundo, porque aquele que segue a lei, desde que esta não se torne odiosa e não produza o afeto de indignação, atende ao seu interesse.

Dito isso, temos agora elementos suficientes para sustentar por que e em que sentido a *ratio vivendi* é o conceito do qual o sábio é imagem. Ela é o viver sob a

³³ Tanto para um homem como para uma civitas, a melhor regra de vida é aquela que é prescrita pela razão (*Ibid.*, V, 1). Em outras passagens do *Tratado Político*, Espinosa empregará os termos “vida em concórdia” (*Ibid.*, V, 2) e “cultivo da vida” (*Ibid.*, V, 6) para se referir ao melhor *imperium*.

conduta da razão *na prática*. Por ela o homem age da melhor maneira *não por livre-arbítrio nem por ter alçado à liberdade da mente*, nem por ter tido o intelecto emendado — até porque *aquele cuja mente foi curada não precisa de nenhuma regra de vida*³⁴ —, mas por ser *levado a agir da melhor maneira*, seja porque, ao buscar a liberdade ética ou a cura do intelecto, ele supõe como boas certas regras de vida³⁵, seja por ser contido segundo determinadas regras de vida³⁶. Não é marginal o fato de, ao introduzir o desvio de que falamos no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa o abre com a expressão “porque é necessário viver” (TIE, 17). O *conatus*, da perspectiva individual, e o *conatus* comum, da perspectiva da sociedade, são *razões suficientes para* a adoção, nos planos individual e social, de regras de vida.

Dessa maneira, e como conclusão, o “verdadeiro sábio”, para usar a terminologia de Espinosa, é menos aquele que *frui*, como um asceta, do que aquele que *usufrui*³⁷. Por sua vez, a chamada “beatitude”, ou “felicidade”, ou “salvação”, ou “sabedoria”, ou “tranquilidade do ânimo” e outros nomes que se dá para o mesmo, pois ao fim e ao cabo todos esses nomes remetem ao mesmo, podem ser alcançadas não só filosoficamente, segundo os passos da *Ética*, mas também pela piedade³⁸. Em um caso e no outro, é *igualmente* através de uma regra de vida ou do esforço por *emendar a vida* que se chega à “verdadeira vida”³⁹.

Tal ordem de questões não é de menor importância para a política e a história — razão pela qual quisemos dedicar algumas linhas, ainda que brevemente, à regra comum de vida. Ao debruçar-se sobre esse domínio, nosso autor recusa a imagem tradicional da política como campo da obediência, o que requererá afastar não ape-

³⁴ Segundo o TIE, se “regra de vida” supõe o *esforço* por “colocar o intelecto no caminho reto” — sendo, dessa forma, um *conatus* da mente —, ela só se faz necessária porque o intelecto não foi ainda curado.

³⁵ TIE, 17.

³⁶ “Ou que Moisés lhes tenha ensinado mais do que uma norma de vida, não na qualidade de filósofo, de maneira que fossem de livre vontade coagidos a praticar o bem” (TTP, II, p. 45); “A fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que levem o ânimo à obediência mesmo que em muitos deles não haja uma sombra de verdade: o que é preciso é que aquele que os abraça ignore que eles são falsos, pois caso contrário tornar-se-ia forçosamente insubmisso” (*Ibid.*, XIV, p. 218).

³⁷ Tales de Mileto não é descrito como aquele que *frui* da beatitude de maneira contínua e irreversível, mas como aquele que *usufrui* das riquezas com *moderatio* (Ep. 44). Para uma leitura contrária à nossa, cf. Balibar, 1990, p. 11.

³⁸ “Deus não exige aos homens, através dos profetas, que conheçam dele outra coisa que não seja a sua divina justiça e caridade, quer dizer, aqueles atributos que os homens podem imitar mediante uma certa regra de vida. [...] quem tem a virtude da caridade possui realmente Deus e o conhece” (TTP, XIII, p. 211); “Deus é o único modelo da verdadeira vida” (*Ibid.*, XIII, p. 212); “Existe um Deus, isto é, um ser supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da verdadeira vida [...]. Deus, isto é, esse modelo de verdadeira vida” (*Ibid.*, XIV, p. 219); “O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo. [...] Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, obtêm a salvação” (*Ibid.*, XIV, p. 22).

³⁹ Para uma leitura contrária à nossa, cf. Paula, 2009.

nas a imagem hobbesiana do “súdito obediente” (Hobbes, 1999, p. 78) , mas também as figuras do “sábio ordenador”, a quem compete “ordenar e julgar” [*ordinare et iudicare*] (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, I, 6), bem como do “sábio surdo-mudo” [*chaham harashim*] (Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I, XXXIV), que detém o domínio das formas de regime político.

Referências bibliográficas

- Balgley, P. (2008). *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-politicus*. Supplements to The Journal of Jewish thought and philosophy v. 6. Koninklijke Brill NV: Leiden.
- Balibar, E. (1990). “Ultimi Barbarorum - Espinoza: o temor das massas”. Tradução de B. P. Neto. *Discurso*, n. 18, pp. 7-35.
- Chauí, M. (2000). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa (Vol. 1 - Imanência)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa (Vol. 2 - Liberdade)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Espinosa, B. (2012). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas E. Â. da Rocha Fragozo; L. C. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Espinosa, B. (2012). “Carta nº 44”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 20. Tradução, introdução e notas de A. David, pp. 178-181.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Espinosa, B. (2015). *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de H. Santiago, L. C. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- Espinosa, B. (2015). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
- Espinosa, B. (2009). *Tratado Político*. Tradução de D. P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- Espinosa, B. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução de D. P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- Espinosa, B. (2012). *Traité théologico-politique*. Tradução de J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris: Presses Universitaires de France.

- Espinosa, B. (1972). *Spinoza Opera*. Tradução de Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: C. Winter.
- Hobbes, T. (1999) *Leviatã*. Tradução de J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultura.
- James, S. (2012). *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*. New York: Oxford University Press.
- James, S. (2003). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mainônides, M. (1998). *Guía de Perplejos*. D. G. Mazeo (ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Mathéron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions.
- Mathéron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions du Minuit, Nouvelle Édition.
- Melamed, Y. Y., Rosenthal, M. A. (2010). *Spinoza's 'theological-political treatise': a critical guide*. New York: Cambridge University Press.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moreau, P.-F. (2003). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Negri, A. (1993). *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Negri, A. (2002). *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A.
- Negri, A. (2016). *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Paula, M. F. (2009). *Alegria e Felicidade. A experiência do processo libertador em Espinosa*. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.
- De Aquino, T. (1952). *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*. Tradução de Fathers of the English Dominican Province. Chicago: London: Toronto: William Benton, Publisher. Encyclopaedia Britannica Inc. (Great Books of the Western World, 19-20).
- De Aquino, T. *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Disponível em <<http://www.corpusthomicum.org>>.

Sobre interpretação e o destino da ontologia em Nietzsche¹

On interpretation
and the Fate of Ontology in Nietzsche

Francisco Prata Gaspar

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

O artigo pretende discutir o sentido da ciência filosófica chamada “ontologia”, a doutrina do ente nele mesmo, a partir da crítica histórico-filosófica de Nietzsche à noção de verdade: na medida em que a “vontade de verdade” coloca a si mesma em questão e se pergunta pelo valor da verdade, não é só a “morte de Deus” e da moralidade cristã que finalmente têm lugar, a ideia mesma de uma doutrina do Ser cai por terra, entrando em seu lugar o conceito de “interpretação”. Segundo essa leitura, a filosofia de Nietzsche é a um só tempo destino histórico e conceituação crítica desse destino. O artigo indica que se há uma tese ontológica na filosofia de Nietzsche — o mundo em si seria vontade de poder —, o sentido de “ontologia” aqui não é e não pode ser mais o sentido utilizado pela tradição metafísica.

ABSTRACT

The article intends to discuss the meaning of the philosophical science called “ontology”, the doctrine of the being in itself, based on Nietzsche’s historical-philosophical critique of the notion of truth: insofar as the “will to truth” puts itself in question and asks for the value of truth, it is not only the “death of God” and its Christian morality that finally take place, the very idea of a doctrine of Being also dies and is replaced for the concept of “interpretation”. Accordingly, Nietzsche’s philosophy is both a historical destiny and a critical conceptualization of that destiny. The article indicates that if there is an ontological thesis in Nietzsche’s philosophy — the world itself would be the will to power —, the meaning of this “ontology” is not and cannot be the meaning used by the metaphysical tradition.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Ontologia; Morte de Deus; Vontade de verdade; Interpretação.

KEY WORDS

Nietzsche; Ontology; Death of God; Will to Truth; Interpretation.

¹ Este artigo é uma versão ligeiramente ampliada de uma comunicação feita no I Congresso Internacional Nietzsche-Foucault, realizado em maio de 2019, na UFSCar, que se beneficiou da discussão e particularmente dos comentários da Profa. Carolina Noto feitos na ocasião — a ela agradeço por isso. Ele é bastante devedor dos trabalhos de Nasser (2008) e Fonseca (2007).

Eu tive de suprimir o saber para dar lugar à fé.
Kant

Na disputa em torno do caráter e do estatuto da afirmação nietzschiana do mundo como “vir a ser” e como “vontade de poder” — a saber, se ela possuiria um caráter hermenêutico de ser apenas mais uma interpretação, uma “caixa de ferramentas” a ser utilizada pelo filósofo para promoção da vida, ou se, ao contrário, tal afirmação teria uma vinculação ontológica, o mundo em seu caráter inteligível seria vontade de poder e o seu vir a ser decorreria de um tempo objetivo, que escoaria para além de toda representação —, nessa disputa parece que os partidos em contenda não só estão longe de encontrarem um ponto de convergência, bem como a posição de cada um dos lados se firma pela desconsideração dos textos que dão sustento ao outro². De um lado, dá-se ênfase aos textos de Nietzsche com coloração mais realista e deixa-se de lado aqueles em que ele diz que o mundo como vontade de poder é “apenas interpretação” (Nietzsche, 2016, p. 27 – KSA 5.37), “*minha proposição*”³ (*Ibid.*, p. 40 – KSA 5.55). Do outro lado se passa o oposto: os textos que defendem o caráter hermenêutico da posição filosófica põem na sombra os textos realistas da posição filosófica. E no *corpus* nietzschiano parece haver material para sustentar as duas posições. Não é, todavia, pretensão deste texto resolver essa polêmica, nem mesmo tomar qualquer partido no interior dela. O caminho é mais modesto: trata-se de mostrar como a própria discussão em torno dessas posições só é possível sobre um terreno preparado pela própria filosofia de Nietzsche, descrito por ele, não obstante, não como uma “posição” sua, mas como um destino histórico ou, se quisermos, como fruto de um acontecimento histórico de múltiplas consequências, cuja detecção e descrição coube ao olhar penetrante do filósofo perceber. Estamos falando, pois, da morte de Deus. Com ela, a própria noção de verdade que percorreu como um fio vermelho a história do pensamento ocidental, junto com a ciência que lhe dava sustentáculo, qual seja, a ontologia, foram postas em questão. Assim, antes mesmo de se falar em “mera interpretação” ou “tese ontológica” a respeito da afirmação do mundo como vir a ser e vontade de poder, sugere-se aqui que devemos situar historicamente o sentido desses termos, sobretudo porque é a própria filosofia de Nietzsche que nos oferece os subsídios para tanto.

² Entre os defensores da tese realista do mundo como vontade de poder, podemos citar os trabalhos de Marton (2010), Mattioli (2011), Nasser (2015) e evidentemente Heidegger (2008); do outro lado da contenda, vale mencionar as leituras de Lebrun (1983) e Moura (2005, particularmente seu capítulo 8).

³ Tradução modificada.

A resposta de Nietzsche à pergunta acerca daquilo que teria vencido o Deus cristão, sendo responsável pela sua morte, pode parecer, de início, paradoxal. Diz ele: foi a própria moralidade cristã que propiciou a ruína do cristianismo. O paradoxo se desfaz, todavia, quando Nietzsche atribui a essa moralidade uma exigência incondicional de veracidade: a de não querer iludir em hipótese nenhuma, mas de sempre querer a verdade, a verdade a qualquer custo (*Id.*, 2001, §357 - KSA 3.576). Foi essa vontade de verdade que, continua Nietzsche, entendida de modo sempre mais rigoroso acabou por solapar a sua própria base metafísico-dogmática, tomando como falsa e mentirosa toda crença em uma ordem racional do mundo, em um sentido da história, toda crença, enfim, no velho Deus⁴. Essa “auto-supressão” da moralidade cristã é descrita por Nietzsche, em seus últimos suspiros, em dois momentos. Em um primeiro momento submete o cristianismo enquanto *dogma* ao crivo da vontade de verdade. Na filosofia, esse capítulo é expresso pela filosofia de Schopenhauer, “o primeiro ateu confesso e inabalável” (*Ibid.*, p 255 — KSA 5.410), justamente na medida em que sua metafísica da vontade expulsa da vida todo sentido transcendente, toda teleologia especulativa, sancionada ao fim e ao cabo pelo Deus cristão, garantidora, por sua vez, do sentido da existência; com sua metafísica da vontade surge um “novo” problema, o problema da existência — “então a existência tem algum sentido?” A resposta do “ateu” Schopenhauer a essa pergunta, não obstante, mostra o quanto do Deus cristão ainda estava vivo em sua filosofia: o sentido da existência é dado pela moral da compaixão, ou melhor, pela “perspectiva moral cristão-ascética”, de modo que a vontade de verdade ainda não fora até o fim. Restava algo ainda não criticado, e o cristianismo entrava pelas portas do fundo nessa metafísica da vontade, ou seja, enquanto moral, mesmo que enquanto dogma tenha sido questionado. Daí as palavras de Nietzsche no §186 de *Para além de bem e mal* de que Schopenhauer, decerto, era um “pessimista, um negador de Deus e do mundo”, mas “que se detém diante da moral” (*Id.*, 2016, p. 75 - KSA 5.107).

O segundo e derradeiro capítulo dessa “autosupressão” da moralidade cristã se escreve exatamente quando ela é criticada não mais só como dogma, mas além disso enquanto *moral*. Isso ocorre quando a vontade de verdade se coloca em questão em questão, perguntando-se qual é o valor dela mesma e de toda veracidade que comandou desde o início essa moralidade: “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, nos diz Nietzsche na *Genealogia da Moral*, tira enfim sua *mais*

⁴ ”Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência <*Gewissen*> contra si” (*A gaia ciência* §357, KSA 3.600 (p. 256).

forte conclusão, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘que significa toda vontade de verdade?’” (*Id.*, 1998, p. 148 – KSA 5.410). Enquanto o Deus cristão ainda valia como dogma, a verdade — e a moral a ela ligada — não podia ser um problema; quando, porém, a exigência de verdade faz dele uma mentira e torna esse dogma não mais digno de crédito, “passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade” (*Ibid.*, p. 140 — KSA 5.401), é então quando a moralidade cristã, e não só o seu dogma, cai por terra. E aqui é a própria filosofia de Nietzsche que assume como tarefa ao mesmo tempo histórica e filosófica empreender esse segundo movimento na lenta morte de Deus, pondo em questão toda vontade de verdade. Ciente da amplitude desse processo histórico e do diagnóstico que ele sustenta com a morte de Deus, disse que chama de “o maior acontecimento recente”, o filósofo tem plena consciência de como a sua filosofia é a um só tempo compreensão e fruto desse processo histórico, crítica e destino histórico. Suas palavras aqui são inequívocas: “e aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema*? Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral”. ” (*Ibid.*, p. 148 – KSA 5.410).

De fato, essa colocação em questão da vontade de verdade implicará em um tratamento inédito do problema da verdade e do conhecimento. Até então a verdade nunca havia sido posta em questão; a polêmica sempre girava em torno de um conceito mais acertado da verdade, de como por trás das aparências seria possível e necessário desvendar seu fundamento essencial: a verdade. Primeiro, o ineditismo dessa crítica de toda vontade de verdade empreendida pela própria vontade de verdade se revela aos olhos de Nietzsche justamente porque se trata de fruto de um processo histórico, de modo que se a vontade de verdade toma consciência de si através de sua filosofia é porque esta última, *sob esse aspecto*, não é mais uma posição filosófica como as anteriores, não se situa mais no mesmo regime de debate das anteriores, não quer a verdade, mas explicita apenas os pressupostos de toda pretensão de verdade. Em segundo lugar, é também essa exposição dos pressupostos de toda pretensão de verdade que assegura seu caráter inédito, pois, afinal, traz consigo uma crítica radical ao arcabouço conceitual graças ao qual a metafísica clássica pensou fundamentar o saber e a verdade. É, pois, ao fim e ao cabo, no tratamento dessa crítica ao arcabouço conceitual que sempre sustentara a prerrogativa da verdade e a sua natureza como *adequatio*, próprios ao ocidente, que se revela o que está em jogo com a morte da moralidade cristã enquanto crítica da vontade de verdade por ela própria: é na crítica a esse arcabouço conceitual que emergem os sentidos, antes impensados, dos conceitos que balizaram o pensamento ocidental e cujo fulcro é

encontrado, afinal, na moralidade cristã. É aqui que os sentidos de “ontologia e interpretação” entram em curto-circuito.

Afinal, esse arcabouço conceitual se constituía desde Platão e Aristóteles como disciplina filosófica fundamental por apresentar a estrutura essencial do mundo — do mundo em si mesmo. Essa doutrina fundamental foi chamada por Aristóteles de “filosofia primeira” e pela escolástica tardia de “metafísica geral”, cabendo apenas à nascente *Schulphilosophie* alemã, notadamente na figura de Rudolf Göckel, batizá-la de “ontologia”. — Christian Wolff a definia remontando à definição aristotélica do livro gama da *Metafísica*: “ontologia ou filosofia primeira é a ciência do ente em geral ou do ente enquanto é ente”⁵ (Wolff, 2005, p. 18-9). Ora, essa crítica da verdade e do seu arcabouço conceitual básico realizada com e através de Nietzsche não significará novamente, de modo algum, uma crítica à ontologia em seu próprio interior, como se, por possuir um saber definitivo ou, se quisermos, mais justo, Nietzsche pretendesse apresentar uma nova ontologia, mais verdadeira que todas as anteriores e que, por isso, as corrigiria; a crítica de Nietzsche à verdade e ao saber faz com que ele se retire do registro discursivo tradicional da metafísica dogmática e, por conseguinte, da metafísica geral, e cuja consequência mais imediata será justamente o óbito da filosofia primeira ou da ontologia enquanto disciplina filosófica e de seus conceitos nucleares de aparência e verdade: doravante não haverá mais doutrina do ser, entra em seu lugar o conceito de interpretação.

Lógica e ontologia, retórica e interpretação.

Nosso ponto de partida será uma passagem anotada por Nietzsche no outono de 1887; a partir dela tentemos extrair os remanejamentos conceituais no interior da filosofia primeira que estão em operação com a crítica da verdade. Ali lemos:

suponhamos que não houvesse nenhum A idêntico a si mesmo, tal como toda proposição da lógica o pressupõe, que o A já fosse uma *Aparência*, então, a lógica teria como pressuposto um mundo meramente *aparente*. [...] A ‘coisa’ — eis o verdadeiro substrato para o A: *nossa crença nas coisas* é o pressuposto para a crença na lógica”. (FP 9 [97], 1887, KSA 12.390).

⁵ Poderíamos ter também apresentado a definição de “ontologia” dada por outro autor da *Schulphilosophie* alemã, como Baumgarten, a qual, de resto, possui o mesmo sentido geral que a de Wolff: “a ontologia (ontologia, metafísica, metafísica universal, arquitetônica, filosofia primeira) é a ciência dos predicados os mais universais e mais abstratos da coisa” (Baumgarten, 2004, p. 7). O que nos importa aqui é indicar como na definição da chamada “ontologia” se reproduz a definição daquilo que Aristóteles chamava de “filosofia primeira”, ciência filosófica fundamental.

O texto parte de uma suposição — de que às variáveis formais com as quais trabalha a lógica, esse A idêntico a si mesmo, não há nada correspondente na realidade, pois não há um algo idêntico a si mesmo, o A é uma aparência e a própria lógica lidaria com esse mundo aparente — para, ao final, conferindo realidade a essa suposição, explicar a origem dessa *aparência*: a mesma variável formal, A, já é uma construção ulterior do conceito de “coisa”, é a coisa que dá o fundamento para a formulação de uma variável formal que é idêntica a si mesma, na medida em que é ela que fornece esse algo igual a si mesmo, de modo que, em última instância, toda a lógica e seu mundo aparente teriam sua base de funcionamento nessa crença nas coisas — daí a fórmula: “a crença nas coisas é o pressuposto para a crença na lógica”. Portanto, não é demais enfatizar que a disciplina filosófica chamada lógica, responsável pela consideração da forma essencial de todo logos apofântico — do discurso que pretende representar a essência do ser — só pode tirar sua validade de uma crença nas coisas. Será, pois, esta fórmula — “a crença nas coisas é o pressuposto para a crença na lógica” — que nos interessará aqui: pode parecer uma fórmula simples e quicá trivial; não obstante, é a partir da sua compreensão que poderemos delinear a reviravolta filosófica que Nietzsche está configurando com essa crítica da vontade de verdade por ela mesma.

Uma fórmula simples e trivial, dizíamos, porque, em um primeiro momento, ela parece não expressar nenhuma novidade. Ao dizer que a coisa é o pressuposto da lógica, Nietzsche estaria aqui se filiando à tradicional acepção filosófica que remonta a Aristóteles de que à doutrina do discurso enunciativo deve corresponder uma base ontológica que lhe seja isomórfica, que comungue da mesma estrutura essencial e, por isso, seja seu pressuposto⁶. Sem essa base ontológica isomórfica ao logos, que exprime a estrutura essencial do ente (do ente nele mesmo), não teria lugar uma possível correspondência do discurso enunciativo com o mundo, não seria possível mensurar a sua verdade: se ele se adequa ao mundo ou não, e portanto, se ele próprio tem um sentido, antes mesmo de ser verdadeiro ou falso. Em sua preleção chamada justamente “A pergunta pela coisa”, Heidegger exprime bem essa necessidade de isomorfia da base ontológica do mundo com o logos, dada a natureza da verdade como adequação: “se a verdade é conformação <Richtigkeit>, conformar-se a... <sich richten nach>, então isso tem evidentemente de valer primeiramente para a definição essencial da verdade: ela tem de se adequar à essência da coisa (da coisidade). É necessário, a partir da essência da verdade como adequação, que se espelhe na estrutura da verdade a estrutura da coisa”. (Heidegger, 1975, p. 27). Com efeito,

⁶ Como já deve ter ficado claro a partir do que veio anteriormente, a referência incontornável desses apontamentos é “A essência da proposição e a essência do mundo”, de Luiz Henrique Lopes dos Santos, 2001.

à essência do discurso enunciativo como combinação de sujeito e predicado, em que este é atribuído ou recusado ao sujeito, o mundo se estruturará, por conseguinte, — para utilizarmos o termo de Aristóteles — em *tóde ti*, cuja tradução mais comum é “isto”, mas que também poderia muito bem ser vertido por: “algo determinado” ou “coisa”⁷ e, aliás, coisa determinada, que é portadora, de um lado, de determinações essenciais, que fazem dela o que ela é, e de determinações acidentais, que exprimem sempre a sua alteração de estado. E como sabemos, as coisas, *tóde ti*, recebem sua conceituação ontológica através da categoria de substância, com seus conceitos de matéria, forma, acidente, potência e ato. É ela, a *oúsia*, que define a estrutura mais elementar do ser, a sua estrutura essencial: tudo que se diz de um ser se diz sob a forma de uma substância idêntica a si mesma à qual são atribuídos predicados, e sem esse suporte dos predicados, não seria possível nenhuma predicação, nenhum pensamento de uma coisa com tais e tais características, nenhum enunciado sobre o ser, enfim. Por isso, a *oúsia* é o correlato ontológico daquilo que se encontra no enunciado, de modo que a filosofia primeira ou ontologia, enquanto doutrina do ser enquanto ser, tratará especialmente da categoria de substância, expressão categorial do conceito de coisa. Neste ponto, não custa lembrar as palavras de Aristóteles quando conjuga, justamente, filosofia primeira e substância: “o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’”. (Aristóteles, *Metafísica*, 1028b2-5).

Nesses termos, a afirmação de Nietzsche de que a coisa é o pressuposto para a crença na lógica parece dar continuidade à tradição metafísica remontando a Aristóteles que vinculava a essência do discurso enunciativo à essência do mundo, particularmente, aos conceitos de coisa e de substância. A crença na lógica, com efeito, tem como pressuposto aquilo que é estabelecido pela filosofia primeira enquanto doutrina do ser (ontologia). E no entanto, a fórmula nietzschiana traz um pequeno adendo que subverte por completo todo esse esquema básico da tradição. Nietzsche não afirma: as coisas são o pressuposto para a lógica, mas diz: a “crença” nas coisas constitui esse pressuposto. É aqui, nesse complemento à coisa, a saber, de que ela é objeto de crença, onde se encontra o segredo da morte da ontologia, tal como cometida e anunciada por Nietzsche.

A “crença” é, em nosso entender, um conceito de valor técnico na filosofia nietzschiana. Ela é um operador importante na economia de seu pensamento, na medida em que ela é, para Nietzsche, o modo de assentimento por excelência de toda

⁷ Sobre o sentido e significação do termo *tóde ti* em Aristóteles, ver o curto mas esclarecedor artigo de J. A. Smith, “TODE TI em Aristóteles” (Smith, 2009).

representação que possamos ter, seja das coisas, do mundo, seja de nós mesmos, seja no registro cotidiano seja no científico⁸. E isso não é isento de consequências, porquanto o filósofo estaria recusando todo e qualquer assentimento cujo fundamento seria dado pelo objeto, sua existência e suas determinações objetivas, para circunscrever todo domínio da vida e de suas representações a um assentimento de fundamento meramente subjetivo. Tal recondução de todo assentimento à mera crença e, por conseguinte, de negação de qualquer tipo de assentimento que, como a certeza apodítica, está fundada na determinação do objeto, se expressa no *corpus nietzschiano*, por exemplo, na reformulação que ele faz da famosa pergunta kantiana acerca da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, juízos de assentimento fundado no conhecimento do objeto: “é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos sintéticos a priori?’, por uma outra pergunta: ‘por que é necessária a crença em tais juízos?’” (Nietzsche, 2016, p. 17 – KSA 5.25).

O que entender, então, dessa noção de crença e particularmente de “crença na coisa”? Para responder a essa pergunta, limitemos em um primeiro momento nosso escopo a uma pergunta mais simples. Perguntemo-nos: o que é a coisa, para Nietzsche? A resposta a essa pergunta se inicia pela recusa de qualquer existência da coisa independentemente de nós. Em um fragmento póstumo também do outono de 1887, Nietzsche anota: “A coisidade é apenas por nós criada”. (FP 9 [106], 1887, KSA 12.396.) O que nos aparece como dado, como estando aí, existindo independentemente de nossa intervenção, é na verdade, fruto de uma produção nossa: a coisa não existe em si, mas é criada por nós. Segundo Nietzsche, essa criação tem sua origem na estabilização e fixação do “caos de sensações” (*Ibid.*)⁹ que originariamente nos está dado: nesse *caos* nada é reconhecível, nada é idêntico a si mesmo, e é só mediante a linguagem e a atividade de caráter poético e retórico própria a ela¹⁰, que nós,

⁸ A partir de nosso parco conhecimento da literatura de comentário, ignoramos trabalhos que analisem o conceito de crença em Nietzsche. Como defenderemos mais adiante — e novamente a partir de nossas fraquezas —, o conceito de crença pode ser compreendido a partir de um paralelo com o conceito kantiano de crença, particularmente como este é elaborado no capítulo da *Crítica da razão pura*, “Sobre opinião, saber e crença”.

⁹ Um defensor da tese realista do mundo como vontade de poder de pronto ergueria sua voz aqui dizendo que esse caos das sensações e o que normalmente o acompanha, o fluxo indefinido do vir a ser, necessariamente apontam para uma realidade exterior à interpretação, logo, uma realidade objetiva. Salvo engano, tal é a leitura de Mattioli (2013) e mesmo de Nasser (2015). Não o negamos, embora ainda haja textos de Nietzsche que matizam tal leitura. O que estamos querendo chamar a atenção é que mesmo se há aqui uma ontologia, ela não é e não pode ser no mesmo sentido da tradição metafísica que vigorou até então.

¹⁰ Nietzsche concebe a linguagem como essencialmente retórica, ou seja, como produto das figuras de linguagem que desde o princípio atuam inconscientemente na construção tanto semântica quanto sintática de uma língua, figuras que a retórica procura sistematizar como tropos de uso consciente e intencional. Esse caráter essencialmente retórico e poético da linguagem já está presente desde o início dos trabalhos de Nietzsche, como em seu “Curso de retórica” (proferido entre 1872 e 1873) e em seu póstumo de 1873 “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, e se mantém no decorrer de sua obra madura, como tentaremos deixar claro a seguir, por exemplo, com a análise do § 5 do capítulo 3 do *Crepúsculo dos ídolos*, no qual ele remete a criação do conceito de Ser a “transposições” e deduz a razão a partir da linguagem. Essa atividade criadora (poética e

ou a vida se quisermos, igualamos o desigual, conformamos o confuso e ajustamos um mundo para nós — “um mundo de casos idênticos”. “Criamos, com isso, um mundo que é calculável, simplificado e inteligível para nós”. (*FP* 9 [144], 1887, KSA 12.418) Comentando aquilo que é próprio psicologicamente à nossa perspectiva humana, a saber, que ela é determinada pela nossa carência de comunicação, Nietzsche assegura que para que algo seja comunicado, é preciso que ele seja percebido como “ajustado” <*zurechtgemacht*>, como “novamente reconhecível”, do contrário não haveria *coisa* sobre a qual pudéssemos enunciar algo. Nietzsche explicita o que seria esse “ajustamento”:

o material dos sentidos é ajustado pelo entendimento, reduzido a traços principais, tornado semelhante, subsumido sob algo familiar. Portanto: a indistinção e o caos da impressão dos sentidos são como que logicizados <logisiert>. [...] a ‘realidade’ encontra-se no constante retorno de *coisas* iguais, familiares, aparentadas, no seu *caráter logicizado*, na crença de que aqui podemos contar, calcular. (*FP* 9 [106], 1887, KSA 12.395)

Coisas, isto é, coisas iguais, que permanecem idênticas a si, só surgem, portanto, mediante essa *logicização* do caos, porque fora dela não há ordem alguma, não há coisa idêntica alguma, não há substância alguma, mas tão somente confusão, fluxo indefinido e indistinto. E é uma *logicização* justamente porque o que é introduzido no caos, a fim de instaurar uma ordem e a possibilidade de formulação de coisas e casos idênticos, é justamente o esquema que depois será formulado de modo consciente na lógica como a forma essencial do discurso apofântico. Em outro póstumo da mesma época, Nietzsche escreve:

Nosso constrangimento subjetivo de crer na lógica exprime apenas que muito antes de a lógica nos vir à consciência, não fizemos nada mais do que *introduzir seus postulados no acontecer*: agora os encontramos no acontecer — e não podia ser de outra maneira — e pensamos então que esse constrangimento garante algo sobre a “verdade”. Somos nós que criamos “a coisa”, a “coisa igual”, o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, depois de termos por muito tempo empreendido o tornar igual, o tornar grosseiro e

retórica) da vida nós reconduzimos aqui àquilo que Nietzsche chama no § 230 de *Para além de bem e mal* de “vontade fundamental do espírito”: “a força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento do ‘mundo exterior’” (Nietzsche, 2016, p. 122 - KSA 5.165). É bem estabelecido entre os comentaristas que essa concepção nietzschiana da linguagem como produto de um uso retórico inconsciente advém da influência da obra de Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, da qual, aliás, Nietzsche extrai alguns trechos para seu curso de retórica e para o ensaio sobre verdade e mentira no sentido extramoral. Sobre a influência de Gerber sobre Nietzsche, ver o artigo de Meijers, “Gustav Gerber und Nietzsche” (1988).

simples. O mundo nos aparece como lógico, porque nós antes o logicizamos”.
(*FP* 9 [144], 1887, KSA 12.418)

Ora, não à toa, o mecanismo pelo qual o mundo será logicizado por essa atividade criadora e poética, que ajusta, falsifica, manipula, desconsidera diferenças, será justamente o mecanismo de projeção no mundo da *categoria da substância*, aquela mesma categoria fundamental da ontologia. Em um texto famoso do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche atribui o artigo definido neutro <das> a essa atividade criadora — portanto, anterior a qualquer denominação do eu — e descreve o mecanismo de ordenação do mundo, de admissão do ente, tal como depois a filosofia primeira ou ontologia tomará como seu objeto de consideração:

isso vê por toda parte agente e ato <*Täter und Tun*>: isso crê na vontade como causa em geral; isso acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença no eu-substância sobre todas as coisas — apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido sub-repticiamente; apenas da concepção ‘eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’. (Nietzsche, 2017, p. 22-23¹¹ — KSA 6.77)

Nesse processo de gênese do ente, portanto, primeiro a linguagem separa agente e efeito e atribui a todo efeito um autor, uma causa, o que já é segundo Nietzsche uma mitologia¹², porque no fluxo caótico e indefinido tudo é ação e essa separação já é antropomorfismo — “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (*Id.*, 1998, p. 36 — KSA 5.279).; depois, a linguagem projeta sobre o mundo esse eu que tem uma vontade, que é causa, age e tem o princípio da ação em si mesmo, e cria para si um mundo de coisas que detêm em si seu princípio de ação, que são a causa de sua atividade, tornando-os, por consequência, agentes. Daí a afirmação contida em outro fragmento do outono de 1887: “nós inventamos a coisidade conforme o modelo do sujeito, introduzindo-o interpretativamente no caos das sensações <*in den Sensationen-Wirrwarr hineininterpretiert*>” *FP* 9 [91], 1887, KSA 12.383). Conforme o modelo do sujeito, que, todavia, também não é algo dado, mas “algo acrescentado poeticamente” <*etwas Hinzu-Erdichtetes*>, que, por consequência, não deixa de ser fruto de uma falsificação, uma ficção lógica que a própria linguagem cria para levar a cabo essa logicização do mundo e de si. Nessa medida, o conceito de eu já é para Nietzsche uma construção do pensamento, algo portanto constituído, “ele não é nada que

¹¹ Tradução modificada.

¹² Cf. *FP* 2 [84] 1885/ 1886, KSA 12.103.

atua, mas é apenas uma ficção” (*Ibid.*), “uma ficção reguladora, com o auxílio da qual é introduzida, criada no mundo do vir a ser uma espécie de constância, logo, de cognoscibilidade. [...] Quão habitual e imprescindível possa ser agora essa ficção, isso não prova nada contra seu caráter ficcional <Erdichtetheit>: algo pode ser uma condição da vida e, não obstante, ser *falso*”. (*FP* 35 [35], KSA II.526)

É dessa maneira, então, que surge o conceito de “coisa”, conceito fundamental de toda filosofia primeira ao delinear o que seria o ente enquanto ente. A coisa, segundo Nietzsche, é uma criação da vida e da linguagem, que se realiza graças a uma atividade criadora que introduz no fluxo caótico das sensações uma ordem ao projetar nele a categoria de eu-substância, que, por sua vez, não passa de uma ficção dessa própria atividade criadora. De um ponto de vista mais geral, se a coisa, que é pressuposto ontológico da lógica, já é ela própria somente mero produto de uma atividade criadora, que justamente constrói o algo determinado igual a si mesmo no caos das sensações, então, toda a lógica e todo exercício do discurso apofântico só podem funcionar sob a pressuposição dessa atividade produtora do mundo ficcional.

O juízo não cria o fato de que pareça existir um caso idêntico. Antes, ele acredita perceber um tal; ele trabalha sob a pressuposição de que há em geral casos idênticos. Como se chama essa função que tem de ser bem mais velha, que, trabalhando desde o início, iguala casos em si desiguais e os simplifica? [...]. Não poderia haver nenhum juízo sem antes que, no interior das sensações, se exercesse uma espécie de igualação. [...] Antes de se julgar, já deve ter sido ocorrido o processo de assimilação: portanto, encontra-se aqui previamente uma atividade intelectual, que não aparece à consciência (*FP* 40 [15], 1885, KSA II.634-5).

Assim, anteriormente ao exercício daquilo que os lógicos chamam de bipolaridade, da possibilidade de enunciar um fato verdadeira ou falsamente, conforme se adequa ou não a ele, é necessário o exercício dessa atividade criadora que precisamente ao instituir a coisa torna possível que ela seja objeto de um discurso sobre ela. Essa atividade seria, portanto, anterior ao exercício do juízo e, por conseguinte, a toda consciência. É ela que institui a base ontológica sobre a qual podemos formular conscientemente nossos enunciados, sendo, por isso, responsável pela possibilidade da significatividade de um juízo. Em outro fragmento, Nietzsche anota: “antes de se pensar, já se tem de ter criado <gedicht>; o conformar <Zurechtbilden> a casos idênticos, à *aparência* do igual, é mais originário do que o conhecer do igual”. (*FP* 10 [159], 1887, KSA 12.550). Mais que isso: é o conceito de verdade como adequação entre o intelecto e a coisa, entre a representação e o mundo, que com isso é posto fora de circulação. A ideia de que a verdade consiste na adequação do enunciado com o mundo já pressupõe a própria constituição do mundo, que, como vimos, é

justamente obra dessa atividade. A ontologia clássica não só não toma consciência desse processo mais elementar e inconsciente — no sentido de anterior à consciência — de ordenação do mundo, como também não percebe que a verdade de que fala nunca pode atingir nenhum grau de objetividade absoluta. O referente é um antropomorfismo e não há juízo apofântico, juízo que pretenda representar a realidade em sua essência.

Tal revelação de uma produtividade criadora anterior ao suposto juízo apofântico, que, nessa medida, problematiza toda concepção de uma ontologia enquanto doutrina do ente nele mesmo, não é estranha ao pensamento transcendental de Kant e, aliás, já está anunciada em sua revolução no modo de pensar, na qual, lembremos, a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (Kant, *KrV*, B XIII)¹³. Se o pressuposto de toda ciência do ente nele mesmo é de que há uma estrutura essencial do ser para além do discurso sobre ele, tal pressuposto é anunciado de modo inequívoco por Aristóteles quando, ao final do livro *épsilon* da *Metafísica*, recusa o sentido autêntico de ser ao “ser como verdadeiro”, porque este “consiste em uma afecção do entendimento” e “não indica uma realidade objetiva subsistente fora da mente” (Aristóteles, *Metafísica*, 1028a1-2), mostrando que o sentido de ser só pode ser dado pelas categorias, que afinal descrevem o ser nele mesmo, “fora do entendimento”. É essa noção de ser fora da mente que Kant põe em dúvida com a noção de “verdade transcendental”, termo cunhado para descrever a função da atividade de síntese categorial do múltiplo da intuição: os esquemas da imaginação, enquanto determinação categorial a priori do tempo puro, ordenam todo o múltiplo da sensação e, nessa medida, tornam possível a aparição de qualquer objeto para a razão, eles “logicizam” o múltiplo ao fornecer o referente para qualquer juízo ulterior sobre ele, podendo este então ser falso ou verdadeiro, conforme corresponde ou não ao objeto instituído pelos esquemas e sua “categorização” do múltiplo. Por isso, Kant dirá ao final que é a “verdade transcendental” que torna possível a “verdade empírica” (*KrV*, A146/ B185), a qual, justamente, consiste na “concordância <Übereinstimmung> de nosso conhecimento com os objetos” (*Ibid.*, A237/B296). Nisto, Kant não só critica a ideia dos antigos de um ente nele mesmo e de uma verdade absoluta, mas também critica a noção moderna de “representação” como imagem ou quadro de algo exterior a ela, pois não há nada transcendente aos esquemas da imaginação produtiva aos quais eles devem se referir para julgar sua realidade, é a própria realidade, as “coisas”, que é criada através dos esquemas. Nietzsche, portanto, está

¹³ Essa aproximação da gênese da “coisa”, segundo Nietzsche, como fixação do fluxo indefinível, com Kant já fora feita por Nasser (2008). De nossa parte, estamos interessados nas consequências para o estatuto do conceito de verdade e da filosofia primeira como ciência que podem advir dessa aproximação.

prolongando a crítica à velha ontologia que Kant já havia empreendido, mas inflendo ela em um sentido não admitido pelo chinês de Königsberg. Se assim como em Kant, há nessa crítica de toda verdade em Nietzsche uma atividade criadora que institui as coisas de que emitimos os juízos, ao contrário do que é próprio da crítica kantiana, não obstante, essa atividade produtiva não se exerce mediante regras a priori previamente fixadas, isto é, mediante as categorias puras do entendimento, mas *empiricamente*. As próprias categorias em Nietzsche já são produto da atividade criadora — da “vontade fundamental do espírito” — que, sem regra prévia, exerce-se de modo localizado no tempo e no espaço segundo as figuras retóricas de linguagem e se solidifica nas “funções gramaticais” (Nietzsche, 2016, p. 25 — KSA 5.35). de cada língua — a própria categoria de eu-substância pode ser reconduzida à metonímia¹⁴. Ora, não havendo mais categoria a priori conforme a qual todos necessariamente devem proceder na síntese do múltiplo, como é na *Crítica* kantiana, não é só a sua acepção correlata de “razão *pura*” que cai por terra, dando lugar à filologia, é também o que essa acepção traz consigo que é posto em questão tanto, digamos, do lado do sujeito quanto do lado do objeto. Assim, como não há mais razão pura enquanto sujeito do conhecimento, ela não pode ser mais objeto de uma ciência, como ainda o era no empreendimento crítico, que se, decerto, condenava a metafísica especial como ciência — porque seus objetos extrapolavam todos os limites da experiência —, ainda assegurava à metafísica geral o estatuto de ciência, na medida em que ela ainda poderia ser uma ciência das formas puras e a priori da sensibilidade e do entendimento¹⁵ — daí a famosa conversão da ontologia, enquanto “ciência das *coisas em si*”, em uma “analítica do entendimento puro”. Agora, em regime de crítica da verdade e de razão reduzida à linguagem, não é mais possível nenhuma ciência a priori e definitiva que explique o modo determinado de logicização do mundo: há diferentes modos de logicizar o mundo conforme os diferentes modos de exercício da “vontade fundamental do espírito” nos quais se solidificam suas categorias e, por conseguinte, suas funções gramaticais. Do mesmo modo, do lado da “coisa”, não há mais porque falar dela como objeto do saber: assim como os objetos da metafísica especial para Kant, para Nietzsche as próprias “coisas” não são fenômenos <*Erscheinungen*>, são meras aparências <*Schein*>, ficções.

¹⁴ Sobre essa gênese das categorias a partir dos tropos, ver Apresentação de Fonseca à sua tradução do *Curso sobre retórica*, particularmente p. 24.

¹⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX: “Essa tentativa [de mudança no modo de pensar] é bem sucedida conforme o desejado e promete o caminho seguro de uma ciência à metafísica em sua primeira parte [metafísica geral], isto é, naquela em que ela se ocupa com conceitos a priori aos quais podem ser dados na experiência objetos correspondentes”.

Notemos, portanto, que nesse regime de crítica da verdade a “coisa” nela mesma não existe, não é nada de objetivo, mas é uma ficção. “A lógica (assim como a geometria e a aritmética) só tem validade para verdades fingidas, que nós criamos <*geschaffen haben*>” (FP 9 [97], 1887, KSA 12.390-1). Se a coisa é da ordem da ficção e, portanto, da aparência — é uma aparência lógica, diz Nietzsche —, então igualmente a ela não pode corresponder nada de real e formulável para nós. “A antítese a esse mundo fenomenal, diz fragmento de 1887, *não é* ‘o mundo verdadeiro’, mas o mundo desforme e informulável do caos das sensações” (FP 9 [106], 1887, KSA 12.396). Daí que esse novo estatuto da coisa, formulado por Nietzsche como algo ficcional, que, de direito, é da ordem da aparência e à qual não corresponde nenhum objeto para além dela mesma que, portanto, nunca pode sair de si mesma para determinar a validade objetiva absoluta de sua representação, faz também cair por terra a fundamental distinção metafísica entre “aparência” e “verdade”, entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”. Novamente aqui, a comparação com Kant se faz produtiva: assim como a aparência de que fala Kant na dialética transcendental, a aparência em Nietzsche também não possui por trás nenhuma essência e, por isso, é de direito um não-saber que nunca pode se transformar em um saber por qualquer exercício racional. É uma aparência espontânea e inevitável que nunca pode ser dissipada¹⁶. O acréscimo da pena nietzschiana em relação à equação kantiana é justamente a revelação da colocação em questão da vontade de verdade: não são só os objetos da metafísica especial que devem ser etiquetados como aparência, mas todo objeto que nos aparece, toda coisa, inclusive os objetos da experiência — da metafísica geral — são também da ordem da aparência que nunca se dissipa. Nesse sentido, é a própria “lógica da verdade” que se dissolve em detrimento da “lógica da aparência”, a única que existe, de modo que o que para Kant se apresentava como “princípios de uso constitutivo da experiência” — os princípios do entendimento — não são nada mais que “princípios regulativos”, exatamente como o eram para ele as Ideias transcendentais da razão¹⁷. O que está se desenhando aqui é precisamente o conceito nietzschiano de “interpretação”.

A interpretação não é a compreensão de um texto já estabelecido, que estaria ali diante de nós, como dado, e à espera justamente de ser interpretado, à espera que nós doássemos um sentido a ele, que existiria antes e para além de nossa perspectiva sobre ele. A interpretação é antes de tudo a própria instituição do texto. É isso o que

¹⁶ Sobre essa aparência que não está associada a um erro psicológico, mas inscrito no uso da razão ou na própria vida, vale a pena cf. o esclarecedor artigo de Lebrun “Do erro a ilusão” (Lebrun, 2001a).

¹⁷ Remetemos aqui ao artigo de Márcio José Silveira Lima: “Funções regulativas em Kant e Nietzsche” (Lima, 2013), que trata justamente deste tema e com cujos apontamentos concordamos quase na sua integralidade, como perceberá o leitor.

nos diz o § 22 de *Para além de bem e mal*, quando critica os físicos modernos que falam em leis da natureza e ainda defendem a “igualdade geral perante a lei”; essas leis, continua Nietzsche, “existem apenas graças à sua interpretação e péssima filologia — não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas um ajustamento <Zurechtmachung> e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!” (*op. cit.*, p.26 — KSA 5.37). Sob a determinação de outros instintos — outras necessidades —, seria possível estabelecer a realidade com outros ajustamentos, seria outra interpretação, sob a qual, porém, não há nenhuma realidade essencial e da qual, por conseguinte, nunca se pode sair para medir sua validade objetiva: a realidade nunca é um fato, um texto em si ali disponível, mas sempre e inexoravelmente fruto desse ajustamento, que cria para si uma representação da realidade, que é de direito da ordem da aparência.

Daí que a própria criação originária da coisa, a instituição do mundo das coisas, essa estabilização do fluxo do caos das sensações através da introdução nele das categorias, do igualamento do meramente semelhante e sempre desigual, que é afinal o pressuposto básico de toda lógica, ela própria já é interpretação. Como vimos, não há um texto anterior a essa estabilização do caos que pudesse servir de base para ela, e à categoria de substância não corresponde nada de real (Nietzsche, 2001, § III). A antítese ao mundo aparente das ficções lógicas não é o mundo verdadeiro, mas o caos, in formulável e sem forma. É, portanto, a própria interpretação que institui a ordem, a estrutura do mundo ou, se quisermos, o texto que os metafísicos dogmáticos sempre acreditaram já estar ali presente. Não à toa, os termos “falseamento”, “omissão”, “ajuste”, “ajustamento” são utilizados recorrentemente quando Nietzsche pretende descrever esse processo de ordenação do caos — termos que parecem sempre também quando define o que é interpretação: a essência do interpretar, nos diz o §24 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, é “violentar, ajustar <Zurechtschieben>, abreviar, omitir, preencher, imaginar <Ausdichten>, falsear” (*op. cit.*, p. 139 — KSA 5. 400).

Crença: finalidade e carência

Explicando assim como surge a coisa, a saber, mediante uma atividade que projeta no caos a ficção do eu substância, iguala o desigual, e que tem como resultado um mundo da aparência, a nunca ser dissolvido, aquilo que Nietzsche chama de interpretação, é necessário retomar a pergunta de que partimos acerca da natureza da crença: por que, então, cremos nas coisas, se elas são ficções, uma aparência incontornável? Se não há nenhum objeto para além da interpretação, se não há nenhum mundo para além dessa representação que eu crio dele, se ela é falsificadora, um

fingimento e fruto de ficções lógicas, por que cremos nela, ou melhor, por que acreditamos em nossa interpretação? É no encaixe dessa pergunta que desvendaremos o caráter subjetivo do assentimento ligado à interpretação, que, como já indicado, se expressa justamente no conceito de crença. A crítica da verdade e, com ela, a morte da ontologia passavam justamente por esse adendo de que não são meramente as coisas o pressuposto da lógica, mas a crença nelas. Com esse passo, consolida-se o sentido do encaminhamento de todos os domínios do saber, tanto os da metafísica especial quanto os da metafísica geral — a ontologia —, sob a rubrica da aparência. Deve-se dizer, em suma: a morte da ontologia seria contemporânea à elevação da interpretação a conceito filosófico fundamental, ambas tendo seu lugar quando a vontade de verdade põe a si mesma em questão.

Quando perguntamos por que cremos nessa representação do mundo que a própria vida faz e que só com ela institui o mundo tal como o percebemos, enquanto mundo ordenado de coisas, formulamos aquela questão fundamental acerca da “validade objetiva” das representações: por que dotamos essa representação do mundo de uma validade que extrapola a própria representação, por que cremos nessas ficções e as tomamos por verdadeiras <*Fürwahrhalten*>, como se elas representassem objetos com suas determinações, substâncias com seus acidentes, um mundo ordenado, nunca suspeitando que estamos diante de uma aparência, de uma criação da vida para se conservar, à qual não corresponde e nunca poderá corresponder, de direito, nada de real? A resposta a essa pergunta fundamental apenas consolida o movimento de recondução da lógica da verdade à lógica da aparência e de todo uso constitutivo dos princípios cognitivos a um uso heurístico, tal como pensado por Kant nas Ideias da razão, ou seja, consolida-se nessa resposta o caráter “reflexionante” da interpretação em Nietzsche¹⁸.

Nietzsche afirma que é a necessidade ou carência prática <*praktisches Bedürfnis*> que determina o caráter coercitivo, necessário, dessa imposição de regularidade e formas ao caos, quer dizer, é a utilidade e a serventia de uma tal interpretação que garante a validade de sua crença. O §III de *A gaia ciência* explicita esse caráter pragmático da crença, de por que necessitamos, carecemos, desse ordenamento do mundo através da criação dessas ficções lógicas: sem ele, é a própria vida que sucumbiria: “quem não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades

¹⁸ Lebrun (2001b, p. 70) já havia adiantado que a reflexão em Kant é da mesma natureza que a interpretação nietzschiana, estamos dizendo que é a interpretação em Nietzsche que é de natureza reflexionante, tal como esta é pensada por Kant.

de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante” (*Op. cit.*, p. 139 — KSA 3.471). É o que o § 4 de *Para além de bem e mal* também afirma quando diz que “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo do puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver” (*op. cit.*, p. 11 — KSA 5.18).

Qual é então o sentido pragmático e utilitário dessa necessidade ou carência prática? Tudo gira em torno da compreensão desse termo “carência” <Bedürfnis> e de por que necessitamos <nötig haben> crer naquilo que pode muito bem ser falso, mas que mesmo assim e apesar disso é acreditado por nós como verdadeiro. Tanto *Bedürfnis* quanto a expressão *nötig haben* (ou *nötig sein*), comparecem em uma miríade de situações, sempre denotando a necessidade, no sentido de carência e de precisão, que está na base de toda interpretação e que, por isso, lhe assegura que seja digna de fé. Alguns exemplos: i) o texto já citado do §11 de *Para além de bem e mal* que reformulara a questão kantiana assim continua: “por que é necessária <ist nötig> a crença em tais juízos?” — isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser falsos” (*op. cit.*, p. 17- KSA 5.25); ii) o próprio título do § 347 de *A gaia ciência* soa: “Os crentes e sua necessidade <Bedürfnis> de crer”, e seu início é: “o quanto de *fé* alguém necessita <nötig hat> para crescer, o quanto de ‘firme’ que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* — eis uma medida de sua força” (*op. cit.*, p. 240 — KSA 3.581); por fim, iii) o próprio Nietzsche no Prefácio de 1886 a *Humano demasiado humano* reconduz o seu ideal — se assim podemos chamá-lo — de “espíritos livres” a uma carência sua, afirmando: “foi assim que há tempos, quando necessitei <nötig hatte>, inventei para mim ‘espíritos livres’ [...]: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava <nötig hatte> deles como companhia” (*op. cit.*, p. 8 — KSA 2.15).

Ora, essa carência da própria vida que a faz lançar mão de uma representação — uma interpretação — para se conservar e por isso a constringe a crer nessa sua representação, pode ser explicada, como já indicado, pelo uso das Ideias da razão de Kant e de seu caráter reflexionante. Uma ideia é uma representação teórica que não representa objeto algum e, portanto, não é nenhum saber de objeto, mas que tem de ser admitida a fim de satisfazer um propósito da razão de unidade sistemática de seu uso nos fenômenos, seja no domínio teórico seja no domínio prático, e que se realiza sempre a partir da pressuposição de uma *finalidade* da natureza em vista da mente — finalidade designada nos textos da Introdução à *Crítica da faculdade de julgar* pelo termo *zum Behuf*, que traduzimos aqui por “em vista de”: é nesse “em vista de” que se exprime o caráter pragmático do uso reflexionante das ideias. Assim, no domínio da natureza, a razão exige a unidade de todas as leis e formas particulares

empíricas deixadas indeterminadas pelas leis transcendentais do entendimento. Para unificar todas essas formas empíricas, não unificáveis através das regras do entendimento, a faculdade de julgar tem um princípio transcendental de *pressupor* nelas uma unidade, que é projetada justamente através de uma *representação* da natureza, na qual um outro entendimento — uma razão suprema, que não passa de uma *ficção* — teria como que organizado a natureza nessas suas formas particulares empíricas *para* nossa razão (em gêneros, espécies e sub-espécies, como se sabe), quer dizer, “*como se* um entendimento (embora não o nosso) as tivesse dado *em vista* <zum *Behuf*> da nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares” (Kant, *KU*, AA, V, p.180). — Essa representação da natureza não é nenhum conceito determinado de objeto, e este “em vista de <zum *Behuf*>” já denota a relação de finalidade entre essa representação da natureza pressuposta pela faculdade de julgar e a mente, na qual é *admitida*, sem mais e pura e simplesmente, uma concordância dessas formas particulares com a razão. “Essa concordância da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em vista <zum *Behuf*> da sua reflexão sobre ela segundo suas leis empíricas” (*Ibid.*, p. 185). No domínio moral, igualmente, a razão lança mão das Ideias de Deus e da imortalidade da alma para projetar uma representação do mundo que seja promotora da ação moral no mundo — “em vista” da lei moral —, fazendo o mundo e as ações nele concordarem com as exigências da lei moral e com as condições de sua aplicabilidade (*Ibid.*, p. 450/470 e *KpV* AA, V, 113/126). Ao fim e ao cabo, a justificação de admissão dessas representações da natureza, dessas Ideias, se dá justamente pelo interesse da razão ou, conforme Kant o denomina frequentemente, pela sua carência.

No pequeno, mas luminoso opúsculo kantiano “O que significa orientar-se no pensamento?”, essa relação do uso de uma ficção para dar satisfação a uma carência da razão, cujo fundamento é seu interesse, é elaborada de forma clara e concisa. Nele, Kant se pergunta como é possível ao pensamento se orientar no espaço da noite escura do suprassensível, onde não é possível à razão determinar nenhum objeto, já que para a nossa razão finita só há objeto do saber e, portanto, saber objetivo na experiência. A resposta dele é esclarecedora para a presente questão: “a razão, na determinação de sua própria faculdade de julgar, não é mais capaz de trazer seus juízos sob uma máxima determinada segundo fundamentos cognitivos objetivos, mas exclusivamente segundo fundamentos subjetivos de distinção. Esse meio subjetivo que ainda resta não é outro do que o sentimento da carência <*Bedürfnis*> da própria razão” (Kant, AA, VIII, p. 136). Mesmo que nada esteja decidido quanto à existência do objeto afirmado pela ideia e da sua conexão com o mundo e o conjunto dos objetos da experiência,

entra em cena aqui o direito da carência da razão de, como de um fundamento subjetivo, pressupor e admitir algo que não é da ordem do compreensível, do conhecimento, fundado em qualquer determinação do objeto, mas que tem de ser admitido como existente em vista da realização da própria razão. Não sem razão, Kant chama as ideias de “ficções heurísticas” e “*focus imaginarius*”. E a aparência própria às ideias tem lugar, justamente, porque a razão é levada a tomar as condições subjetivas do pensamento pelas condições do próprio objeto, o que é o caso nas ideias da razão: nelas, não podemos evitar a aparência, “pois devemos pensar um objeto incondicionado e não há nenhuma outra maneira de pensá-lo além daquela que inclui em si a natureza particular de nosso sujeito” (Lebrun, 1993, p. 89)¹⁹.

Por sua vez, se essa admissão teórica não se funda em razões objetivas, mas tão somente no princípio subjetivo da razão de que sua carência precisa ser satisfeita, essa admissão teórica tem de ser uma crença, isto é, um assentimento subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente, cuja lacuna nunca poderá ser preenchida por nenhum saber, porque a razão nunca poderá chegar a encontrar um objeto ali nessa representação teórica e a aparência, portanto, nunca pode ser dissipada. Aqui é a carência, o interesse da razão, que dá fundamento ao assentimento a essa representação da origem do mundo — daí também o nome dado a esse assentimento de “fé racional”.

Em boa medida, é essa mesma estrutura da crença racional kantiana que encontramos na estrutura da interpretação, tal como elaborada por Nietzsche. Como já vimos, a interpretação não é a leitura de nenhum texto previamente dado, mas a instituição do próprio texto. Isso significa que ele não tem nenhum critério objetivo, para além de sua necessidade subjetiva, que servisse de padrão de medida para mensurar sua validade. Ao contrário, é a própria carência prática e seu aspecto valorativo que determina o caráter do assentimento que perpassa a interpretação — com a diferença de que seu caráter pragmático, a relação de finalidade da representação do mundo com as próprias carências da vida — *zum Behuf* —, aparece em Nietzsche de modo ainda mais claro: sob a fórmula “zum Zweck”. A interpretação é empreendida “em vista” de satisfazer as necessidades e os impulsos da vida: “com o fim <zum Zweck> de conservação da vida” diz o § II de *Para além de bem e mal*, “para fins <zum Zweck> de designação, de entendimento, não de explicação”, dirá o seu §21, “para fins <zum Zweck> de acordo e cálculo” dirá também um póstumo de 1888 (*FP* 14 [152], 1888, KSA 13.334). Em resumo, eu lanço mão de uma representação ficcional

¹⁹ Fazemos uso aqui da definição de Lebrun, apenas porque ela parece realçar mais a natureza da aparência, embora ela quase reproduza a própria definição de Kant, que comparece diversas vezes nas três *Críticas*: “é possível pôr toda *aparência* no fato de se tomar a condição subjetiva do pensamento pelo conhecimento do objeto” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A396).

do mundo, de uma aparência, à qual não corresponde nada no mundo — pois é ela que institui esse mundo —, tão somente em vista da satisfação do impulso da vida, dessa carência da vida, que nunca deixa de ser um fundamento subjetivo de assentimento, nunca podendo se tornar algo objetivo, referido a qualquer objeto. A aparência de um mundo ordenado de coisas é criada porque eu necessito dessa representação para viver. Do contrário, a vida sucumbiria. E porque se trata de um fundamento subjetivo do assentimento, dessa carência prática da vida de criar e ordenar o mundo, esse assentimento é sempre da ordem da “crença”, que nunca, em hipótese nenhuma, poderá se tornar um saber objetivo — falta aqui qualquer fundamento objetivo de determinação dessa interpretação. “São nossas carências que interpretam o mundo; nossos impulsos e seus prós e contras”, diz Nietzsche em fragmento do final de 1886, início de 1887 (KSA 12.315). Daí a ideia tão cara a Nietzsche de que é possível pensar que a existência é “uma existência essencialmente *interpretativa*” (Nietzsche, 2001, p. 278 — KSA 3.626) e de que a perspectiva é a condição fundamental de toda vida (*Id.*, 2016, p. 8 — KSA 5.12).

Por tudo isso, parece que agora é possível atribuir o peso devido àquela oração de que partimos: a crença nas coisas é o pressuposto da lógica. A lógica pressuporia uma doutrina do ser — da coisa — isomórfica à forma essencial do enunciado, calcada particularmente na categoria de substância; como esta ontologia, todavia, é um produto ficcional da vida mediante a linguagem, que, porque fundada em uma carência da vida, só tem um fundamento subjetivo de assentimento, nunca objetivo, é unicamente objeto de crença, nunca de um saber. Com isso, pareceria estar explicada a “crença nas coisas como pressuposto da lógica”. E no entanto, há algo mais que intervém nesse processo e que é responsável pelo surgimento dessa própria disciplina científica chamada filosofia, particularmente a tal filosofia primeira ou ontologia. É que se a produção da aparência, das ficções lógicas, é algo fundamental de toda vida, se é próprio à vida uma “vontade de aparência” <*Wille zur Täuschung*>, porque sem ela a vida mesma sucumbiria, não está dada com ela a hipótese dessa ordem ficcional — que é, afinal, a ordem das coisas idênticas a si mesmas — em uma ordem não mais aparente, mas válida em si mesma, uma ordem que carregaria todos os atributos de uma realidade em si, desvinculada daquele que a vê e da sua perspectiva, isto é, de uma realidade tal como sempre a caracterizou a filosofia primeira. Se é verdade que há como que um “uso natural” e mesmo necessário da aparência para que a vida se conserve e se fortifique, elevar-se sobre esse uso natural, fazendo dele objeto de uma consciência por assim dizer de segundo grau, para afirmar que por trás dessa aparência há sim um objeto em si, que essa representação possui uma validade absolutamente objetiva e que essa realidade existe “fora” da perspectiva, sendo por isso passível de ser objeto de uma doutrina do ente enquanto

ente, já é dar um passo que não está inscrito na própria “vontade fundamental do espírito”. Não está dada com a “vontade de aparência” a “vontade de verdade” e a doutrina que ela traz consigo, isto é, a doutrina do ente enquanto ente, como o referente “fora da mente” à qual todo enunciado deve se conformar. Quer dizer, a ontologia enquanto doutrina do ser, que institui o que é a realidade em si e particularmente o que é uma coisa (por isso, possível objeto de um discurso apofântico), é uma invenção que ocorreu em determinado momento histórico e que, por ser uma invenção sobre o uso já espontâneo das ficções, tem de ser fruto de determinada valoração moral que se eleva acima da carência espontânea de conservação e fortalecimento da vida.

Aqui, pois, entram em cena os textos de Nietzsche que reconduzem o nascimento da filosofia na Grécia — na sua figura platônica — à instituição de uma nova estimativa de valor que despreza toda aparência e toda perspectiva — toda arte —, que tem ódio a toda mudança, a toda contradição, porque vê nelas a origem de todo sofrimento e vê no sofrimento algo inaceitável, a ser evitado a todo custo. Sob essa estimativa de valor ascética, a filosofia enquanto platonismo opõe a esse mundo da aparência o “mundo verdadeiro”, aquele no qual não há dor nem sofrimento. “O homem procura a ‘verdade’: um mundo, que não se contradiz, não ilude <täusch>, não se altera, um mundo *verdadeiro* — um mundo no qual não sofremos: contradição, ilusão, alteração — origem do sofrimento!” (FP 9 [60] 1887, KSA 12.364). O remédio contra o sofrimento é conhecer a realidade em si mesma, o mundo verdadeiro eterno e idêntico a si mesmo. E, portanto, a instituição da verdade, do “homem teórico” e seu “otimismo lógico” estão a serviço dessa estimativa de valor que se contrapõe à vontade de aparência e que hostiliza toda mudança e vir a ser, estimativa de valor surgida na Grécia antiga com a *décadence* da velha nobreza grega e que, por sua força, se constituiu como o próprio arcabouço conceitual do ocidente — até que ela própria se colocasse em questão, com a “morte de Deus”. No Prefácio de 1886 a *Aurora*, Nietzsche se pergunta: “a que se deve que, a partir de Platão, todos arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? [...] A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral” (Nietzsche, 2004, p. 11 — KSA 3.13). Assim, a filosofia primeira enquanto ontologia e a própria lógica enquanto sua doutrina correlata do discurso apofântico são frutos dessa estimativa de valor, têm sua origem nesse determinado momento histórico e existem “em vista”, “com a finalidade”, de fazer vencer essa forma de vida (ascética). Essa filosofia primeira fala em ente nele mesmo, mas assim como toda interpretação, ela também só se funda na carência prática (subjéctiva) que está em sua raiz e, portanto, só pode ser objeto de crença. E é aqui, pois, apenas quando reconduzida à estimativa de valor que está na sua base que se explica a “crença nas

coisas como pressuposto da lógica”: essas coisas como pressuposto ontológico da lógica não são meramente as coisas produzidas pela atividade criadora da vida, porque estas são meras aparências, e aliás com boa consciência; são essas mesmas coisas só que hipostasiadas em coisas em si, independentemente da perspectiva que sobre elas se lança; e crê-se nelas porque essa forma de vida que anseia pelo idêntico e não contraditório, não mutável e eterno — é vontade de verdade —, tem necessidade de um mundo assim.

A verdade como problema

Não é só que Nietzsche esteja recusando a ideia mesma de um saber absoluto, de uma verdade em si, para além de qualquer aparência, tal como foi defendida pela metafísica dogmática, pelo menos até Kant; cai por terra igualmente toda pretensão de fazer uma doutrina do ente, uma ontologia, porque o mundo nele mesmo, aquém de toda e qualquer interpretação que se faça dele é, enquanto caos, algo informulável e desforme — havendo a possibilidade de infinitas interpretações, não há doutrina do ente nele mesmo. Nesse sentido, toda atribuição ao mundo, toda e qualquer ordem atribuída a ele, toda suposição de uma estrutura essencial do mundo, todo conceito de coisa, já é antropomorfismo — é interpretação. A própria ontologia dos metafísicos nunca deixou de ser um antropomorfismo, fruto de uma criação humana, que só foi tomada como algo existente em si e expressando a essência do mundo nele mesmo, porque, “sob a sedução da moral”, fissurados pela valoração moral ascético-cristã que está na base de sua forma de vida, os metafísicos não tomaram consciência da atividade criadora da vida que está na base de toda interpretação e, a fortiori, de todo o mundo para nós. A suposta doutrina do ser, a suposta estrutura do mundo, é doravante, com Nietzsche, reconduzida à linguagem, aos seus procedimentos retóricos elementares de falsificação, ficção, ajustamento e projeção, e, no limite, à vida e ao perspectivismo que lhe é próprio. Parafraseando Kant, seria possível dizer que “o orgulhoso nome de uma ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer [...] conhecimentos sintéticos a priori de coisas em geral, tem de ser substituída pelo modesto nome”, não de uma analítica do entendimento puro, como queria Kant, pois que este já é imodesto também, mas talvez pelo mais modesto nome de uma “hermenêutica”. E tudo isso fruto de um processo histórico. “Penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que

não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*²⁰ (*Id.*, 2001, p. 278 — KSA 3. 626).

Uma segunda e derradeira consequência dessa subversão que toma corpo na filosofia de Nietzsche é uma espécie de expressão mesma da morte de Deus, ou melhor, é expressão mesma da tomada de consciência da vontade de verdade por ela mesma. Pois se toda interpretação encontra sua justificação na valoração moral que está em sua raiz — é a carência prática que a impulsiona —, e se no caso da metafísica dogmática ocidental esse fulcro valorativo ascético-cristão da interpretação impediu que ela tomasse consciência não só da própria raiz prática e vital de toda interpretação, mas também de sua própria moral ascética, “sob a sedução da moral” que estava, é esse “maior acontecimento recente” que permite à filosofia de Nietzsche se desvincular da moral, situar-se “fora” da moral, vale dizer, para além de bem e mal, questionando assim o “valor da verdade”. “Reflexões sobre preconceitos morais’, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto para além de bem e mal” (*Ibid.*, p. 283)²¹. É a constante e crescente crítica da vontade de verdade que, ao pôr abaixo os alicerces de seu edifício metafísico, o mundo verdadeiro e Deus como seu fundamento, como que conjuntamente põe fora de circulação a *crença* no valor da verdade que estava

²⁰ Daí que os termos utilizados na discussão em torno da posição filosófica de Nietzsche, se sua afirmação do mundo como vontade de poder possui um estatuto ontológico, realista, ou referido a interpretação, só ganham sentido no terreno em que a velha ontologia não tem mais nenhuma validade, de modo que a afirmação da leitura realista do mundo como vontade de poder precisa ter a cautela de circunscrever o sentido de “ontologia” utilizado por ela não mais referido a doutrina do ente enquanto ente ou das coisas em si, como sempre o fora a da metafísica dogmática, mas como doutrina de um ser que escapa a toda conceitualização, que está aquém de toda representação, mas a ser entendido como o pano de fundo de toda interpretação, seu fundo, se quisermos. Ao nosso ver, a leitura mais cuidadosa nesse sentido é a de Mattioli (2011), na medida em que ele faz a ontologia surgir a partir de uma análise da própria interpretação: esta implicaria necessariamente em um tempo objetivo e, portanto, em um vir a ser que está além de toda interpretação e mesmo a torna possível. A leitura menos atenta à reviravolta histórica parece ser, por incrível que pareça, a de Heidegger, já que entende a vontade de poder como “determinação do ente no todo” (Heidegger I, 2008, p. 442 e 591-2), classificando essa tese como mais uma determinação “do ser do ente” na história do pensamento ocidental, mais um capítulo na “história do ser”, fazendo uso, por conseguinte, do mesmo arcabouço conceitual da metafísica tradicional, particularmente da metafísica geral — aliás, aos olhos de Nietzsche soaria bastante ingênuo falar em um “ontologia fundamental”. Vale notar, ademais, que essa colocação da vontade de verdade por ela própria faz Nietzsche percorrer em sentido inverso o trajeto do *Sofista*, de Platão, e do Livro 1 da *Física*, de Aristóteles, onde ambos procuram conformar uma doutrina do Ser que satisfaça as exigências do logos predicativo. Com a diferença de que não se trata de um mero retorno à filosofia pré-socrática; antes, é uma certa ascendência de Cálías — e mesmo do sofista — depois de ter passado pelo périplo da “educação para a verdade que dura dois mil anos” (*A gaia ciência* §357, KSA 3.600 (p. 256)); é uma certa retórica e poética a partir e a através da crítica da vontade de verdade; sua figura concreta é o “espírito livre”.

²¹ Como já dizia Nietzsche no § 4 de *Para além de bem e mal*, quando mostrou que a justificação dos juízos não é qualquer referência a um suposto objeto, mas seu caráter pragmático de utilidade para conservação e promoção da vida: “reconhecer a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de aneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (*Para além de bem e mal* §4, KSA 5.18 (p. 11)).

em sua base, isto é, a estimativa de valor que levou à invenção de um mundo verdadeiro como reino do idêntico e, portanto, do não-sofrimento, instaurando, pode-se dizer, uma certa *descrença* nessa valoração — e daí essa posição fora da moralidade europeia, essa libertação da “sedução da moral”²². Lembremos, afinal, que este último capítulo — escrito pela filosofia nietzschiana — culmina na crítica ao cristianismo não só como dogma, mas também como moral²³.

Mas que fique claro: essa *skepsis* na moral, esse situar-se fora da moral, significa superar igualmente as figuras negativas (e derradeiras) dessa vontade de verdade: existencialmente, o niilismo passivo e, filosoficamente, o ceticismo. O *niilismo* se apresenta como uma paralisia da vontade e recusa de valor na vida e no mundo: “em sua última forma [o niilismo] encerra em si *uma descrença em um mundo metafísico* — proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*” (FP II [99] 1887, KSA 13.48). O ceticismo, da mesma forma, é interpretado por Nietzsche como paralisia da vontade, “neurastenia e debilidade”: a busca por uma objetividade absoluta, a interdição da emissão de qualquer juízo de valor e uma abstenção geral na filosofia moderna são elementos que levam Nietzsche a descrever a filosofia moderna como um “ceticismo epistemológico” (Nietzsche, 2016, p. 53 — KSA 5.73) e, portanto, como uma forma de filosofia que, por se recolher voluntariamente em uma mera teoria do conhecimento, é incapaz de desatar o nó que se abate sobre a cultura ocidental, ficando, aliás, enclacrada nessa paralisia. Como diz Nietzsche: “a filosofia reduzida a ‘teoria do conhecimento’, na realidade apenas um tímido epouquismo <Epochistik> e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar — é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo

²² Certamente, Nietzsche não descreve esse acontecimento que estamos procurando conceituar *apenas sob o aspecto da história do pensamento e da filosofia*, desacompanhado de um lastro histórico-social. Entre os muitos elementos elencados na obra de Nietzsche, podemos aqui salientar ao menos dois que convergem com a morte de Deus: um primeiro se refere à mistura de classes e raças própria à modernidade europeia, cujo produto é o “sentido histórico”, essa capacidade de “perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações com a autoridade das forças atuantes” (*Para além de bem e mal* §224, KSA, 5.157 (p. 115)) — em alguma medida, cabe também ao filósofo, em regime de crítica da verdade, esse sentido histórico; um segundo elemento encontra-se na “laboriosidade moderna” que, “barulhenta, consumidora de tempo, orgulhosa de si, estupidamente orgulhosa, mais que qualquer coisa educa e prepara justamente para a ‘descrença’” (*Para além de bem e mal* §58, KSA 5.76 (p. 55)).

²³ Daí também o próprio Nietzsche se reconhecer como autor de uma suspeita inédita na história da filosofia: a suspeita em relação à moral. Como nos diz nosso filósofo novamente no Prefácio de 1886 a *Aurora*: “desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento — e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu pus a solapar nossa *confiança na moral*” (*Aurora* “Prefácio” §2, KSA 3.12 (p. 10)).

que faz pena” (*Ibid.*, p. 95)²⁴. Nessas duas figuras negativas diante da morte de Deus, o nada afirmado tanto na moral quanto na filosofia só é um nada em relação àquilo que foi negado: porque todo sentido era unicamente reconduzido à verdade e ao mundo verdadeiro e porque estes mesmos foram postos fora de circulação, é que se afirma a ausência de qualquer outro sentido e mesmo, no caso da filosofia, um suposto equívoco metodológico de querer negar qualquer sentido e valor da existência em geral. Portanto, nos dois casos, a vontade de verdade e a sua moral ainda têm a última palavra e não foram superados.

Ao contrário, situar-se fora da moral cristã, isto é, colocar em questão a própria vontade de verdade, significa afirmar que o sentido da existência não pode se circunscrever à verdade e à doutrina do ser que lhe é própria. Como já visto, é justamente porque a verdade foi posta em questão que não há mais um ser, uma realidade em si, ao qual todos devem corresponder ou se adequar — o mundo voltou a ser infinito — e, portanto, a criação do sentido — o que é próprio à vida — está novamente em aberto, o sentido não está dado como existente. Daí a afirmação de Nietzsche de que “a crença de que o mundo que deveria ser *é*, existe efetivamente, é uma crença dos improdutivos, *que não querem criar um mundo* como ele deve ser. Eles colocam o mundo como existente e procuram meios e caminhos para o atingir. — ‘Vontade de *verdade*’ como *impotência da vontade de criar*” (FP 9 [60], 1887, KSA 12.365). Daí também a morte de Deus ser para Nietzsche uma boa nova que deve ser saudada. É aqui, pois, que entra em cena a figura do “espírito livre”. Se há seus representantes na história passada, ele é tornado fruto maduro, não obstante, em regime da morte de Deus, quando a fixação da crença em um sentido único e transcendente foi posta fora de circulação, uma certa descrença geral foi introduzida: o espírito livre é aquele justamente que não se fixa em nenhuma interpretação e na sua respectiva crença, que aceita com boa consciência o perspectivístico e a aparência da vida e que, por isso, pode transitar pelas diversas interpretações sem cair no fanatismo de afirmar uma contra as demais. “Pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira do abismo. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência” (Nietzsche, 2001, p. 241 – KSA 3.583). A colocação da

²⁴ Talvez não seja despropositado aventar que a forma mais perfeita desse ceticismo epistemológico seja a fenomenologia husserliana, na medida em que a *epoché* fenomenológica não só impediria a intromissão de qualquer prejuízo do filósofo, mas também de emitir qualquer juízo sobre a existência, tal como Nietzsche afirma ser próprio a esse ceticismo epistemológico. Isso mostraria certa “ingenuidade” histórica de Husserl e poderia auxiliar na explicação de sua ulterior *krisis*: esta seria o reverso do ceticismo epistemológico de partida. Sobre isso, vale a pena ver Moura, 2001.

vontade de verdade por ela mesma, portanto, significa a própria superação de si: a morte de Deus implica ao mesmo tempo a morte da forma como se filosofou até então; a verdade e a velha ontologia morrem, entra em cena o conceito de interpretação, e se é possível falar doravante em “ontologia”, o é em um sentido inédito, outro que o tradicional — daí que a discussão em torno da posição ontológica de sua filosofia só tem sentido nesse terreno por ela mesma aberto e concebido. Nietzsche tinha plena consciência de que esse movimento histórico toma corpo conceitual em sua filosofia. Esta, ponto de passagem, não deixa de ser o anúncio de um novo tempo, mesmo que sua transição demore ainda alguns séculos de conflito entre o ainda não se desvencilhar de querer sentido só através da verdade e o saber dessa impossibilidade²⁵.

Referências bibliográficas

- Aristóteles (2017). *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. Trad. Giovanni Reale (trad. para o português: Marcelo Perine).
- Baumgarten, A. G. (2004). *Metaphysik*. Norderstedt: Dietrich Schleglmann Reprints. Trad. Georg Friedrich Meier.
- Fonseca, T. (1999). “Apresentação”. In: *Curso de retórica — Cadernos de tradução, vol. 4*. São Paulo: Departamento de Filosofia — USP. Trad. Thelma Lessa da Fonseca.
- Fonseca, T. (2007). *Nietzsche e a auto-superação da crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial.

²⁵ Aqui é preciso fazer ainda duas pequenas observações. A primeira se refere à ideia que estamos defendendo aqui de que a filosofia de Nietzsche é ao mesmo tempo destino histórico e consciência crítica desse destino. É marcante na obra de Nietzsche a consciência histórica aguda de sua filosofia como incidindo no momento de passagem da queda do velho ideal e da aurora de um novo; daí se dizer um autor de “ontem e de depois de amanhã”, que anuncia uma “filosofia do futuro”, uma “outra espécie de espírito”. Sob esse aspecto, Nietzsche não deve ser entendido como o “último metafísico do ocidente”, como quer Heidegger, como se sua filosofia representasse o acabamento da metafísica que começara com Platão e Aristóteles (Heidegger, 2008, p. 431) — ela já se situa fora do arcabouço conceitual tradicional da metafísica clássica. Daí uma segunda observação: o uso corriqueiro feito hoje em dia do termo “ontologia”, sobretudo no contexto das “ontologias não-ocidentais” ou “outras ontologias”, só se tornou possível no terreno conceituado por Nietzsche com a “morte de Deus”, depois que não há mais doutrina do ente nele mesmo, que o que há são diferentes interpretações e perspectivas. Mesmo a etnografia e a etnologia são saberes que, do ponto de vista estritamente conceitual, só ganham sua plausibilidade com a morte de Deus, depois que não há mais “coisa em si” e que, portanto, é possível sair da sua perspectiva e da moral própria a ela para tentar compreender outra perspectiva como uma outra *criação* possível, ou seja, depois que se libertou da “sedução da moral” que desde então sancionava ver o mundo que *nós* o víamos como o *único* mundo. Nesse sentido, o “perspectivismo ameríndio”, concebido por Tânia Stolze e Eduardo Viveiros de Castro, junto com seu “multinaturalismo”, exigem como seu pressuposto histórico essa certa *epoché* histórico-moral acionada com a morte de Deus. Aliás, o importante aos olhos de Nietzsche, parece-nos, não será tanto defender um “ontologia” contra a outra, como se o conteúdo de uma fosse mais interessante que a outra, mas, antes, saber percorrê-las sem se fixar em nenhuma, porque o decisivo não é tanto a “ontologia”, mas afirmação, o exercício e a vivência da atividade criadora que a produz — sobre isso, vale a pena ler o §31 de *Aurora* (“O orgulho pelo espírito”): tanto a visão ocidental como a ameríndia seriam dois “preconceitos”.

- Heidegger, M. (2008). *Nietzsche I/II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (1975). *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (1902) Kants Gesammelte Schriften. Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902 em diante, 29 vols.
- Lebrun, G. (1983). “Por que ler Nietzsche, hoje?”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.
- Lebrun, G. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.
- Lebrun, G. (2001a) “Do erro à alienação”. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.
- Lebrun, G. (2001b) “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.
- Lima, M. (2013). “Funções regulativas em Kant e Nietzsche”. IN: *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, nº 128, Dez. 2013, p. 367-382.
- Marton, S. (2010). Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: UFMG.
- Mattioli, W. (2011). “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 29, p. 221-270.
- Meijers, A. (1988). “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche Studien*, nº 17, p. 369-390.
- Moura, C. A. (2001). “A invenção da crise”. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Moura, C. A. (2005). *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nasser, E. (2008). “A crítica da concepção de substância em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, 24, p. 87-102.
- Nasser, E. (2015). *Nietzsche e a ontologia do vir a ser*. São Paulo: Edições Loyola.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München: DTV, Berlin/ Nova York: Walter de Gruyter. Org. por Giorgio Colli eazzino Montinari.
- Nietzsche, F. (2000). *Humano demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2004). *Aurora*. São Paulo: Cia das Letras. Trad. Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2016). *Além de Bem e Mal*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.

- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2017). *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Santos, L. H. (1993). “A essência da proposição e a essência do mundo”. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp.
- Smith, J.A. (2009). “*Tode ti* (τοδε τι) em Aristóteles”. In: *Sobre a metafísica de Aristóteles*. (Org. Zingano, M.). São Paulo: Odysseus. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira.
- Wolff, C. (2005). *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Felix Meiner.

O pensamento em conflito. Apresentação e tradução de *Sobre a essência da crítica filosófica*, de Hegel & Schelling

Luiz Repa

Universidade de São Paulo

O significado mais geral do ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular”, que Hegel e Schelling publicaram como introdução do *Jornal crítico de filosofia*, editado por eles de janeiro de 1802 a maio de 1803, é de difícil aferição. Como se evidencia já à primeira leitura, ele se finca em diversas dimensões histórico-filosóficas, que abarcam o projeto do jornal, a relação entre os dois filósofos, a importância do ensaio no desdobramento posterior dos respectivos pensamentos, para citar apenas alguns dos aspectos mais chamativos. Contudo, esse significado de longo alcance contrasta com a parcimônia de estudos sistemáticos dedicados a ele na literatura de comentário.

Essa escassez chega a ser chocante se nos atemos já à primeira intenção do texto, à tentativa de oferecer um conceito de “crítica filosófica”, isto é, um conceito sobre o exercício da crítica de obras e pensamentos pretensamente filosóficos em uma esfera pública cultural sustentada em livros e jornais. A rigor, é o sentido da crítica de filosofia que esse texto busca articular na virada para o século XIX, ou seja, à sombra do conceito kantiano de crítica e na esteira de seus inúmeros desenvolvimentos. E para além desse contexto histórico, os leitores notarão de imediato que o diagnóstico sobre a produção filosófica da época não perdeu em atualidade.

Em parte, a desproporção entre a importância objetiva do assunto e a atenção relativamente espaçada ou pontual talvez se explique pela chamada querela sobre a autoria, a *Zuschreibungsstreit*, que até hoje mantém acesa a dúvida sobre a atribuição das principais ideias e linhas de pensamento do texto, se a Hegel ou a Schelling, ou a ambos. Por algum tempo, essa controvérsia afetou não somente o ensaio, mas o jornal inteiro. Pois o *Jornal crítico de filosofia* não destacou em parte alguma a autoria das contribuições, todas elas oriundas apenas dos dois filósofos. Certamente, eles quiseram expressar com isso a unidade filosófica da empreitada, na sequência

dos esforços frustrados em levar a cabo um projeto coletivo (que iria reunir Schelling, Fichte, os irmãos Schlegel, Schleiermacher, com a eventual participação de Goethe e Schiller) ou em atrair autores para os primeiros volumes do jornal.¹

A querela sobre a autoria somente terá início, contudo, após a morte de Hegel em 1831, quando a autointitulada Sociedade dos Amigos do Falecido decide incluir os artigos do jornal na edição completa das obras, no contexto de uma disputa aberta entre a escola hegeliana e o último Schelling e seus partidários. Graças a uma série de manuscritos, documentos e testemunhos, não há atualmente muita margem de dúvida a respeito da autoria de quase todas as contribuições, em que pesem as eventuais sugestões recíprocas em sua redação, no âmbito de uma parceria estreita entre os dois filósofos. Escritos como “Relação do ceticismo com a filosofia”, “Como o senso comum compreende a filosofia”, “Fé e saber”, “Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural”, vieram certamente das mãos de Hegel, ao passo que “Sobre o sistema da identidade absoluta e sua relação com o dualismo mais recente (de Reinhold)”, “Sobre a construção na filosofia” e “Sobre Dante em relação filosófica”, foram redigidos por Schelling. Também “Sobre a relação da filosofia da natureza com a filosofia em geral”, cuja publicação como escrito hegeliano acendeu a querela, é hoje unanimemente atribuída a Schelling.

Contudo, o ensaio introdutório não conheceu o mesmo destino. Muito tempo depois de acesa a controvérsia, Herman Nohl publica em 1907 uma espécie de *curriculum vitae* redigido por Hegel em 1804, tendo em vista a candidatura a um posto de docente junto ao ministério de Weimar. Após descrever boa parte de sua formação em filosofia e teologia, Hegel acrescenta: “Juntamente com o Professor Schelling, publiquei de 1802 a 1803 o *Jornal crítico de filosofia* em dois volumes, no qual são meus escritos:

A introdução [portanto: *Sobre a essência da crítica filosófica*, L. R.]

Como o senso comum compreende a filosofia

Sobre o ceticismo antigo e moderno

A filosofia de Kant, Jacobi e Fichte [ou seja: *Fé e saber*, L. R.]

¹ A respeito das circunstâncias da publicação do *Jornal crítico de filosofia* em geral, e da *Zuschreibungstreit* em particular, cf. o detalhado estudo de Hartmut Buchner, “Hegel und das Kritische Journal der Philosophie”, *Hegel-Studien*, v. 3, 1965; o relato editorial contido no volume IV das *Gesammelte Werke* de Hegel, sob os cuidados de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler (Hamburgo: Meiner, 1968, p. 523 ss.); além disso, cf. a introdução de Hans Brockard e Hartmut Buchner, in: Hegel, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*, v. II. Hamburg: Meiner, 1983; Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben — Werk — Schule*. Stuttgart/Weimar: Metzler, p. 140 ss.

O tratamento precedente e atual do direito”²

Embora esse documento tenha sido utilizado para resolver boa parte da querela, como pretendia o próprio Nohl, ele não teve um efeito definitivo em relação à autoria da introdução, já que ela foi reivindicada também por Schelling. Quando de sua republicação no volume XVI das *Hegels Werke*, em 1834, Schelling reage em uma carta a C. H. Weise: “No que concerne à Introdução do *Jornal crítico*, ele [?] foi escrito em parte por H., mas muitas passagens, que no momento não saberia indicar exatamente, assim como as ideias principais, são minhas; certamente, pode ser que não haja nenhuma passagem que eu não tenha ao menos revisado.”³

Assim, Schelling não deixa dúvida de que Hegel participou efetivamente de boa parte da redação do ensaio, mas, a seu juízo, tão-somente a título de coadjuvante quanto à sua substância conceitual. É provável que o caráter incisivo e acerbo da reação de Schelling, a uma distância temporal de trinta anos, se deva ao próprio clima da querela, e também à história das relações tensas com o antigo parceiro e amigo, cuja obra posterior, especialmente a partir da *Fenomenologia do espírito*, será vista como uma espécie de ruptura e traição. Em todo caso, como editor principal do projeto, é muito pouco provável que Schelling não tenha colaborado no texto de introdução, destinado a expressar o intento e o espírito do jornal.

A questão filosoficamente mais relevante começa, como sugere H. S. Harris — quem proverbialmente coloca o nome de Schelling entre parênteses em sua tradução do ensaio — quando se pergunta quais são afinal as ideias principais do texto.⁴ Dependendo de como a pergunta é colocada e da resposta que é alcançada, o problema da autoria e da parceria ganha relevo, significância e dificuldades distintas.

Os elementos schellinguianos (provenientes diretamente de Schelling ou mediados por um Hegel que até então não escondia sua adesão ao projeto daquele, como se vê geralmente no *Escrito da diferença*⁵) convivem com outros de clara extração hegeliana, em combinações nem sempre pacíficas e harmônicas. No que diz respeito

² In: Nohl, H (org.). *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, reeditado sem alterações por Minerva Verlag, Frankfurt, 1991, p. IX.

³ In: Plitt, G. L. (org.), *Aus Schellings Leben*, v. 3, Leipzig, 1870, p. 143. [Apud: Brockard, H., Buchner, H. “Einleitung”. In: Hegel, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*, vol. II. Hamburg: Meiner, 1983, p. XVII]. Uma tentativa de correlacionar certas passagens do ensaio com outros textos schellinguianos da época, principalmente com os manuscritos para o curso de filosofia da arte, é feita por Manfred Schröter, em seu prefácio para o volume III das *Schellings Werke* (Munique: Beck, 1958, p. XI ss.)

⁴ In: Harris, H. S., Giovanni, G. (org.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

⁵ Hegel, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2003.

ao assunto central, à concepção de crítica filosófica, reconhece-se um ponto de partida certamente schellinguiano: a ideia da filosofia como padrão de medida e pressuposto de toda a crítica e, ao mesmo tempo, a surpreendente noção de crítica como relação perturbada de reconhecimento recíproco, conceito este que Hegel começava a tratar no período de Jena e que iria receber uma série de variações durante toda a sua vida. A defesa final do caráter de polêmica que a crítica filosófica tem de assumir contra a falsa filosofia — enfim a luta da crítica contra as tendências de personalizar ou popularizar a filosofia —, ganha assim o caráter de uma luta de vida ou morte por reconhecimento.

A crítica não pode relativizar o desvalor dessas tendências, assim como a “estrada oficial da cultura” em que elas marcham, a não ser ao preço de pôr em questão a validade absoluta do seu próprio padrão de medida, e assim, da verdadeira filosofia. Desse modo, a crítica filosófica tem de assumir uma luta em que ela somente pode ser reconhecida se nada reconhece na obra criticada. Ao mesmo tempo — e em relação a esse ponto o texto parece encaminhar-se para um dilema —, ao tornar-se mero rechaço da falsa filosofia, a crítica corre o risco de aparecer como um “tribunal estranho”, cujo padrão de medida não pode ser reconhecido. Por outro lado, lá onde a ideia da filosofia se faz notar, cabe à crítica distinguir o movimento objetivo inscrito na obra e os limites filosófica e culturalmente determinados que se impõem como obstáculos à sua manifestação.⁶

Do ponto de vista da evolução da obra de Hegel, esse escrito oferece assim uma constelação cujo interesse filosófico tem a ver diretamente com o desenvolvimento da “crítica imanente” enquanto forma especificamente hegeliana de crítica.⁷ Pois ele trama uma série de conseqüências a respeito da relação entre crítica e objeto criticado que se estendem para além da teoria do juízo que lhe serve de ponto de partida. O leitor da *Fenomenologia do espírito* não deixará de observar, portanto, a retomada de alguns traços dessa primeira tentativa de determinar o que vem a ser crítica, ainda que em outro sentido.

Contudo, o interesse do ensaio não deve se restringir ao estudo especializado seja de Hegel, seja de Schelling. Em um momento em que a filosofia desfruta de um

⁶ Particularmente no que se refere aos limites postos pela filosofia do sujeito, cf. Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 61 ss.

⁷ Cf. Casadei, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 1995; Boer, K. “Hegel’s Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit”. In: Boer, K., Sonderegger, R. *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012; Palermo, S. V. “‘Una via genuina a la verdadera filosofía’. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 20, n. 1, 2015; embora se refira ao texto sobre *Fé e saber*, cf. igualmente “Glauben und Wissen: Hegels Immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) ‘Ahnung eines besseren?’”. In: *Hegel-Jahrbuch*, 2005.

destaque por vezes espantoso nos mais diversos ambientes, a recusa de uma espécie de personalismo, em que a particularidade subjetiva e pessoal importa mais do que as correlações objetivas e universais, em que a pretensa originalidade passa ser o critério de aceitabilidade, antecipando as figuras midiáticas atuais, por um lado, e a crítica a um certo populismo, que quer facilitar em rua de mão dupla a relação entre filosofia e senso comum, por outro lado, podem auxiliar um tanto na continuidade e valorização das revistas que hoje realmente se dispõem a fazer crítica filosófica.

A presente tradução seguiu o texto estabelecido no volume IV da *Gesammelte Werke* de Hegel, editado por Hartmut Buchner e Otto Pöggeler (Felix Meiner), apoiando-se também no volume II das *Werke* hegelianas (Suhrkamp). Além disso, foram consultadas a versão francesa de Fauquet⁸, a versão italiana de Casadei⁹ e a versão inglesa de Harris, acima mencionada. Também foi consultada a primeira versão em português do texto, apresentada por Erick Lima há alguns anos.¹⁰ Em relação ao trabalho de Lima, a presente tradução se vê sobretudo como uma tentativa de somar esforços a fim de sedimentar em português o acesso a essa peça da filosofia clássica alemã, cuja riqueza está longe de ser esgotada.

⁸ *L'essence de la critique philosophique*. Paris: Vrin, 1986.

⁹ In: Casadei, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 1995.

¹⁰ In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 2, 2014.

Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular

G. W. F. Hegel e F. W. J. Schelling

Tradução de Luiz Repa

A crítica, em qualquer âmbito da arte ou da ciência que venha a ser exercida, exige um padrão de medida que seja independente tanto do julgador quanto do julgado, que não seja tirado do fenômeno em sua singularidade nem da particularidade do sujeito, mas do arquétipo eterno e inalterável da coisa mesma. Assim como a ideia da bela arte não é apenas criada ou inventada pela crítica de arte, mas também pura e simplesmente pressuposta, igualmente na crítica filosófica a própria ideia da filosofia é a condição e o pressuposto, sem a qual aquela teria de pôr, para todo o sempre, apenas subjetividades contra subjetividades, jamais o absoluto contra o condicionado.

Uma vez que a crítica filosófica se distingue da crítica de arte não pelo julgamento da capacidade de objetividade que se expressa em uma obra, mas apenas pelo objeto ou pela própria ideia que reside em seu fundamento, e que não pode ser nenhuma outra senão a da própria filosofia, quem quiser lhe contestar, contudo, a objetividade do juízo deveria afirmar (dado que, no que que concerne ao primeiro ponto, a crítica filosófica partilha com a crítica de arte as mesmas pretensões à validade universal) não a possibilidade de formas meramente diversas de uma e mesma ideia, mas a possibilidade de filosofias essencialmente diversas e, ainda assim, igualmente verdadeiras — uma representação pela qual não se pode tomar nenhuma consideração realmente, por maior que possa ser o consolo que ela contenha. Que a filosofia é apenas *uma* e que apenas *uma* ela possa ser baseia-se em que a razão é apenas *uma*; e não pode haver diversas razões, tanto quanto não pode se colocar entre a razão e seu autoconhecimento um muro por meio do qual este autoconhecimento possa ser uma diversidade essencial do fenômeno; pois a razão, considerada absolutamente, e na medida em que ela se torna o objeto de si mesma no autoconhecimento, ou seja, na filosofia, é, de novo, apenas uma e a mesma, e por isso de ponta a ponta o que é igual.

Visto que o fundamento de uma diversidade na própria filosofia não pode residir na sua essência, a qual é pura e simplesmente *uma*, tampouco na desigualdade da

capacidade de configurar objetivamente a sua ideia — pois, considerada filosoficamente, a própria ideia é tudo, e a faculdade de expô-la, que acresce à sua posse, confere à filosofia tão-somente um outro lado que não lhe é peculiar —, então uma possibilidade de reflexos infinitamente múltiplos e diversos, dos quais cada um, posto como diverso do outro segundo a sua essência, teria o mesmo direito de afirmar-se contra os demais, poderia ser lançada apenas porque, sendo a filosofia determinada como um conhecimento do absoluto, este, seja como deus, seja como natureza em qualquer outro aspecto, seria pensado em oposição imóvel e absoluta contra o conhecimento enquanto algo subjetivo.

Só que também nessa visão a diversidade teria de suspender-se e corrigir-se a si mesma. Pois, sendo o conhecimento representado no sentido de algo formal, ele é pensado, em sua relação com o objeto, como completamente passivo, e será exigido do sujeito, que deve ser capaz dessa recepção da divindade ou da intuição objetiva pura da natureza, que se feche em geral contra toda outra relação com alguma limitação, e que se abstenha de toda atividade própria, na medida em que a pureza da recepção venha a ser turvada por isso. Por causa dessa passividade do recebimento e da igualdade do objeto, aquilo que é representado como resultado, o conhecimento do absoluto, e uma filosofia proveniente daí teriam de ser de novo somente um e o mesmo por toda parte.

Porque a verdade da razão, assim como a beleza, é apenas uma, a crítica enquanto julgamento objetivo é possível em geral, e segue-se por si mesmo que ela teria um sentido apenas para aqueles em que está presente a ideia de uma e mesma filosofia; igualmente ela pode concernir somente àquelas obras em que essa ideia se dá a conhecer como pronunciada com maior ou menor evidência. A tarefa da crítica se vê completamente perdida para aqueles e naquelas obras que venham a carecer daquela ideia. Com essa falta da ideia, a crítica entra em apuros no mais das vezes, pois, se toda crítica é subsunção sob a ideia, então ali onde esta se ausenta cessa necessariamente toda crítica, não podendo se propiciar nenhuma outra relação senão aquela do rechaço. Porém, no rechaço, ela rompe por inteiro toda conexão daquele em que falta a ideia da filosofia com aquele a cujo serviço ela se encontra. Visto que o reconhecimento recíproco é suspenso com isso, aparecem apenas duas subjetividades em contraposição. O que não tem nada em comum com um outro apresenta-se justamente por isso com o mesmo direito, e a crítica, ao declarar aquilo a ser julgado como sendo tudo menos filosofia e, assim, como sendo inteiramente nada, já que tal coisa não quer ser nada além de filosofia, deslocou-se para a posição de algo subjetivo, e sua pretensão aparece como um ditame unilateral — uma posição que, como sua atuação deve ser objetiva, contradiz imediatamente sua essência. Seu juízo é uma apelação à ideia da filosofia, a qual, no entanto, visto que não é reconhecida

pela contraparte, é um tribunal estranho a esta. Não há nenhum salvamento imediato contra essa condição da crítica que, ao segregar a não-filosofia da filosofia, está de um lado e tem a não-filosofia no lado oposto. Porque a não-filosofia se comporta negativamente em relação à filosofia, e, portanto, não se pode falar aqui de filosofia, nada resta a não ser narrar como esse lado negativo se exprime e professa seu não-ser, o qual, na medida em que tem uma aparência [*Erscheinung*], significa uma platitude. E, dado que não pode deixar de acontecer que o que não é nada no começo apareça na progressão cada vez mais como nada, de sorte que assim possa ser reconhecido como tal por quase todo mundo, a crítica volta a conciliar, graças a essa construção prosseguida a partir da primeira nulidade, também a incapacidade que não podia ver na primeira sentença nada mais que prepotência e arbitrariedade.

Porém, onde a ideia da filosofia está efetivamente presente, a tarefa da crítica é tornar evidente o modo e o grau em que ela desponta livre e claramente, assim como a extensão em que ela se elaborou formando um sistema científico da filosofia.

No que concerne ao último ponto, deve-se receber com a alegria e fruição que, sem envergadura científica, a ideia pura da filosofia se expresse com espírito como uma ingenuidade que não alcança a objetividade de uma consciência sistemática. É a marca de uma bela alma que tinha a indolência para preservar-se do pecado original do pensamento, mas que carecia igualmente da coragem de precipitar-se nele, levando a cabo a culpa até chegar à sua dissolução, e que, por isso, tampouco alcançou a intuição de si em um todo objetivo da ciência. Mas a forma vazia de tais espíritos, que sem espírito querem propiciar a essência e o principal da filosofia em poucas palavras, não tem significado científico algum, e nem mesmo um significado interessante.

No entanto, se a ideia da filosofia se torna mais científica, é preciso certamente distinguir entre a individualidade, que expressará seu caráter sem prejuízo à igualdade entre a filosofia e sua exposição puramente objetiva, e a subjetividade ou a limitação, que se imiscui na exposição da ideia da filosofia; é à aparência da filosofia turvada por esta que a crítica tem de voltar-se precipuamente, dilacerando-a até o chão.

Caso se mostre aqui que a ideia da filosofia se afigure efetivamente, a crítica pode reter, na exigência e na carência que se expressa, o elemento objetivo no qual a carência busca sua satisfação, refutando o caráter restrito da configuração a partir da própria tendência genuína à objetividade perfeita.

Porém, assim sendo, é possível um duplo caso. Ou a consciência não se desenvolveu propriamente para além da subjetividade, e a ideia da filosofia não se elevou à clareza da intuição livre, permanecendo sob um fundo obscuro — possivelmente também porque as formas em que muita coisa se encontra expressa e que têm uma grande autoridade impedem ainda o avanço até à pura ausência de forma ou, o que é o mesmo, até a forma suprema. Se a crítica não pode deixar valer a obra e o ato

como figura da ideia, ela não desconhecerá, contudo, o anseio; o interesse realmente científico nisso é friccionar o invólucro que impede o assomo interior de ver a luz do dia; é importante tomar conhecimento da multiplicidade dos reflexos do espírito, dos quais cada um tem de ter sua esfera na filosofia, assim como do que é subordinado e deficiente neles.

Ou é o caso elucidar que a ideia da filosofia foi reconhecida com mais evidência, mas que a subjetividade se empenha em defender-se da filosofia, na medida em que se torna necessário salvar-se por mor de si mesma.

Aqui não se trata de fazer emergir a ideia da filosofia, mas de descobrir os subterfúgios que a subjetividade emprega para escapar à filosofia, assim como tornar visíveis as debilidades para as quais uma limitação é um amparo mais seguro, em parte por proveito próprio, em parte em consideração pela ideia da filosofia, que é associada a uma subjetividade; pois a verdadeira energia daquela ideia e a subjetividade são incompatíveis.

Há ainda, no entanto, um maneirismo a que a crítica tem de aferrar-se precipuamente, a saber, aquele que pretende estar na posse da filosofia, usando aos montes formas e palavras em que se expressam os grandes sistemas filosóficos, palreando sobre muita coisa, mas que no fundo é uma nuvem de palavras vazias. Um tal palavrorio desprovido da ideia da filosofia amealha, graças à sua vastidão e à própria presunção, uma espécie de autoridade, em parte porque parece quase inacreditável que tanta casca não deva ter caroço, em parte porque a vacuidade tem uma espécie de inteligibilidade geral. Uma vez que não há nada de mais repulsivo do que essa metamorfose da seriedade da filosofia em platitude, a crítica tem de empregar todos os meios para repelir esse infortúnio.

Essas diversas formas se encontram em geral mais ou menos dominantes na filosofia alemã de agora, à qual é dirigido esse jornal crítico. Mas, desde que a ideia de uma ciência e, em particular, da filosofia como ciência foi apresentada por Kant e ainda mais por Fichte, desde que acabou a possibilidade de fazer-se valer como filósofo mediante uma variedade de pensamentos filosóficos sobre este ou aquele objeto, por exemplo em tratados para academias, e o filosofar individual perdeu todo crédito, aquelas formas têm aqui a peculiaridade de que todo começo filosófico se amplia a ponto de formar uma ciência e um sistema ou, ao menos, se levanta como princípio absoluto de toda a filosofia, e de que, em virtude disso, surge uma tal abundância de sistemas e princípios, que confere à parte filosofante do público uma similitude exterior com aquela situação da filosofia na Grécia, quando cada cabeça filosófica mais primorosa elaborava a ideia da filosofia de acordo com sua individualidade. Ao mesmo tempo, a liberdade filosófica, a elevação acima da autoridade e a autonomia do pensamento entre nós parecem ter prosperado a tal ponto que seria

considerado uma vergonha denominar-se filósofo de acordo com uma filosofia já existente, e o pensar por si mesmo significa ter de anunciar-se unicamente por meio da originalidade que inventa um sistema inteiramente próprio e novo.

Assim como a vida interior da filosofia, quando vem à luz na configuração exterior, necessariamente entrega a esta a forma de sua organização peculiar, o original no gênio é, na mesma medida, distinto da *particularidade* que se tem e se passa por *originalidade*. Pois essa particularidade, quando encarada mais de perto, mantém-se na verdade no interior da estrada oficial geral da cultura, e sequer pode gabar-se de, a partir desta, ter chegado à ideia pura da filosofia. Pois, se a tivesse apreendido, ela a reconheceria em outros sistemas filosóficos, e justamente por isso, se tem de manter certamente sua própria forma viva, não poderia, contudo, se atribuir o nome de uma *filosofia própria*. O que ela, no interior daquela estrada oficial, criou de própria lavra é uma forma de reflexão particular, tomada de um ponto de vista individual e por isso subordinado, a qual se pode ter a baixo custo em uma época que educou o entendimento tão multilateralmente, em particular moldando-o de maneira igualmente múltipla também na filosofia. Uma coleção de tais tendências originais e dos esforços variegados por formas e sistemas próprios oferece mais o espetáculo do tormento dos condenados — que ou são ligados eternamente à sua limitação, ou têm de ir de uma coisa à outra, maravilhando-se por todas, para em seguida lançar fora uma depois da outra — do que o espetáculo do crescimento das formas vivas e múltiplas no jardim filosófico da Grécia.

No que concerne ao trabalho de ampliar uma *tal particularidade em um sistema* e expô-la como o todo, este trabalho é sem dúvida mais árduo, e a particularidade iria fracassar nele, pois como o limitado seria capaz de estender-se a um todo sem justamente com isso estourar a si mesmo? Já o afã por um princípio particular se desenrola no sentido de possuir algo que seja peculiar e que satisfaça apenas a si mesmo, o que escapa à pretensão de objetividade do saber e de sua totalidade. E, ainda assim, o todo está presente mais ou menos em forma objetiva, pelo menos na condição de materiais, como uma abundância do saber. É difícil fazer-lhe violência e coerentemente conduzir o conceito peculiar através dele; ao mesmo tempo, não é jamais permitido aduzi-lo favoravelmente, porque ele já existe, sem concatenação. Parece genialíssimo não se preocupar com isso e apresentar imediatamente o princípio mais peculiar como exclusivo, de modo que o saber restante se preocupe em descobrir o nexos com ele; parece antes ser um trabalho baixo conferir ao princípio fundamental seu alcance objetivo científico. Mas, caso esse alcance não deva faltar em parte e, ainda assim, deva em parte ser poupado o esforço de colocar o elemento múltiplo do saber em conexão sob si e com a limitação do princípio, todas

essas exigências seriam unificadas por aquele maneirismo que filosofa provisoriamente, isto é, que aduz o existente não pela necessidade de um sistema do saber, mas antes pelo motivo de que aparentemente ele teria também seu uso para exercitar a cabeça — pois, do contrário, para que existiria?

Nesse aspecto, a filosofia crítica prestou um primoroso serviço. Pois, na medida em que foi revelado por ela, para dizê-lo com suas palavras, que os conceitos do entendimento têm seu emprego apenas na experiência, que a razão, enquanto cognoscente, enreda-se apenas em contradições por meio de suas ideias teóricas, e que os objetos do saber em geral têm de ser dados por meio da sensibilidade, isso tudo é utilizado no sentido de fazer-se uma renúncia à razão na ciência e render-se ao empirismo mais crasso. Se os conceitos mais toscos inseridos na experiência, se uma intuição poluída pelos mais estridentes rebentos de uma reflexão sem espírito se passam por experiência interna e externa e por fatos da consciência, e se tudo é empacotado às pressas sob essa rubrica, com a garantia, recebida seja de onde for, de que se encontra previamente na consciência, então tal coisa acontece com apelo à filosofia crítica, a qual apresentaria a experiência e a percepção como necessárias para o conhecimento, não permitindo à razão nenhuma relação constitutiva, mas apenas uma reguladora com o saber. Fora o fato de que a não-filosofia e a não-cientificidade, como as que a filosofia costumava desprezar livremente, assumiram uma forma filosófica para sua justificação, a filosofia crítica obteve assim, ao mesmo tempo, vantagens ainda mais elevadas, a saber: ela reconciliou o senso comum, toda consciência limitada e as suas flores supremas, ou seja, os respectivos interesses morais supremos da humanidade, com a filosofia.

Mas, se a subjetividade, desconsiderando a dificuldade que ela encontra em expor-se como um sistema, inclusive porque a filosofia crítica já tornou suspeita ou inutilizável ao menos uma grande extensão das formas finitas, é afligida por um discernimento sobre a sua limitação e por uma espécie de má consciência, receando em passar por absoluta, como poderá ela, a despeito de suas melhores convicções e da ideia entrevista da filosofia, ser conservada e se fazer valer? Há a recomendação de começar primeiramente com uma forma reconhecida como finita. Ela não deve representar nada além do ponto inicial, arbitrário em aparência, o qual, embora não se sustente por si mesmo, deve-se deixar valer por ora, visto que sua utilidade logo se mostraria, sendo admitido apenas provisoriamente, problemática e hipoteticamente por solicitação e para o momento, sem maiores pretensões; depois ela logo se legitimaria. Se chegamos então ao verdadeiro a partir disso, a gratidão pela indicação do caminho iria reconhecer aquele ponto inicial arbitrário como algo necessário, considerando-o comprovado.

No entanto, porque o verdadeiro não carece de muletas para ser conduzido nele mesmo, mas tem de trazer em si a força para apresentar-se logo por si mesmo, e porque o limitado, ao confessar que não tem em si o teor da subsistência, mas é apenas algo hipotético e problemático, é reconhecido como tal, ainda que no fim deva ser afirmado como um verdadeiro verdadeiro [*ein wahres Wahres*], torna-se claro que se estava a lidar principalmente com a salvamento da finitude; o que depois não deve ser mais hipotético tampouco deve sê-lo no começo, ou o que é no começo hipotético não pode mais se tornar categórico depois; do contrário, apresentar-se-ia logo como absoluto, mas, uma vez que ele, acertadamente, é acanhado demais para isso, precisa-se de um desvio para contrabandear-lo.

Que um tal ponto inicial finito se passe por algo momentaneamente hipotético acarreta somente um engano a mais, visto que ele se apresenta com a aparência de ser desprovido de toda pretensão. Apresentando-se seja modestamente como algo hipotético, seja em seguida como algo certo, as duas coisas conduzem ao mesmo resultado: que o finito é preservado como o que é em sua separação, e o absoluto permanece uma ideia, um além, isto é, preso a uma finitude.

O ponto inicial certo, que, para ser certo, é apreendido na consciência imediata, parece substituir com sua certeza imediata o que lhe falta em razão de ser algo finito; e a consciência de si pura é algo tal, uma vez que, sendo o ponto inicial, é posta como uma consciência de si pura em oposição imediata contra a empírica. Na filosofia, em si e para si mesma, não pode ser que se lide com tais certezas finitas. Uma filosofia que, para ater-se a uma certeza, parte do mais comumente válido, de proposições ou da atividade próximas ao senso comum, ou faz desse proveito algo supérfluo, pois logo em seguida precisa, para ser filosofia, ir além dessa limitação e superá-la — o senso comum, que deveria ser seduzido por isso, notá-lo-á muito bem, caso se abandone sua esfera e se queira conduzi-lo para além de si mesmo —, ou, se essa certeza finita deve existir e permanecer não superada enquanto tal, mas mantida antes como algo fixo, é preciso certamente reconhecer sua finitude, e *exigir* a infinitude, mas assim o infinito se apresenta na condição de uma exigência, no sentido de algo pensado, *apenas como uma ideia*, a qual, enquanto ideia da razão necessária e abrangente, decidindo sobre tudo, é ainda, contudo, algo unilateral, visto que aquilo que ela pensa (ou senão de algum modo o elemento determinado com que se começou) e ela mesma são postos como separados. Essas espécies de salvamentos do limitado — em virtude das quais o absoluto é elevado à ideia suprema, mas não ao mesmo tempo ao ser único, e a oposição permanece dominante e absoluta no sistema inteiro da ciência da filosofia, já que esta começa somente daqui em diante — são de certo modo o que caracteriza nossa cultura filosófica

moderna, de modo que nesse conceito incide consideravelmente tudo o que nos nossos dias tem valido como filosofia.

Mesmo que o fenômeno filosófico máximo dos últimos tempos não tenha suplantado a polaridade de interior e exterior, aquém e além, a ponto de que não permanecessem opostas uma filosofia com que se fizesse apenas uma aproximação ao absoluto no saber e uma outra filosofia que é no próprio absoluto (ainda que suponhamos ser esta última estatuída sob a rubrica de fé), e mesmo que dessa maneira fosse dada à oposição do dualismo sua máxima abstração e que a filosofia não tenha sido conduzida desse modo para fora da esfera de nossa cultura da reflexão, ainda assim a forma da abstração máxima da oposição já é da maior importância, e tanto mais fácil é a passagem desse extremo mais agudo até a filosofia genuína, visto que a própria ideia do absoluto que é apresentada já rejeita verdadeiramente a oposição que a forma de uma ideia, de um dever-ser, de uma exigência infinita traz consigo. Não se pode perder de vista nem o quanto o estudo da filosofia em geral ganhou graças à elaboração múltipla que a oposição em geral, que toda filosofia quer suplantare, veio a experimentar na medida em que, contra uma de suas formas em que foi dominante no interior de uma filosofia, uma filosofia seguinte se dirigia, suplantando-a, conquanto voltasse a recair em uma outra de suas formas, nem, ao mesmo tempo, a multiplicidade de formas em que ela é capaz de revirar-se.

Em contrapartida, um outro maneirismo dominante possui apenas aspectos completamente prejudiciais, a saber, aquele que se esforça por tornar *populares* ou propriamente vulgares as ideias filosóficas, tal como vão despontando. Por sua natureza, a filosofia é algo esotérico, por si mesma nem dada ao populacho nem capaz de uma preparação para o populacho; somente é filosofia ao opor-se ao entendimento e, com isso, ainda mais ao senso comum, pelo qual se entende a limitação local e temporária de um gênero de homens; na relação com este, o mundo da filosofia é em si e para si um mundo invertido. Se, do coração da Ásia, Alexandre escreveu a seu mestre, ao saber que este tornava públicos muitos escritos sobre sua filosofia, que ele não deveria ter divulgado o que haviam filosofado juntos, e Aristóteles se defendeu afirmando que sua filosofia havia e não havia sido publicada, então a filosofia, embora tenha de reconhecer a possibilidade de que o povo se eleve até ela, não deve se rebaixar até o povo. Nesses tempos de liberdade e igualdade, porém, em que se formou um público tão vasto, que não quer saber nada excluído de si, mas antes mantém-se a par de tudo bem, ou de tudo suficientemente bem para si, o belíssimo e o melhor não pôde escapar ao destino em que a vulgaridade, incapaz de elevar-se àquilo que vê pairar sobre si, maneja-o por um longo tempo até torná-lo vulgar o suficiente para ser suscetível de apropriação; e a banalização arrojou-se a uma espécie de trabalho reconhecido como meritório. Não há nenhum

aspecto do melhor esforço do espírito humano que não tenha experimentado esse destino; basta que uma ideia da arte ou da filosofia se deixe apenas entrever para que se parta logo a uma preparação, até a coisa se adaptar ao púlpito, aos compêndios e às necessidades domésticas do público das gazetas do reino. Com sua teodiceia, Leibniz havia assumido em parte esse esforço em prol de sua própria filosofia, e com isso propiciou um grande acesso, não à sua filosofia, mas a seu nome. E agora se encontra de imediato gente o suficiente disposta a essa finalidade. Com alguns conceitos, a coisa se faz por si mesma; nada é necessário além de aplicar seu nome ao que se tem na vida burguesa há muito tempo. O Esclarecimento expressa já em sua origem, e em si e para si, a vulgaridade do entendimento e sua vaidosa elevação sobre a razão, e, por isso, não se precisa de nenhuma modificação de seu significado para torná-lo estimado e apreensível; mas é possível supor que a palavra “ideal” passe a trazer doravante o significado geral do que não tem em si nenhuma verdade, ou a palavra “humanidade”, o que é banal em geral. O caso aparentemente inverso, mas que no fundo é inteiramente igual àquele, ocorre ali onde o material já é popular, e as popularidades, que não transgridem em passo algum a esfera da compreensão vulgar, devem ser levadas até o aspecto externo da filosofia mediante a preparação filosófica e metódica. Assim como no primeiro caso se faz o pressuposto de que o que é filosófico possa ainda assim ser ao mesmo tempo popular, no segundo caso, pressupõe-se que o que é popular segundo sua constituição possa se tornar filosófico de algum modo qualquer; portanto, em ambos os casos, compatibilidade da superficialidade com a filosofia.

É possível remeter esses esforços variados de modo geral ao espírito de inquietação e de essência inconstante que se agita em todas as coisas, o qual caracteriza nosso tempo e que, após longos séculos de tenacidade a mais resistente, custando as convulsões as mais temíveis para desfazer-se de uma forma antiga, arrebatou enfim o espírito alemão a ponto de arrastar também os sistemas filosóficos até o conceito do sempre cambiante e das curiosidades. No entanto, não se deveria confundir esse afã pelo cambiante e pelo novo com a indiferença do jogo, que em sua maior leviandade é ao mesmo tempo a seriedade mais sublime e a única verdadeira. Pois aquele arrojo inquieto vai à obra com a maior gravidade do que é limitado; mas o destino conferiu-lhe necessariamente o sentimento obscuro de uma desconfiança e um desespero secreto que, de início, se torna visível porque, dado que a limitação grave é desprovida de seriedade viva, no todo ela não pode pôr muita coisa em sua causa, e por isso tampouco pode criar grandes efeitos, a não ser os efêmeros.

De resto, caso se quera, pode-se considerar aquela inquietação também como uma efervescência, graças à qual o espírito se bate contra a putrefação da cultura

morta rumo a uma nova vida e, sob as cinzas, jorra ao encontro de uma figura rejuvenescida. Pois, contra a filosofia cartesiana, que, na cultura da história moderna de nosso mundo do noroeste, enunciou em forma filosófica o dualismo que se propaga universalmente — um *dualismo* do qual, como do declínio de toda a vida antiga, a transformação mais silenciosa da vida pública dos homens tanto quanto as mais sonoras revoluções políticas e religiosas em geral não são senão fachadas multicolores —, todo lado da natureza viva, incluindo assim a filosofia, teve de buscar meios de salvamento, da mesma maneira que contra a cultura geral que ela expressa. O que foi feito pela filosofia nesse aspecto foi tratado com fúria onde esteve a céu aberto, e onde sucedia de modo mais oculto e intrincado, o entendimento se apoderou dele tanto mais facilmente, recriando-o na essência dualista precedente. É sobre essa morte que todas as ciências se fundaram, e o que era ainda vivo nelas cientificamente — logo ao menos subjetivamente —, o tempo tratou de matar por completo, de sorte que, se não é imediatamente o próprio espírito da filosofia, que, mergulhado e recolhido nesse vasto mar, sente tanto mais vigorosamente a força de suas asas crescentes, o tédio das ciências — desse edifício de um entendimento abandonado pela razão, que, o que é o mais grave, com o nome emprestado ou de uma razão esclarecida ou da razão moral, acabou por fim arruinando também a teologia — também tem de tornar insuportável toda a expansão plana e despertar, pelo menos, uma nostalgia da riqueza, por uma gota de fogo, por uma concentração da intuição viva e, depois que o morto foi reconhecido durante um tempo suficiente, por um conhecimento do vivo, que somente pela razão é possível.

Necessariamente, é preciso crer na possibilidade de um tal conhecimento efetivo, não meramente naquele percurso negativo ou no desabrocho perene de novas formas, caso deva ser aguardado um verdadeiro efeito de uma crítica dedicada a elas, ou seja, não um mero destroçar negativo dessas limitações, mas esperar dela uma precursão para o ingresso da verdadeira filosofia. De resto, na medida em que ela venha a poder ter apenas o primeiro efeito, é sempre justo ao menos que se amargue e reduza também a pretensão e a fruição de existência efêmera dessas limitações; e aquele que assim preferir pode enxergar na crítica também nada mais do que a roda que gira eternamente, a todo instante arremessando ao chão uma figura que a vaga lançou ao céu — seja porque, repousando sobre a larga base do senso comum, apenas se deleite, seguro de si mesmo, com o espetáculo objetivo do aparecimento e desaparecimento, e procure a partir daí propiciar-se ainda mais consolo e arrimo para seu afastamento da filosofia, na medida em que vê *a priori* por indução como uma limitação também a filosofia pela qual o limitado fracassa; seja porque, com

interesse íntimo e curioso, apreenda o ir e vir das formas em desabrocho com admiração e muito empenho, contemple então com olhos prudentes o desaparecimento delas e se deixe impelir adiante vertiginosamente.

Se a própria crítica quer fazer valer um ponto de vista unilateral contra outros pontos de vista igualmente unilaterais, então ela é uma polêmica e uma causa partidária; mas mesmo a verdadeira filosofia pode proteger-se tanto menos da aparência exterior polêmica contra a não-filosofia porque somente lhe resta — dado que não tem nada de positivo em comum e, além disso, não pode travar relações com aquela em uma crítica — aquele criticar negativo e o construir do fenômeno necessariamente singular da não-filosofia, e também do indivíduo em que o fenômeno se descerrou, já que este não tem regra alguma e se configura também sempre diferentemente em cada indivíduo. Porém, visto que, quando um agrupamento se contrapõe a um outro agrupamento, cada um dos dois significa um partido, mas, quando um cessa de parecer algo, o outro cessa de ser partido, cada lado tem de considerar insuportável, de uma parte, aparecer apenas como um partido, e precisa não evitar a aparência momentânea, desvanecente por si mesma, que ele se confere na querela, mas antes se entregar à luta, que é ao mesmo tempo a manifestação, em devir, do nada do outro agrupamento. De outra parte, se um agrupamento quis se salvar contra o perigo da luta e da manifestação de seu nada intrínseco declarando o outro *apenas* como um partido, então, justamente com isso, ele o teria reconhecido como algo e contestado a si mesmo aquela validade universal para a qual o que é efetivamente partido não tem de ser partido, mas antes completamente nada, e com isso ele teria se declarado ao mesmo tempo como partido, isto é, como nada para a verdadeira filosofia.

Discurso em Resenha

Advertência dos editores

Para marcar seus 50 anos de existência, a revista Discurso dá início à publicação de uma nova seção, “Discurso em Resenha”, dedicada à divulgação de livros e outras produções de filosofia, artes, literatura e ciências humanas, especializadas ou que se situem no cruzamento entre diferentes áreas de produção de conhecimento e atividade cultural. Não que resenhas não tenham feito parte da longa história desta publicação. Essa seção, porém, é animada por uma intenção algo diferente, incitar a leitura e a reflexão, sem que se pretenda dar às obras e objetos abordados um tratamento exaustivo. O esforço aqui é a apresentação, propositalmente sucinta, de impressões de leitura, chamamentos e toda sorte de abordagens que se mostrem convenientes e interessantes. Os livros e outras produções que ocupam a seção não seguem à risca o fluxo do mercado editorial, embora sejam de lavra recente. Tentaremos também, a cada nova edição, convidar à leitura de livros esgotados, e que, por razões as mais diversas, continuam a merecer, passado algum tempo, a atenção das leitoras e leitores. Tal seção, intitulada “Fora da estante”, é como que um apelo à releitura e, se possível, à reedição de tais obras.

Johann W. Goethe.

Divã ocidento-oriental.

Daniel Martineschen (trad.). São Paulo: Estação Liberdade, 2020.

Heinrich Heine dizia que os Versos do *Divã ocidento-oriental* “são tão leves, tão afortunados, tão respiráveis, tão etéreos, que nos perguntamos como seria possível equipará-los em língua alemã.” É a essa obra, que nos dizeres de outro grande poeta alemão é incomparável, que o leitor lusófono ganha acesso. Escrito já em anos de maturidade, aliás o tema da velhice perpassa os versos dessa obra, o *Divã*, advindo do persa *diwan*, que significa “coletânea” ou “ciclo”, segundo a indicação de Marcus Mazzari na orelha do volume, é o primeiro, e único, livro de poemas publicado com essa caracterização de obra fechada em seu próprio ciclo. Obras como as *Elegias Romanas*, apareceram sob essa forma apenas em revistas ou em organizações de poesias completas do autor quando este ainda vivia. Esse ciclo de poemas de Goethe, que em nada lembra outras visões, digamos, ficcionais, do oriente, como alguns contos de Voltaire ou as célebres *Cartas Persas* de Montesquieu, traz a intenção do poeta de “ser visto como viajante, que merece ser elogiado se conseguir assimilar com afinco os modos específicos do estrangeiro, se conseguir se apropriar dos usos da língua, se souber compartilhar modos de pensar e aceitar costumes” (P. 281). Goethe se inspirou nos versos de Hafez, um poeta persa do século XIV. O autor de *Fausto* parece querer indicar os intentos de sua obra ao apresentar os versos desse poeta: “deles flui uma vivacidade temperada, mas sempre crescente, modestamente feliz e inteligente, que contempla de longe os mistérios da divindade” (p. 313). Inspirado por sua poesia, o alemão parece ter querido emular as tópicas e algumas formas poéticas caras ao oriente. Na edição brasileira também foram traduzidos os textos em prosa que acompanham o ciclo de poemas. O que esses textos nos mostram é a tentativa de se alcançar um simulacro de uma poesia em muito distante de seu leitor sem

que se deixe de estabelecer certo grau de originalidade. Os esforços de se apresentar aos leitores o caráter de um tipo de escrita, a oriental, mais precisamente a persa, faz com que as linhas que acompanham o volume de poemas sirvam de baliza de leitura e de tábua de intenções de seu autor: “A arte poética persa, porém, bem como tudo que se assemelha a ela, nunca será recebida pelo ocidental em toda sua pureza e com toda facilidade, um fato que devemos ter claro em nossas mentes se não quisermos ser repentinamente perturbados em nosso deleite”. A intenção aqui é a de fornecer mediações tanto à original poesia persa de Saadi, Hafez, Jami entre outros, quanto à apropriação que o poeta faz dela. É no duplo viés do “ocidento-oriental” que devemos entender os poemas que compõem os doze livros desse *Divã*. O autor não se esquece de ser o que é, homem ocidental, alemão. É no sentido de enriquecer a poesia alemã que seus olhos se lançam ao oriente: “Permitamos pois, que nos nossos compósitos escritos, ao lado das formas ocidentais e nórdicas, apareçam também as orientais e meridionais”, escreve ele na máxima 1095. O livro, que se faz embebido das formas orientais, ainda que se trate de um livro alemão, se apresenta como um mediador entre esses dois mundos: “Se a amada não te está rente, / como o Oriente do Ocidente, no ermo o peito está corrente. / Para todos os amantes / Bagdá não está distante.” (p. 177). Essa distância, que só pelo amor se vence, é o que parece movimentar os versos desse livro. Não se trata de explorar a estranheza que surge do confronto desses dois universos poéticos, mas de apresentar temas que seriam caros não só às duas culturas, mas à poesia em geral. As tópicas que percorrem os versos em nada são estranhas a nós, a velhice, o amor, a embriaguez, a relação com o divino, as visões da natureza entre outras, nos trazem a um universo poético que parece visar não só ao mundo exótico e característico de um certo oriente, mas também a própria afinidade com qualquer leitor e seus respectivos movimentos anímicos. Para quem sente, não fica longe

este oriente. Diante das obras orientais, para além da parábola e da fábula, também nos cabe o exercício de “nos educar a respeito da nossa condição europeia e como avaliá-la”. A alteridade se apresenta como elemento constituinte do próprio conhecimento de si.

A tradução de Daniel Martineschen, repleta de soluções elegantíssimas, nos repro põe mais uma vez essa unidade na dualidade, é ao leitor brasileiro que a tradução se dirige, e nisso consegue nos inserir nos jogos poéticos do grande poeta alemão e na sua emulação do oriente. A opção de traduzir os textos em prosa que Goethe anexou ao ciclo de poemas é muito feliz, pois algumas passagens ali inseridas nos trazem não só indicações acerca do livro em questão, mas também alguns recursos e modos de composição da própria poética de Goethe como um todo. Enfim, convidamos os leitores a percorrerem esse ciclo poético que, para além de ser composto por um alemão do século XIX, em torno de um oriente que se fez florescer em versos no século XIV, ainda traz em suas linhas muitos movimentos que nos dizem respeito. Para não mais que exemplificar esse aspecto, apresento alguns versos do “Livro do mau humor”, que em na nossa condição de brasileiros em 2020, não deixam de nos dizer respeito: “Como os tolos limitados / sempre querem agredir / e os meia-gente, retardados, / gostam de nos oprimir, // Declarei-me livre já, / dos tolos e dos sabidos: / aqueles querem se matar, / estes, são comedidos.” (p. 99).

Johann W. Goethe.

A metamorfose das plantas.

Fábio Mascarenhas Nolasco
(trad.). São Paulo: Edipro: 2019.

Devemos celebrar o fato de *A metamorfose das plantas* ganhar mais uma versão em nossa língua. A já notória e quase canônica tradução de Maria Filomena Molder, publicada pela Imprensa Nacional — Casa da Moeda, em Portugal, há muito se encontra para o leitor brasileiro, pelos mais diversos motivos,

inacessível, ou melhor, não a podemos encontrar fora das bibliotecas especializadas e cópias xerográficas. Como acreditamos que, em se tratando de obras clássicas, ganham todos com uma nova tradução, é com alegria que recebemos a possibilidade de o leitor brasileiro entrar em contato com essa obra de Goethe tão fundamental. Ela se apresenta como peça chave para que possamos entender seus estudos acerca das formas vivas, ou seja, sua morfologia. O volume traduzido pelo professor Fábio Nolasco acompanha a tendência das edições canônicas de trazer junto ao ensaio material que o próprio Goethe anexou ao opúsculo dos anos 1790. Para além dos textos usuais e já consagrados por diversas edições da obra, a edição brasileira traz ainda como apêndice um fundamental texto do *corpus* morfológico de Goethe, o ensaio “O experimento como mediador entre objeto e sujeito”. Não vamos aqui comparar as duas traduções que partem de premissas, motivações e escolhas que em muito as diferenciam, mas vamos acompanhar o esforço do tradutor em acompanhar o modo com que o poeta alemão transmitiu suas ideias. *A metamorfose das plantas*, falo do próprio ensaio, é uma obra que tem como meta a própria singeleza. Antes de empreender sua célebre jornada em solo italiano, Goethe queria se dedicar ao grandioso, a ponto de pretender trabalhar em um *Romance acerca do universo*, do qual possuímos apenas alguns dos seus fragmentos iniciais, como o célebre estudo “Sobre o Granito”. Ao retornar à sua pátria, o poeta passou por uma transformação. Em solo italiano passou a valorizar de tal modo o mundo natural, que chegou a comparar o seu estudo com a geometria, que de tão cara a Platão, dizia-se que ele não admitiria em sua academia um ignorante no assunto, Goethe, por sua vez, ao final de sua *Viagem à Itália* escreveu: “se eu fosse fundar a minha [Academia] eu não aceitaria ninguém que não tivesse se dedicado seria e ativamente ao estudo da natureza” (*Viagem à Itália*, edição da Deutsche Klassiker Verlag, p. 443). O texto que agora ganha sua versão brasileira é como um primeiro fruto

desse novo direcionamento do olhar. Como podemos ver narrado no texto que compõe o volume que agora vem à luz, “O autor compartilha a história de seus estudos botânicos”, é na viagem de retorno à Alemanha que o poeta ordenava “em reflexão silenciosa uma exposição satisfatória dessas minhas visões, a qual escrevi logo depois de meu retorno e fiz imprimir.” (p.84). Tendo o leitor diante de si essa gama de referências o que se vê no corpo do ensaio mesmo, pode até parecer frustrante, o que explicaria a “recepção fria, quase inamistosa” (p. 31) que o texto teve em sua primeira impressão. Ao se deparar com os 123 parágrafos do texto o desavisado leitor pode não perceber que essa simplicidade e circunscrição oculta muitos movimentos fascinantes. É na busca por uma singeleza, ou ainda, por uma simplicidade — quer já na própria forma do ensaio, quer nos seus objetos de estudo —, que a força desse opúsculo se faz resplandecer. Passagens como a acerca das leis de transmutação, “segundo as quais a natureza produz uma parte por meio da outra e apresenta as mais distintas figuras mediante a modificação de um único órgão” (p.35), escondem um complexo de proposições que se condensam numa prosa que se pretende breve e coesa. O que se busca é o caminho mais simples. E isso se dá não por mera redução dos interesses, mas por um movimento na direção de um esforço de contração descritiva que ocasiona uma simplicidade intencional da prosa de Goethe diante dos grandes movimentos da natureza e do mundo. O caminho do texto se faz de modo a exercer uma heurística da simplicidade, como Goethe mesmo nos afirma, “Desviaremos nossa atenção daquela [...] metamorfose, que é efetuada de modo contingente, exteriormente, particularmente por insetos, já que ela nos aparta do caminho simples que temos que seguir”. Não estamos diante de uma restrição metodológica a um círculo mais restrito, mas da busca da percepção da multiplicidade do caso singular, da intensidade do que se apresenta em sua simplicidade. O problema do autor será entender o significado dessas ações mais

simples da natureza como ligadas ao seu todo, a forças e mutações que se dão no mais simples elemento do reino dos vegetais, a planta anual, bem como em todo ser vivente. A linguagem e a própria configuração do ensaio parecem ser análogas à singeleza das observações de Goethe, que escondem muitos aspectos centrais das ciências da natureza, a tradução brasileira dá conta dessa sutileza linguística e nos enriquece com farto aparato de notas. Portanto, celebremos esta tradução para o português, brasileiríssima, de *A metamorfose das plantas*.

Pierre Hadot.

**Não se esqueça de viver —
Goethe e a tradição dos
exercícios espirituais.**

Lara Christina de Malimpensa
(trad.). São Paulo: É realizações,
2019.

Pierre Hadot, conhecido por obras como *O véu de Ísis, Plotino ou a simplicidade do olhar* entre outras, cuja contribuição à historiografia das ideias é inquestionável, trouxe ao leitor um livro que parece ser gerido no decorrer de suas muitas décadas de leitura de autores antigos. A presença de Goethe em uma passagem comovente de seu *O que é a filosofia antiga*, onde o filósofo francês colocava o filósofo antigo como privilegiado por viver “em relações mais ou menos estreitas com um grupo de filósofos, ou, pelo menos, recebia de uma tradição filosófica suas regras de vida” e se perguntava “Agora, não há mais escolas, não há mais dogmas. O filósofo está só. Como encontrará seu caminho?” A resposta nos dá um pouco o tom do livro que pretendemos apresentar aqui: “Ele o encontrará como muitos outros encontraram antes dele, como Montaigne, ou Goethe, ou Nietzsche, que também estavam sós e escolheram como modelos [...] os modos de vida da filosofia antiga” (pp. 388–389). É exatamente nessa chave que o imperativo “não se esqueça de viver” que dá ao livro seu título surge em

sua clara relação com a vida e a filosofia antigas, bem como profissão de fé do ofício de vida e poético de Goethe. A obra que ganha agora a sua edição brasileira passa longe de ser um comentário a um determinado ponto da obra de Goethe, mas parece tratar exatamente dessa apropriação da antiguidade e a tópica da vida no todo do *corpus* goethiano. Não se trata, também, de uma obra que use da figura de Goethe como pretexto para arrolar caracterizações caras aos estudos de filosofia antiga. Diante daquele que o autor declara que “foi sempre um de meus autores favoritos”, Hadot parece buscar uma conciliação indicada pelo próprio Goethe entre o mote *Memento vivere* (em oposição ao *Memento mori* “dos cristãos, dos platônicos e dos românticos” P.10) e a tradição, de certa forma infundida por Winckelmann, de uma antiguidade saudável e plena. Não sem problematizar essa visão que se teve da antiguidade, a obra nos apresenta a peculiar apropriação dos antigos empreendida pelo alemão. Nessa retomada germânica os gregos e a antiguidade passam a ser elementos fundadores para uma “regra de vida” do poeta, a de se concentrar no instante. É nessa caracterização que a relação de Goethe com o passado remoto da Grécia pode ser entendida como não sendo nostálgica. Ela também não se vê amparada por uma ânsia de que o futuro venha a sanar aquilo tudo que perdemos em relação ao mundo antigo, essa retomada da “saúde do momento” seria para Goethe o que corresponderia a “uma libertação diante do passado e do futuro e a uma disposição de acolhimento, de aceitação, de consentimento diante do ser-no-mundo, vivida no instante” (p.51). Essa espécie de simbologia do instante, tão cara à ciência natural de Goethe, se vê amparada por uma gama de exercícios antigos e, na erudição de Hadot, encontra amparo no Imperador Marco Aurélio que embebido da filosofia estoica declarava que a felicidade poderia ser alcançada “se deixas atrás de ti todo passado, se entregas o futuro à providência e se dispões do presente segundo a

piedade e a justiça” (p.51). Distendidas as metáforas e símbolos desse instante (*Augenblick*) é para o olhar do alto que o filósofo francês nos leva, no capítulo onde o duplo viés da obra se apresenta de modo incontestado, trata-se de apresentar Goethe e ao mesmo tempo fincar as referências antigas que nos serviriam de baliza a tal apresentação. O filósofo nos apresenta aqui os relatos de viagens cósmicas e voos da imaginação advindos de fontes antigas, medievais e modernas. Mas é na antiguidade que vê matizes que dariam a essa tópica as cores com que Goethe as pintou. Retomando passagens como a descrição de Apolônio de Rodas da ascensão de Jasão ao monte Dídino, ou quando o mesmo autor descreve o voo de Eros na direção da terra, entre outros trechos mais conhecidos da antiguidade, chegamos a Linceu, o timoneiro dos argonautas, que nos atos III e V da segunda parte de *Fausto* ganha seu papel de sentinela, devido a seus olhos (*Augen*) de linco. Seja diante da beleza de Helena no segundo ato, ou diante da beleza do mundo no quinto ato, é o próprio ver que se manifesta nessa personagem. A afirmação do momento prolífero, segundo Hadot, se apresenta numa sucessão de visões da beleza da torre de Fausto e até mesmo quando, da construção elevada, Linceu observa o incêndio da casinha de Baucis e Filemon, uma das mais terríveis passagens da *Tragédia*. O ver do alto, afinal, com a argúcia de um sentinela, se vê defrontado com algo terrível, mas segundo a tópica da simbologia do instante, ainda assim o que se vê são os tons belos de vermelho púrpura que emanam da queima das tílias. O observador diante do terrível — algo que retomaria a tradição antiga, como em *Icaromenipo ou o Homem acima das montanhas* de Luciano, onde lemos “Não é apenas para meu deleite / que estou em lugar tão elevado / que terror atroz / do fundo das trevas me ameaça?” (p. 85) — não fere uma representação do mundo antigo que geraria a concepção goethiana do instante, mas a repropõe, pois eles vivem o instante e segundo a natureza que “é bela em todas as suas manifestações, mas ignora o bem e o

mal” (p. 86). O sim à vida e à natureza, representado pelo instante deve dar espaço ao terrível, ainda que não permaneça nele, instantes de beleza virão. Na visão de Hadot, em meio aos autores da antiguidade encontramos aspectos para que entendamos Goethe, o autor moderno (ainda que à maneira dos antigos!). Goethe e antiguidade passa a ser duas esferas de referências que, ainda que irreconciliáveis, se complementam e fazem com que não nos esqueçamos a vida. E nos lembra o autor deste livro que para Goethe desfrutar da vida era “encontrar a alegria na existência de si, no que existe de maravilhoso na atividade do corpo e do espírito.” (p.171) E nessa comunhão com a felicidade retomamos a antiguidade, como foi dito por Amor na XIV Elegia do manuscrito de *Erótica Romana* (ou XIII na primeira impressão, já sob o nome *Elegias*): “Eu, o mestre, eternamente jovem sou e aos jovens amo /. Não aja de modo tão precoce! Acorda! Me entendas plenamente! / O antigo era novo quando aqueles felizes viviam, / Vivas tu em felicidade, e então viverás os tempos antigos em si.” (*Gedichte 1756-1799*, Deutsche Klassiker Verlag, p. 419)

Marcus Vinicius Mazzari.
A dupla noite das tílias. História e natureza no Fausto de Goethe.
 São Paulo: Editora 34, 2019.

Marcus Mazzari, a quem devemos a excelente edição brasileira de *Fausto* (edição que se vê amparada com uma fortuna crítica que a coloca ao lado das boas edições alemãs, como a de Albrecht Schöne), nos apresenta nesse livro uma leitura do mesmo *Fausto* que não petrifica a sua leitura. Em *A dupla noite das tílias...* a obra não é submetida a uma espécie de exame *in vitro* da letra morta de uma obra canônica, clássica, coisa que mais tende a afastar do que a atrair leitores. O livro de Mazzari nos apresenta os movimentos de recepção bem como análise de passagens, principalmente da segunda parte da tragédia ou do que se convencionou chamar de *Fausto II*, que nos remeteriam a um estudo *in vivo*, no

qual a palavra ganha vida e atuação. A obra de Goethe nesse *A dupla noite das tílias* se faz projetar de modo semelhante ao que, segundo Goethe, seria a missão de um grande mestre que “despertando a existência de bons discípulos, ramificam sua atividade até o infinito” (*Esboços para um retrato de Winckelmann*). É diante da possibilidade dada pelo próprio *Fausto* de uma ramificação ao infinito que o livro se apresenta como único. Aqui desempenha fundamental papel aquilo que Mazzari chama de *Estética de recepção*, onde se centra fogo “menos às fontes ou à estrutura da obra enfocada, ou ainda às eventuais intenções de seu autor, do que ao papel desempenhado pelo seu leitor no processo de ativação exegética do texto literário.” (p. 20). Essa escolha, que é mais do que mero artifício acadêmico, é responsável por nos apresentar essa obra, um clássico *par excellence*, de modo vivo e cambiante e nos coloca em movimento, seguindo os exemplos dados tanto pela obra quanto por sua recepção. Isso não significa que a leitura esteja submetida ou ainda talhada por teorias, análises ou sistemas, como acontece muitas vezes em estudos que sufocam uma obra literária com toda sorte de sistematizações que lhes são alheias (a obra de Goethe, particularmente, sofreu mais do que algumas vezes desse mal). A obra de Mazzari, ainda que perpassa, em hercúleo trabalho, os leitores e as leituras a que *Fausto* foi submetido, não deixa de permitir que a luz fulcral emane da própria obra em questão. É a própria tragédia que ganha novas possibilidades com o tratamento de suas leituras que vão desde Hegel e alguns de seus discípulos, como Rosenkranz, até os recentes trabalhos Werner Jäger, passando por Benjamim, Luckács, Paul Celan entre outros. O título da obra remete às tílias que jaziam junto à casinha do casal dos anciões Baucis e Filemon. As mesmas Tílias que, diante dos olhos de Linceu, timoneiro dos argonautas, aqui transformado em atalaia da torre fáustica, são sacrificadas como que em dupla noite no derradeiro momento de sua existência no incên-

dio da casa dos velhos; uma cena das mais impactantes da tragédia. Colocar esse título, que mostra que o livro centra seus esforços na segunda parte da tragédia, o segundo Fausto, é também uma maneira de se superar uma das maiores injustiças que a tragédia sofreu nos países lusófonos; na excêntrica tradução de Castilho, a mesma que circulou no Brasil na coleção *Clássicos Jackson*, líamos ao final da advertência introdutória a seguinte declaração: “tantos e tão crespos são no último Fausto os enigmas filosóficos, tão abstruso o senso das ficções, e as ficções mesmas tão desnaturais, tão inverossímeis, tão impossíveis (ia-me quase escapando tão absurdas) que o bom gosto e o bom senso, que tão benevolentemente perdoaram e receberam a lenda velha do Dr. Fausto, não sei como haveriam com o Fausto último. O primeiro, o nosso, foi um gigante; o segundo figura-se ao espírito da nossa consciência o *homúnculo*, um produto abusivo das forças da arte.”

Mazzari repropõe essa leitura de modo a iluminar exatamente essa segunda parte vituperada por Castilho, sem ignorar as muitas leituras que foram no mesmo sentido, a começar pela de Rosenkranz, cuja resenha pioneira desse movimento, vaticinava que o *Fausto II*, “jamais alcançará a popularidade da primeira parte, jamais encantará, do mesmo modo como esta, a nação” (p.69). Indo da tragédia do colonizador até a *Mater Gloriosa*, o livro que aqui se apresenta nos coloca diante dos movimentos desse derradeiro ato (que é segundo o autor do livro “não só um dos pontos culminantes da *Weltliteratur*, mas também um de seus momentos mais alarmantes” [p. 245]) de modo a mostrar a *estética de recepção* em pleno funcionamento. Ao repropor a leitura desse complexo quinto ato, retomando de Hans Robert, um precursor dessa Estética de Recepção, “a constatação tomista de que ‘tudo que é recebido, é recebido ao modo do receptor’”. (p. 213), Mazzari parece também nos inserir entre a obra e os seus leitores. *A dupla noite das tíliais...* é um livro que nos repropõe um jogo “de contrastes e espelhamentos mútuos” (p.205) que se recusa

a qualquer redução. Com clara recusa por colocar acima de qualquer outra a “visada ceradamente ontológica ou psicologizante”, (p. 141) que há tanto tempo aguardaram os mais diversos leitores de Goethe, Mazzari nos encaminha para uma espécie de terceiro ato da tragédia: suas leituras. Pela fineza com que o texto de Goethe, bem como sua recepção são tratados, podemos dizer que o livro de Mazzari já nasce indispensável por diversas razões. Talvez a mais importante delas seria a de deixar indicar ao leitor muitas construções teóricas em torno do *Fausto*, mas sem limitar a vida do texto às fontes secundárias; a contraparte desse movimento é a de não sacralizar o *Fausto* como obra canônica e inamovível. O livro nos convida a nos enfileirarmos com diversos autores canônicos que tentaram desbravar esse emaranhado imagético que é a segunda parte da tragédia de *Fausto*, mas sem a tentativa de nos trazer uma solução ao texto, pois como diz Goethe, em Carta a Carl F. Reinhardt (a mesma com que Mazzari encerra seu livro), “não espere elucidação; à semelhança da história do mundo e dos homens, o último problema solucionado sempre desvenda um novo problema a ser solucionado.” (p. 251).

Christopher Berry.
Hume, Smith and the Scottish Enlightenment.
Edinburgh : The University Press,
2018.

Christopher Berry.
Adam Smith. A very short Introduction.
Oxford : The University Press,
2018.

O chamado “Iluminismo escocês” (*Scottish Enlightenment*) nunca teve a mesma abundância de referências que as existentes a respeito dos movimentos correlatos na França e na Alemanha. É que os filósofos escoceses modernos se encaixam mal tanto no molde

da metafísica clássica quanto no de sua crítica, e mesmo Hume, de longe o mais lido, é com frequência diminuído ao papel de um cético que tudo contesta e nada erige — pronto a ser superado pela revolução copernicana e seu sucedâneo idealista-romântico. A situação de Adam Smith é ainda pior, pois mesmo, nos países de língua inglesa, onde sua obra é mais conhecida do que alhures, ele tende a ser visto como pai da economia, senão como fundador do liberalismo (o que quer que se entenda por esta última alcunha). Entre desconhecimento das fontes e preconceito ideológico, as obras de Smith e de seus contemporâneos, com destaque para Adam Ferguson e John Millar, permanecem numa espécie de limbo que não condiz com a envergadura intelectual desses homens. Contudo, é algo bastante claro, ao menos desde a publicação do estudo de Gladys Bryson (*Man and society*, 1946), que Hume, Smith, Ferguson e os seus contribuíram de maneira decisiva para a renovação da especulação filosófica moderna, desviando-a dos caminhos tradicionais da metafísica e projetando-a no estudo da sociedade (quer dizer, da política, da economia e da história). Para além de simplificações que veem no conceito de natureza humana um retorno irrefletido do velho sujeito metafísico, ou na ordem espontânea das relações econômicas um ardid teológico, ou ainda, na crítica do finalismo um capítulo infeliz no estudo dos seres vivos, os escoceses vêm nos mostrar coisas novas a respeito dessas questões, mas que nem sempre são do agrado da filosofia mais tradicional. Concedamos a Foucault o mérito que lhe cabe por ter alertado seus ouvintes, em sucessivos cursos ministrados no Collège de France na segunda metade da década de 1970, para a relevância dos escoceses para o pensamento contemporâneo, ao mesmo tempo em que apontava para a presença, entre eles e nós, de descontinuidades suficientemente profundas para que não nos enganemos quanto a uma suposta responsabilidade desses pensadores céticos ou cautelosos por desmandos ideológicos muito posteriores a eles.

O inglês Christopher Berry, professor aposentado de teoria política na Universidade de Glasgow, não padece dos pecados que poderiam ser imputados às leituras ligeiras da tradição escocesa. Ao contrário, vem contribuindo, de forma decisiva, com uma série de estudos, que culminam, por ora, nos livros em resenha, para uma compreensão ampla, profunda e nuançada do pensamento político-econômico de Hume, Ferguson Smith e outros. Insere-se assim em uma linhagem que remonta a Duncan Forbes (*Hume's Philosophical Politics*, 1975), estranha às generalizações dos neorrepublicanos alocados da escola de Pocock e Skinner, e que concede aos inventores da economia política (ou de uma vertente dela) um quinhão bem maior do que o de ter renovado, aqui e ali, a teoria política oriunda de Maquiavel, Hobbes ou Espinosa. Os artigos de Berry reunidos em *Hume, Smith and The Scottish Enlightenment* oferecem uma perspectiva variada acerca de diversos tópicos relativos à indicação do título, mas preservam sempre o mesmo diapasão: a ideia de fundo, que vibra na especulação escocesa, de “aprimoramento” (*improvement*), ideia sutil e nuançada, marcada por um pessimismo mitigado, segundo a qual as formas de organização política, quando amparadas em uma aplicação regular e constante de princípios jurídicos claramente estabelecidos, propiciam, até certo ponto, e dadas circunstâncias favoráveis, o desenvolvimento de propensões inscritas na natureza humana — alcunha tomada, pelos autores em questão, como conjunto das características *específicas*, isto é, determinadas fisiologicamente, do animal a que se refere. Atento às importantes divergências doutrinárias entre os escoceses, Berry destaca as singularidades de cada um deles, mostrando que elas são muitas e interessantes, sem, no entanto, perder de vista o horizonte comum de suas preocupações. Nesse sentido, o livrinho sobre Smith, embora seja uma introdução, traz uma contribuição importante, ao pôr em relevo o caráter sistemático da obra desse autor, que organizou sua própria filosofia de acordo com os

princípios da análise encontrados na ciência (com destaque para a física em sua aplicação à astronomia) e na linguagem (a gramática geral em sua versão renovada pelos enciclopedistas). Berry retoma assim, por conta própria, e com clareza exemplar, um fio de uma trama tecida por Andrew Skinner em *A system of social Science*, 1979; 2ª ed. 1996), se não me engano a primeira obra a mostrar em detalhe a coesão das trações conceituais que põem de pé o edifício da filosofia de Adam Smith.

Daniel Diatkine.

Adam Smith. La découverte du capitalisme et de ses limites.

Paris: Seuil, 2019.

Claude Gautier.

Voir et connaître. Regarder à distance dans les Lumières écossaises.

Lyon: ENS, 2020.

A pequena literatura filosófica sobre Adam Smith em língua francesa recebeu recentemente duas contribuições de relevo. O livro de Daniel Diatkine é importante pela simples razão de mostrar, com apoio nos textos de Smith, que a sociedade e os modos de relação políticos e comerciais descritos na *Riqueza das nações*, não constituem motivos de uma apologia, mas são vistos pelo filósofo escocês como objetos de investigação precisa e minuciosa, à qual cabe, acima de tudo, determinar a natureza bem como os limites da chamada “sociedade comercial”. A esse termo um pouco recatado Diatkine prefere a expressão “capitalismo”, por certo anacrônica, pois não se encontra em Smith, nem é utilizada na época, porém acertada, na medida em que a obra de Smith pode e deve ser lida como a problematização de um mundo que, na segunda metade do século XVIII, vai ganhando contornos que se tornarão mais nítidos no período subsequente, mas cujo elemento fundamental foi identificado na *Riqueza das nações*

— o trabalho como fonte e origem da riqueza. Trata-se, com isso, de acertar as contas com variadas apropriações de Smith que, de Hegel a Marx, por um lado, e de Ricardo e aos marginalistas, por outro, insistem em apontar para as supostas limitações de sua teoria como fundamento da ciência econômica, como se ela devesse, bizarramente, dar conta de anseios que excedem os objetivos a que ela se propõe (lembrando que economia política se inscreve, para Smith, no ramo da jurisprudência, que, por sua vez, é uma ramificação do tronco mais espesso da filosofia moral). Smith era, tal como seu amigo Hume, um newtoniano resoluto, um filósofo amigo da ciência experimental, cioso de manter toda teoria restrita ao plano da identificação de relações de causa e efeito, despreocupado com princípios últimos e fundamentos definitivos. Em consonância com isso, um dos melhores momentos da análise de Diatkine é aquele em que ele mostra (no cap. 3), com base em uma passagem da *Teoria dos sentimentos morais*, que a convergência inaudita de interesses contraditórios que marca o equilíbrio espontâneo e dinâmico do sistema comercial ou capitalista não advém, de modo algum, de uma combinação entre paixões contraditórias, mas, isto sim, da submissão destas, em cada indivíduo, a uma perspectiva sistemática tal que lhes confere um caráter geral — de signo — que, de outro modo, lhes faltaria. A economia de Smith é uma ciência gramatical: se o homem é o único animal que troca porque é o único que fala, e é, portanto, o único que toma uma sensação como signo de outra, estendendo assim o seu valor, cabe ao filósofo identificar a lógica dessas extensões valorativas e dos domínios de significação correlatos a elas. Daí o lugar de relevo, no sistema filosófico, de Smith, da ideia de instinto, apontado por Diatkine, mas que ainda resta por ser determinado com mais precisão.

O livro de Claude Gautier opera em outro registro. Voltado para as “Luzes escocesas” referidas no título, é, na verdade, uma longa, conturbada e não raro obscura, medi-

tação sobre a constituição de um “olhar distanciado” como condição de possibilidade do programa sociológico delineado pelos escoceses. Gautier estuda Hume e Smith; dedica poucas páginas a Ferguson, e não menciona Robertson nem Millar, o que não deixa de causar certa estranheza ou decepção, pois é na obra destes que se encontra algo efetivamente mais próximo, entre os escoceses, de um estudo sociológico dos modos humanos de organização política. Embora dedique páginas a Descartes e a Leibniz, Gautier não menciona Rousseau, o mestre, senão do distanciamento, ao menos do estranhamento como maneira de apreciação da sociedade política. Feitos esses reparos, é preciso reconhecer que o livro é meticuloso, e que a atenção do autor aos textos produz acertos preciosos em diversos momentos da análise, como aliás ocorre também em outros trabalhos de Gautier. É o caso, principalmente, de todo o capítulo 4, cuja primeira metade é dedicada à questão — intratável — da teleologia na obra de Smith. Percorrendo um terreno pisado não somente por Diatkine, como também por outros excelentes estudos precedentes, como os de Christian Marouby (*L'Économie de la nature*, 2004) e de Michel Bizou (1999), Gautier vai além deles. Começa por determinar o engendramento de um ponto de vista teleológico para explicar as ações morais na *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), e mostra, em seguida, como o ensaio sobre a *História da Astronomia* (1795; póstumo) vem relativizar essa perspectiva. Tendo flirtado com o providencialismo, o próprio Smith introduziria uma cisão, entendendo que os fins da imaginação, concomitantes a tendências naturais, não devem ser tomados por fins naturais, por uma orientação teleológica. Cabe concluir, a partir da sugestiva análise de Gautier, que, se o Deus de Kant é um produto da razão em seu uso prático, a finalidade de Smith é uma simples ilusão, interessante e quiçá necessária, que a filosofia vem identificar enquanto tal, e à qual, uma vez feito isso, concede alguma legitimidade. Di-

ferentemente de Hume, que, nos *Diálogos sobre religião natural* (1779), recusa à teleologia todo estatuto conceitual, Smith entende que é preciso perpassá-la para determinar assim, ao certo, a sua origem. Menos a arqueologia de uma ilusão do que a gênese de uma ficção, a discussão de Smith a respeito é, como mostra Gautier, nada menos que extraordinária.

Jonathan Rée.

Witcraft. The Invention of Philosophy in English.

Londres: Allan Lane/Penguin, 2019. 746 pp.

Uma coisa é escrever uma história da filosofia inglesa ou da filosofia de língua inglesa; outra, bem diferente, é escrever uma história que é também uma investigação, uma busca pelo gênio característico da filosofia escrita e lida em língua inglesa através dos tempos. O livro de Jonathan Rée ignora procedimentos canônicos tradicionais. Em vão busca-se em suas páginas pela reconstituição das honoráveis linhagens do empirismo, do utilitarismo e da filosofia analítica, que teriam marcado a tradição dita “anglo-saxônica” por contraposição à filosofia “continental”. Rée não tem tempo para essas distinções postíças e paroquiais, e começa com uma seção intitulada “1601. Philosophy learns English”, aprendizado que, como ele mostra, implica o abandono progressivo do latim. No período imediatamente posterior (examinado na segunda seção, “1651. Puritans, Philosophers, Comedians”), entra em cena a filosofia francesa e o profundo impacto das doutrinas de Descartes e Malebranche na Inglaterra de Bacon e Hobbes. Já na terceira seção (“1701. Politics, Religion and the two new Philosophies”), somos apresentados ao controverso John Toland, filósofo irlandês “deísta”, discípulo de Locke, mas que muitos consideravam simplesmente um ateu, pecha que, como se sabe, desde o *Dictionnaire Philosophique* de Bayle recaía sobre todo aquele que ousava mencionar Espinosa sem de imediato intro-

duzir uma censura a suas doutrinas. Nos capítulos subsequentes, encontraremos escoceses (Hume, Smith), norte-americanos (Emerson, James), e um austríaco, com o qual Rée encerra sua narrativa: Wittgenstein. A seção “1951. A Collection of Nonsense” é um desfecho brilhante, pois, além de a escolha ser pertinente — é defensável que Wittgenstein tenha sido o maior filósofo anglo-saxão do século XX —, Rée não tem tempo para o exercício de glorificação de seu personagem, mantendo-se distante das seitas de seus seguidores dogmáticos e desinteressantes.

O caráter idiossincrático de *Witcraft* é explícito desde o trocadilho de sabor swiftiano do título. A expressão *wit*, que pode ser traduzida por engenho, por espírito, ou mesmo por gênio, é glosada por Rée na segunda parte do título, com a escolha certa do termo “invenção”, que, em sentido duplo — retórico, romântico — diz o ato de encontrar algo pertinente à ocasião junto a um repertório dado previamente, mas também o de criar algo que novo e original. Não são atos excludentes, e, na hábil montagem do livro, fica claro que filosofar em língua inglesa é colher lugares-comuns junto a uma tradição que, no entanto, se renova constantemente nesse processo e que termina por se firmar, no pós-guerra, junto às tradições francesa e alemã, como hegemônica em escala global. Não se trata com isso, evidentemente, de insinuar uma superioridade congênita qualquer, que teria levado a filosofia de língua inglesa da periferia ao centro do mundo intelectual, mas, antes, de destacar o caráter histórico desse processo e de apontar para as conexões entre os filósofos que escreveram em inglês e aqueles que se exprimiram em outras línguas. Vai no mesmo sentido o esforço, em meu entender exitoso, de ampliar a concepção disso que se chama de “filosofia”, o que permite a Rée, por exemplo, dar destaque à figura do ensaísta e crítico inglês William Hazlitt, ou de seu contemporâneo, o poeta e crítico Samuel Taylor Coleridge, que, de fato, cabem, pela envergadura intelectual, em uma história como essa. Outro acerto é o relevo conferido

às mulheres, cuja importância na filosofia de língua inglesa é amplamente discutida por Rée, que tem páginas de interesse não apenas sobre Mary Woolestonecraft, mas também sobre George Eliot. Dada a perspectiva aberta e variada a partir da qual Rée constrói sua narrativa, fica uma decepção de não terem mais destaque outros nomes como Jane Austen ou Virginia Woolf. Mas podemos imaginar o tratamento que elas teriam recebido, caso esta história fosse se tornar ainda mais detalhada.

Laurent Jaffro.

La couleur du goût. Psychologie et esthétique au siècle de Hume.

Paris: Vrin, 2019.

A primeira coisa que chama a atenção no mais recente livro de Laurent Jaffro é o título. À primeira vista convencional, estruturado segundo as regras acadêmicas — uma frase geral seguida de uma cláusula subordinada explicativa —, ele contém uma dupla ousadia. É rara a associação proposta entre o sentido da visão e o do paladar, como se o sabor dos alimentos tivesse uma gama, composta por diversas tonalidades; mais rara ainda é a ideia de que essa associação tenha algo a dizer sobre o gosto enquanto sentimento de prazer e desprazer aplicado às produções da arte. Na filosofia da primeira metade do século 18 encontra-se uma hierarquia entre os sentidos, a visão ocupando o topo, aproximando-se do intelecto — como no uso das formas geométricas —, o tato o lugar mais baixo, ligado à sensação puramente fisiológica. Mas a hierarquia entre os sentidos espelha aquela entre o espírito e a matéria, a alma e o corpo. É sabido que Diderot subverteu essa ordem de maneira decisiva, na *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem* (1749), consignando ao tato a primazia na produção das representações mais abstratas e relegando a visão quase à condição de um sentido ilusório. O *Tratado sobre as sensações* de Condillac (1754) explora essa mesma via, colhendo resultados algo diferentes daqueles de Diderot. Mas o livro de

Jaffro é sobre *o século de Hume*, não de Diderot ou de Condillac. Daí a força do subtítulo, que explica que o objeto do estudo são as relações entre a psicologia (da percepção) e o gosto (do prazer e desprazer) em uma época dominada, ao menos em parte, pela força das injunções estabelecidas por Hume no *Tratado da natureza humana* (1741) e em diversos ensaios, com destaque para *O cético* (1741) e *Do padrão do gosto* (1758).

Marcado por um fino senso de análise, o livro é também inteligente, como se vê no modo como é organizado. Evitando o ridículo de tomar o partido de Hume, e indo contra, portanto, toda uma inclinação de nossos tempos, em que filósofos são tomados como chefes de escola ou bandeiras ideológicas, Jaffro recua e ganha força ao mensurar o impacto de Hume não na “epistemologia” ou na “estética” de sua época, mas no modo de pensar ilustrado, no qual a constituição da própria racionalidade é pensada como um processo sensível. De um só golpe, vemos a obra de Hume ser subtraída à pobre denominação de empirismo, ao abrigo da investida kantiana, indiferente à apropriação rasa da fenomenologia, restituída em sua originalidade e também, o que não é pouco, ao nosso tempo. De súbito, a teoria da percepção deixa de ser uma anomalia, o índice de uma patologia do outrora sadio racionalismo, para se tornar a regra. Em seu percurso, que passa por numerosos autores do século humiano, Jaffro se concentra na Inglaterra e na Escócia. Seus pontos de ancoragem não são os “grandes autores” canonizados pela filosofia universitária, mas filósofos hoje um pouco esquecidos, que têm, no entanto, de ser recuperados, se quisermos apagar, de uma vez por todas, a imagem de um período da modernidade excessivamente maculado por projeções retrospectivas, e reencontrar o potencial crítico que ele guarda para a nossa própria reflexão. Um bom exemplo é capítulo 3, “A via da técnica”, dedicado ao filósofo inglês James Harris (1709-1780), em que Jaffro destaca a reviravolta na concepção de atividade técnica na pena desse escritor, que, embora divirja,

com seu aristotelismo, em relação a Hume, permite compreender passagens mais obscuras dos argumentos de Filo contra a teleologia nos *Diálogos sobre a religião natural*, e, o que não é pouco, relativizam o alcance e a originalidade de certas considerações de Kant na *Crítica do Juízo* (1790). O efeito é enviar-nos diretamente às páginas de Harris, pronto para ser redescoberto como filósofo de fôlego. Com isso, mal começamos a dar uma ideia de um livro notável, em que a história da filosofia é aliada a uma perspectiva analítica contemporânea. Combinação bem francesa, que produz resultados estimulantes.

Fora da Estante

Rubens Rodrigues Torres Filho.
O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte.
 São Paulo: Editora Ática, 1975.

Publicado em 1975 e jamais reeditado, *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*, livro de Rubens Rodrigues Torres Filho, pode ser considerado como um marco tanto nos estudos brasileiros de filosofia alemã, que ajudou a consolidar, quanto na trajetória da “escola paulista de filosofia” (expressão recentemente cunhada na França). Aparentemente, o estudo é um simples exercício da hoje tão deplorada “explicação de texto”. Mas, como elucidada a apresentação, o método de explicação de texto — bem entendido, estrutural — está vinculado, para o interessado em Fichte, a uma compreensão da peculiaridade dessa filosofia, que, em alguma medida, impõe restrições sérias a toda tentativa de ir além de “interpretar Fichte pelo interior” (p. 12). Ainda nas palavras de Rubens, “procurei apenas pôr em evidência a economia interna do sistema, suas articulações e sua coerência, esperando fazer dessa limitação uma vantagem, graças ao auxílio de um único fio condutor, que me pareceu privilegiado: o papel da imaginação” (p. 12). O leitor de 2020, desavisado e talvez pouco afeito à fineza de uma ironia discreta, mas não menos cortante, faria bem em dar ao “apenas” aí grafado todo o peso que ele tem, pois, como ficará claro dos quatro vertiginosos capítulos, e da conclusão, a “mera” explicação de texto é elevada, por Rubens, no caso de Fichte, a um exercício especulativo de primeira ordem, em que a decifração do original, lido em alemão e traduzido no calor da hora e com exímia precisão, é acompanhada de vigorosa reflexão conceitual, sem o que, no entender de Rubens, o intérprete não seria capaz de acompanhar a especulação de Fichte — que exige de

seu leitor o mesmo empenho que ele próprio, o autor, teve de fazer para elaborar um sistema que costuma ser considerado entre os mais difíceis da história da filosofia. Mas não se trata com isso de mimetizar Fichte. Daí a escolha de um “fio condutor” (o *Leitfaden*, que o filósofo alemão encontrou junto a Kant), que “parece” a Rubens adequado para levar a cabo a reconstrução, com força própria, das travações desse edifício especulativo singular. Seria o suficiente para desfazer o mal-entendido que confunde a explicação de texto, nesses termos, com o fichamento e seus derivados. Mas *O espírito e a letra* não para por aí. Aduz, desde a referida apresentação, apontamentos no sentido de mostrar a formulação, por Fichte, de conceitos que depois se tornam moeda corrente na filosofia: “por exemplo, a *alienação* e a *transferência*, constituídas por determinação recíproca a partir da imaginação transcendental”, como se Marx e Freud se tornassem, de súbito, interdependentes (p. 12). Igualmente, mas agora em sentido retroativo, a descoberta fichtiana da imaginação transcendental “significará, antes de tudo, que se trata aqui da faculdade instauradora da própria atitude transcendental” (p. 19), que, como se sabe, foi inaugurada por Kant. Rubens não hesita, alhures, em fazer apontamentos similares em relação ao Estruturalismo (então em voga no Brasil e no mundo) e a Wittgenstein (já então à espreita nos meios da filosofia paulista). Anos mais tarde, no ensaio “Produção extra-teórica da síntese” (1992; ressurgido na 2ª edição de *Ensaio de Filosofia Ilustrada*), a minuciosa reconstituição de um argumento das *Cartas filosóficas* de Schelling o levará a reconhecer aí a certidão transcendental de nascer da dialética hegeliana. São conclusões inesperadas, a que a história da filosofia pode levar, sobretudo quando praticada com o rigor e a precisão que sempre foram característicos desse mestre.

discurso
e-ISSN 2318-8863



A revista *Discurso*, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863



fflch

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP