

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP
Volume 46 - n° 1 – 2016

Universidade de São Paulo

Reitor: Marco Antonio Zago

Vice-Reitor: Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor: João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Roberto Bolzani Filho

Vice-Chefe: Luiz Sérgio Repa

Editor Responsável

Pedro Paulo Pimenta

Editores Executivos

Márcio Suzuki, Milton Meira do Nascimento, Oliver Tolle, Pedro Fernandes Galé

Revisão e preparação

Dario Galvão

Comissão Executiva

Homero Silveira Santiago, Lorenzo Mammi, Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Maurício Cardoso Keinert

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP

Vol. 46 – n° 1 – 2016

ISSN 0103-328X

Publicação semestral

Conselho Editorial

Baltazar Barbosa †, Benedito Nunes †, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP), Bento Prado Júnior †, Danilo Marcondes (PUC-RJ), Francis Wolff (ENS – Paris), Franklin de Mattos (USP), Gerd Bornheim †, Gilles-Gaston Granger (Collège de France), Guido de Almeida (UFRJ), Henrique C. de Lima Vaz †, João Paulo Gomes Monteiro †, José Arthur Giannotti (Cebrap/USP), Marcos Müller (Unicamp), Maria Lúcia Cacciola (USP), Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp), Marilena de Souza Chaui (USP), Michel Paty (Universidade de Paris VII), Newton Carneiro Affonso da Costa (USP), Oswaldo Chateaubriand (UFRJ), Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (USP), Otília Beatriz Fiori Arantes (USP), Paulo Eduardo Arantes (USP), Raul Landim Filho (UFRJ), Rubens Rodrigues Torres Filho (USP), Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP), Scarlett Marton (USP), Victor Knoll (USP)

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508-900

Tel./Fax: (11) 3091-3761

Endereço eletrônico:

<http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>

E-mail: publicdf@usp.br

Bibliotecária Assessora: Maria Aparecida Laet

Secretária: Marie Márcia Pedroso

Sumário

A lei da guerra - um tema clássico <i>Rolf Nelson Kuntz</i>	7
Hume: a ciência do homem <i>João Paulo Monteiro</i>	39
O elogio de Sócrates por Alcibiades <i>Roberto Bolzani Filho</i>	47
Platão e a poesia de seu tempo: contra Simônides <i>Luiz Roberto Takayama</i>	73
Hobbes e a redução da justiça <i>Celi Hirata</i>	101
Hábitos deficientes vs. o problema do “contrato original”: notas sobre uma teoria política em David Hume <i>Bruno Simões</i>	127
Tensões entre natureza e sociedade em Diderot e Rousseau <i>Evaldo Becker</i>	151

Rousseau, o cidadão, o filósofo <i>Pedro Paulo Corôa</i>	171
Autoposição e autodestruição na filosofia de Schelling <i>Marília Cota Pacheco</i>	187
Filosofia como atividade não doutrinal em Nietzsche e Wittgenstein <i>Roberto A. P. Barros</i>	205
Uma nova geração da teoria crítica <i>Nathalie Bressiani</i>	231
Aby Warburg e nós <i>Pedro Paulo Pimenta</i>	251
Aby Warburg em português <i>Lenin Bicudo Bárbara</i>	255
Epitáfio a Aby Warburg <i>Ernst Cassirer</i>	271
Resumos/Abstracts	283
*	

A lei da guerra – um tema clássico¹

ROLF NELSON KUNTZ – *Universidade de São Paulo*

Grandes temas do Direito Internacional dos últimos cem anos seriam provavelmente reconhecidos sem muito esforço pelos pioneiros da disciplina, autores dos séculos XVI e XVII. Teriam alguma dificuldade para decifrar decisões da Organização Mundial do Comércio ou para entender o sistema de negociação de créditos de carbono, mas estariam num ambiente familiar quando encontrassem noções como a de não interferência, a de igualdade jurídica dos Estados e a da defesa como única justificativa da guerra.

Esta exposição tratará de três desses pioneiros, o dominicano espanhol Francisco de Vitória, o jesuíta Francisco Suárez, também espanhol, e o advogado holandês Hugo Grotius. O jurista e historiador James Brown Scott refere-se a eles como tendo cumprido três etapas da criação do direito internacional. Vitória foi o primeiro expositor; Suárez, o primeiro filósofo da nova disciplina; Grotius, o que colheu os frutos maduros, deu acabamento à teoria e a popularizou. Brown Scott apresenta esse comentário em seu livro *The Catholic Conception of International Law*,

¹Aula inaugural pronunciada na abertura do ano letivo de 2015 no Departamento de Filosofia da USP

publicado em 1934 e reeditado em 2008 (Cf. Scott, 2008). Num trabalho anterior, de 1928, Brown Scott já havia estudado longamente a obra de Francisco de Vitória, por ele apresentado como o fundador do direito internacional moderno (Cf. Scott, 1928). Pode-se discutir essa distinção, mas não a importância das contribuições daquele dominicano, catedrático de teologia da Universidade de Salamanca a partir de 1526.

Vitória

A produção política mais importante de Vitória está contida numa série de conferências apresentadas entre 1528 e 1539 e genericamente conhecidas como “relectiones”, aulas especiais proferidas em datas festivas, como o dia de Natal. As palestras mais conhecidas tratam do Estado, da lei, do poder da Igreja e da ocupação do recém-descoberto continente americano. As duas dedicadas à questão americana têm como tema central, ou mais ostensivo, as relações dos espanhóis com os índios.

A primeira dessas aulas é conhecida como *De indis* (ou *Sobre os índios*). A outra é geralmente mencionada como *De iure belli* (ou *Do direito da guerra*). Em ambas, Vitória discute os direitos que os espanhóis alegavam e aqueles que poderiam alegar como fundamento de sua presença na América e do uso da violência contra os povos americanos. Outros autores trataram da violência contra os índios e um deles, o bispo Bartolomé de las Casas, notabilizou-se pela denúncia das atrocidades cometidas pelos espanhóis.

Las Casas e Vitória são lembrados como defensores do que mais tarde seria conhecido como “direitos humanos”, mas a contribuição vitoriana mais notável, do ponto de vista jurídico, é a articulação de ideias que durante séculos seriam aceitas como boas diretrizes para uma ordem internacional: 1) o sistema in-

ternacional é uma sociedade regida por normas aplicáveis igualmente a todos os membros; 2) os Estados componentes dessa comunidade são iguais por direito; 3) a guerra só é justificável como resposta a uma agressão; 4) nenhum Estado tem o direito de intervir nos assuntos de outro para impor sua religião; 5) todo homem, seja qual for sua origem nacional, tem o direito de buscar o contato pacífico e o comércio com os semelhantes de qualquer nacionalidade.

A ideia de que a guerra só é justificável como resposta a uma ofensa, ou, de modo geral, como autodefesa, foi retomada por Grotius, incorporada no chamado sistema de Westfália e afinal incluída na Carta da Organização das Nações Unidas, em seu artigo 51. A aplicabilidade e a interpretação desse artigo foram debatidas intensamente por especialistas nos meses que precederam a invasão do Iraque pelas forças lideradas pelos Estados Unidos, em 2003. Parte do debate foi dedicada à questão da legalidade ou ilegalidade da guerra preventiva — ou preemptiva, entendida como antecipação de um ato do inimigo. Segundo especialistas do Congresso americano, consultados antes do início da guerra, a ação armada seria contrária às normas internacionais, mas esse parecer foi menosprezado pelas autoridades. A doutrina vitoriana permanecia em pé, sustentada pela opinião dos especialistas, mas foi atropelada, juntamente com os dispositivos da ONU, pelas forças enviadas ao Iraque. O governo da Espanha, então liderado pelo primeiro-ministro José Aznar, foi um dos que apoiaram a iniciativa de Washington. Pelo menos um professor espanhol, Francisco J. Oroz, lembrou que a norma contida na Carta da ONU tem uma longa história e divulgou pela Internet uma crítica à decisão de seu governo sob o título *Aznar contra Vitória* (Cf. Kuntz, 2003).

A concepção vitoriana do direito internacional é sustentada pela teoria da igualdade dos Estados. Essa é, segundo Brown Scott, a pedra fundamental do sistema. A igualdade vale não só para os Estados da cristandade, mas também para os governados por pagãos e, portanto, para as sociedades americanas, classificadas por Vitória como entidades políticas comparáveis às da Europa. Quanto a este ponto, o pensamento vitoriano retoma um ponto de vista já expresso dois séculos antes por outros pensadores cristãos, incluído Ockham. A base dessa opinião é a teoria aristotélica da naturalidade da *polis* e, portanto, do governo. A tese da naturalidade aplica-se tanto aos Estados cristãos como aos demais.

Isto nos leva à teoria vitoriana do Estado e do poder, exposta em 1528 na *Relectio de Potestate Civili* (ou *Lição sobre o Poder Civil*), a primeira das treze conferências conhecidas como *relectiones*. Vitória introduz a lição anunciando que falará como teólogo, pois, segundo ele, é imenso o campo de problemas que a teologia recobre. Ele não discorrerá, portanto, apenas como jurista, conselheiro de príncipes ou filósofo ocupado com os fatos do mundo natural, mas como estudioso que se ocupa de todos esses temas e também das coisas de Deus. A mesma reivindicação valerá para as demais lições sobre temas políticos e jurídicos, nos anos 30. Suárez e Bellarmino também são teólogos e não deixam de se ocupar da política — e da lei, extensamente, no caso do primeiro.

Vitória propõe, no começo dessa lição, um tema extraído de uma *Epístola de São Paulo aos romanos*: “Não há poder que não emane de Deus”. O tratamento do assunto é escolástico na forma — questões, respostas, objeções e um balanço final de cada série de argumentos — e aristotélico na inspiração. Mas o

viés escolástico é aggiornato, segundo a agenda política do momento, e o aristotelismo é transplantado para um cenário muito diferente da cidade-Estado grega, assim como já fora nos trabalhos de São Tomás. Interessa a Vitória o Estado moderno. As categorias da política são as adequadas a esse Estado, incluída a noção de um príncipe *legibus solutus*.

A maior parte da Europa é dominada pelas grandes monarquias consolidadas e uma das mais poderosas, nesse momento, é a espanhola. O império, um anacronismo, só se distingue nominalmente de qualquer outra potência. A reforma protestante cindiu a cristandade e a Igreja Romana tenta reorganizar suas forças para responder ao desafio das novas formas de cristianismo.

Suárez e Bellarmino, décadas depois de apresentadas as principais contribuições de Vitória, terão importância na formulação das teses católicas a respeito de como a Igreja Romana deve relacionar-se com os príncipes protestantes. Os primeiros reformadores, com a doutrina da graça e da impossibilidade da justiça inerente às ações humanas, tendiam a rejeitar o fundamento natural da sociedade política e difundir a doutrina de que só o príncipe devoto tem o poder de legislar (Cf. Skinner, 1996, pp. 418-421).

O quadro se completa com os problemas criados pela chegada dos europeus ao continente americano. Esses problemas incluem as relações com os habitantes da América e a revisão do sistema de normas até então destinado a disciplinar a convivência dos povos.

Nesse momento, portanto, tem novo peso a reafirmação do caráter natural do Estado, isto é, a caracterização da pólis como exigência da natureza humana. Não há novidade essencial na

descrição da *res publica*, ou *civitas*, como a condição indispensável à segurança e à realização das potencialidades do homem. O Estado é novamente caracterizado, numa fórmula fiel à tradição aristotélica e tomista, como a sociedade perfeita, autossuficiente. Mas a antiga noção de autarquia perde importância. O conceito de soberania, ainda sem explicitação completa, é mais adequado que o de autarquia para descrever a posição de cada Estado diante dos demais. Quando Vitória apresenta a primeira *relectio*, os componentes políticos e jurídicos da ideia de poder soberano estão maduros e em breve serão enunciados de forma completa.

A primeira tese importante apresentada na primeira lição conduz à ideia de naturalidade do poder político. Se a sociedade política é natural, por derivar de uma exigência da condição humana, o poder político também o é, por ser necessário ao governo dessa comunidade. Sociedade e governo são, portanto, fundados na lei natural e, como essa lei provém de Deus, é Ele a causa eficiente do poder. A comunidade, ou República, é apenas sua causa material. A comunidade assume a tarefa de constituir um governo e orientar seus poderes para o bem comum. Esse poder é investido originalmente na comunidade, pois, na ausência de uma determinação divina ou de uma escolha dos homens, não se pode supor que alguns indivíduos tenham naturalmente o direito de comando sobre os outros (Vitória, 1985, p. 7). Esta concepção da igualdade natural dos indivíduos seria uma das teses mais importantes do pensamento neotomista. Seria afirmada tanto por dominicanos, como Vitória e De Soto, quanto por jesuítas, como Suárez e Bellarmino. Ao escrever o *Patriarca*, em defesa da ideia da origem divina do poder dos monarcas, Robert Filmer se dedica, em primeiro lugar, a uma tentativa de refutação dos neoescolásticos, defensores da ideia da igualdade

natural dos indivíduos. Em sua contestação do livro de Filmer, inicialmente com o *Primeiro tratado sobre o governo civil*, Locke sustenta a tese de igualdade original de direitos enunciada por aqueles teólogos. Boa parte do *Segundo tratado* é dedicada à mesma tarefa.

Nesse ponto ocorre um dos movimentos mais difíceis e menos claros, à primeira vista, da exposição vitoriana. É a afirmação de que o poder do rei seria derivado não da República, mas imediatamente de Deus. O Estado ou comunidade política, segundo Vitória, constitui o rei, e transfere-lhe sua autoridade, mas não é a fonte de seu poder. O próprio texto da lição sobre o poder civil não estabelece claramente a distinção entre *potestas* e *auctoritas*. Essa distinção é estabelecida noutros textos, como o comentário sobre a Suma teológica e a primeira lição *Sobre o poder da Igreja*. Em sentido político, *potestas* é a capacidade de agir, e esta provém de Deus tanto para o Estado quanto para o rei. Mas é uma capacidade vinculada a uma *auctoritas*. A explicação de Anthony Pagden, autor do texto introdutório às traduções inglesas publicadas pela Cambridge, parece satisfatória: como o poder real proveniente de Deus não pode ser exercido no vazio, “os reis devem receber sua autoridade ou poder executivo da comunidade”. O mesmo intérprete observa que, nas lições *Sobre as leis dietárias* (ou de Autorrestrrição), Vitória afirma que o poder, agora entendido, como autoridade, provém do povo (Cf. Pagden in Vitória, 1991, p. XIX).

Pagden, no entanto, vincula a afirmação da origem divina do poder à tentativa de Vitória de valorizar a monarquia como a melhor forma de governo. Essa interpretação é discutível. Embora seja explícita a preferência de Vitória pela monarquia, é preciso não esquecer que a discussão sobre o poder real é apenas

um passo das considerações sobre o estabelecimento do governo, isto é, dos poderes necessários ao Estado para administrar e defender a República. Embora a comunidade, por lei divina, tenha poder sobre seus membros individuais, é impossível que esse poder seja administrado por ela mesma, isto é, pela multidão.

Portanto, é necessário que o governo e a administração de seus assuntos sejam confiados a alguns homens que assumem as responsabilidades da comunidade e cuidam do bem comum. É irrelevante que se trate de alguns homens, como na oligarquia, ou de um único homem, como na monarquia: em qualquer caso, se o poder da comunidade não for tirânico mas justo, então o poder de um monarca será justo também, pois não será senão o poder da comunidade (República) administrado por meio do príncipe (Vitória, 1991, p. 14).

Tudo isso porque a República, como tal, “não pode legislar, propor políticas, julgar disputas, punir transgressores ou, em geral, impor suas leis aos indivíduos, e assim, necessariamente, deve confiar todos esses assuntos a um homem”. Note-se que o argumento vale, de fato, para um homem ou para qualquer número que se destaque da própria comunidade política. Argumento semelhante é apresentado por Suárez em seu *Tratado sobre a lei e o Deus legislador (De Legibus ac Deo Legislatore)*.

As faculdades necessárias ao cumprimento dessas funções — legislar, julgar, punir etc. — são aquelas que a comunidade não pode, isto é, não tem o direito de retirar do príncipe. Se o fizer, a República ficará sem meios para agir, administrar e se defender. Esses poderes provêm de Deus, segundo Vitória, porque a

instituição de um príncipe, ou de quem quer que receba o papel de agir em nome da República, não resulta de uma escolha entre alternativas equivalentes. O governo é uma necessidade natural, não um produto arbitrário da vontade humana. Também por isso – porque esse poder vem de Deus, não de um ato moralmente indiferente –, as leis positivas obrigam em consciência, isto é, seu descumprimento não é apenas um delito, mas também um pecado. Dessas leis não se isenta nem o detentor dos poderes públicos, embora ele tenha o poder de modificá-las e de as revogar. Esse príncipe, portanto, é *legibus solutus* apenas no sentido de que lhe cabe com exclusividade o poder de legislar, de revogar e de mudar a lei. Esse poder é incontrastável e só por meio dele uma norma costumeira se torna vinculante, como afirma Vitória num comentário sobre a Suma teológica. Em outras palavras, só a autoridade política é fonte da lei civil, por maior que seja a importância social do costume. Essa tese reaparece no capítulo XXVI do *Leviatã*, dedicado a uma ampla exposição sobre a lei civil.

Vitória pode citar o nome e as teorias de Aristóteles muitas vezes, mas não há como transplantar a *polis* grega para este universo, nem como retomar a noção da autarquia para caracterizar a independência do Estado. As noções fundamentais, agora, são de outra ordem. Ressaltam-se a jurisdição exclusiva do poder político sobre a República e a figura do soberano como fonte da lei e da justiça. Em Vitória, como observa Pierre Mesnard, a doutrina da soberania está muito próxima da formulação que será apresentada por Bodin, na segunda metade do mesmo século, em seus *Seis Livros da República*. Em seu monumental volume sobre *L'Essor de la philosophie politique au XVIIe siècle*, Mesnard apresenta Bodin no capítulo seguinte ao dedicado a

Vitória. Não deve ser uma simples coincidência.

É dessa concepção de soberania como necessidade natural da República, e, portanto, como expressão da lei natural e da vontade de seu autor, Deus, que se extrai a noção de que os príncipes infiéis são tão legítimos quanto os cristãos, com os mesmos direitos e a mesma superioridade em relação às respectivas comunidades políticas. É nesta concepção de naturalidade da sociedade política e do governo que se funda, também, a ideia da igualdade jurídica entre os Estados, um dos pilares do Direito Internacional moderno. Mas esses príncipes, cristãos ou pagãos, têm agora uma característica nunca antes enunciada com tanta clareza: um tipo de poder que o pensamento político e a teoria jurídica apenas começaram a explorar e que ainda não está plenamente explicitado. Esse atributo, o poder soberano, é também um elemento novo na caracterização do sistema internacional.

É necessário, aqui, darmos um passo atrás para reconsiderar, por um momento, a força vinculante da lei. O príncipe é livre para legislar desta ou daquela maneira, mas, uma vez definida a lei, deve a ela se sujeitar, da mesma forma como se é livre para entrar num pacto mas não para violar a palavra empenhada. O legislador, em Vitória, está acima da comunidade pelos poderes que detém, mas é parte da comunidade como súdito da lei.

Ao tratar da necessária sujeição do príncipe às leis que ele mesmo formula, Vitória introduz, de forma um tanto inesperada, o seguinte corolário: “Que a lei das nações (*ius gentium*) não tem meramente a força de pactos ou acordos entre os homens, mas tem a validade de uma norma positiva (*lex*)”. E acrescenta: “O Mundo todo (*totus orbis*), que em certo sentido é uma República, tem o poder de promulgar leis justas e conve-

nientes para todos os homens e estas compõem a lei das nações”. E mais à frente: “Nenhum reino tem o direito de ignorar esta lei das nações, porque tem a sanção de todo o mundo” (Vitória, 1985, p. 19).

Mas a surpresa do leitor logo desaparece, quando se retomam dois pontos tratados em passagens anteriores da lição sobre o poder civil. O primeiro é a responsabilidade da República pelos atos do príncipe que ela constitui. Se esse príncipe comete uma injustiça, toda a comunidade é responsável e merece igualmente a punição que esse ato possa ocasionar. Mas a ideia de punição pressupõe normas que permitam distinguir o justo e o injusto. A noção mais simples é a do direito de autoproteção, que se desdobra nos direitos de compensação dos danos sofridos e, enfim, de punição do crime. A República é titular do direito de autodefesa não só contra os crimes dos próprios súditos, mas também contra as ofensas cometidas por forças exteriores.

Essas noções são derivadas em primeiro lugar de uma concepção forte da lei natural. Essa lei natural estabelece obrigações em relação a Deus, que é o seu autor, aos demais homens e também aos Estados. Estabelece também os direitos de autodefesa e de retaliação, ou punição, cujo exercício o príncipe deve sempre ponderar relativamente às conveniências do próprio Estado, da cristandade e também da ordem geral do mundo.

Ao definir os poderes, direitos e obrigações do príncipe em relação a cada República e ao sistema internacional, Vitória se move num território muito distante do pensamento antigo e mesmo do pensamento político medieval, embora utilize, com frequência, citações de autores da Antiguidade e da Idade Média.

A lição sobre o poder civil trata do Estado, portanto, sob

uma dupla perspectiva, examinando ao mesmo tempo sua ordenação interna e sua inserção na ordem mundial. Em termos modernos, podemos dizer que a República é examinada, nessa lição vitoriana, sob dois pontos de vista complementares, o do Direito Constitucional e o do Direito Internacional Público.

A discussão sobre o Direito Internacional é aprofundada e ampliada nas duas lições sobre os índios. A primeira, intitulada *Sobre os índios recentemente descobertos*, é exposta em duas partes. A inicial é dedicada a um exame crítico das alegações habitualmente usadas para justificar a pretensão de domínio dos europeus sobre os povos americanos e sobre as riquezas do Novo Mundo. Na sequência, Vitória expõe os “títulos legítimos” que os espanhóis poderiam alegar como justificativas de suas ações contra os índios.

A parte crítica não envolve dificuldades. A maior parte dos argumentos de Vitória é baseada na lição sobre o poder civil. Os argumentos criticados são os seguintes: o domínio universal do imperador; o poder do papa sobre as coisas temporais; o direito de descobrimento; a resistência dos índios ao cristianismo; os pecados dos índios; a sujeição voluntária dos índios aos espanhóis; uma doação especial de Deus.

Vitória responde a todas essas alegações com fatos facilmente reconhecíveis, e com argumentos. Não há indício de que o imperador tenha domínio universal por direito de natureza, por direito divino ou por direito humano. Uma vez aceita a teoria da liberdade natural dos homens, já discutida na lição sobre o poder civil, não haveria como admitir, exceto por efeito de uma decisão humana, da qual não há notícia, a existência de um império universal. Em relação ao segundo ponto, Vitória reproduz a argumentação exposta nas lições sobre o poder da Igreja. Um

dos argumentos centrais é que o poder temporal do papa é limitado pelas necessidades de sua função espiritual. Essa função não inclui o direito de redistribuir os bens alheios. A ideia de um direito vinculado ao descobrimento é rejeitada sem nenhuma dificuldade. Como afirmar que a América foi “descoberta”, se os índios lá estavam organizados socialmente e desfrutando da posse pacífica de suas terras e de seus outros bens? Este mesmo argumento seria usado, no começo do século seguinte, por Hugo Grotius, para contestar as pretensões espanholas e portuguesas de exploração exclusiva do comércio com as Índias Orientais.

Os pontos fundamentais do raciocínio de Vitória são as noções relativas à igualdade dos Estados e à legitimidade dos príncipes pagãos, como os índios, ou mesmo pecadores. O dominicano não manifesta a menor dúvida quanto ao fato de que as sociedades indígenas, pelo menos aquelas organizadas em torno de uma chefia, tenham a mesma natureza dos Estados a respeito dos quais ele teorizou na lição sobre o poder civil.

O passo seguinte é apontar as justificativas possíveis das pretensões dos espanhóis em relação à América. São enumerados sete títulos legítimos: 1) o direito de sociedade e comunicação, desde que exercido sem dano para com os índios; 2) o direito de propagação pacífica do cristianismo; 3) a defesa dos direitos dos índios de se tornarem ou não cristãos; 4) a outorga de um príncipe cristão aos que se tenham convertido; 5) a proteção dos índios (ou de quaisquer povos) contra a tirania e as práticas desumanas que sejam impostas por seus príncipes; 6) uma verdadeira sujeição dos índios a um novo poder, se for decidida livremente; 7) o direito de aliança, se uma república indígena pedir ajuda contra uma sociedade agressora.

Os argumentos de Vitória são redutíveis, nesta parte, a quatro

ideias básicas: 1) o direito de reação a uma injúria (no caso de violação do direito de sociedade e de comunicação, ou no caso de violência contra os pregadores, por exemplo); 2) o direito de agir em defesa dos oprimidos (equivalente, em termos modernos, ao direito de intervenção humanitária); 3) o direito de aliança e 4) o direito de uma República de transferir a autoridade de um príncipe para outro (*Ibid.*, pp. 65-70).

A segunda lição sobre os índios, mais conhecida como lição *Sobre o direito de guerra*, aprofunda e sistematiza noções introduzidas na primeira e também na exposição *Sobre o poder civil*.

O primeiro passo é examinar se a guerra é lícita para os cristãos. É um movimento previsível, que Grotius deveria repetir quase um século depois na abertura de seu livro mais importante, *O direito da guerra e da paz*. Vitória examina os textos sagrados, que mostram a licitude da guerra tanto no Velho quanto no Novo Testamento, e também a lei natural. Esta permite essencialmente a guerra defensiva, mas também a ofensiva é lícita, como desdobramento da outra, porque é preciso, para tornar eficaz a defesa, impor sofrimento a quem cometeu ou tentou cometer a injúria. É função da guerra não só repelir a ofensa, mas também proporcionar a reparação dos danos e, enfim, desencorajar os atos de agressão pelo castigo dos culpados.

É neste ponto (e ainda no começo da lição) que Vitória introduz o elemento mais importante na arquitetura de sua teoria das relações internacionais. A guerra justifica-se não apenas para a defesa da República, mas também para benefício de todo o mundo. É o sétimo argumento enumerado. “De nenhum modo o orbe poderia permanecer num estado feliz e, além disso, chegaríamos ao pior estado de coisas, se os tiranos, os assaltantes

e os ladrões pudessem impunemente fazer injúrias e oprimir os bons e inocentes, e não fosse lícito a esses repelir suas agressões e castigá-los” (*Ibid.*, p. 78).

Essa referência ao Mundo (*totus orbis*) não é retórica. É esse conceito que torna comparáveis a lei natural, a lei das nações (*ius gentium*) e a lei positiva dos Estados, permitindo aplicar ao conjunto das relações internacionais a noção de uma ordem coletiva, de uma ordem pública na mais ampla dimensão. A lei natural, embora criada por Deus, não regula somente as relações entre os indivíduos e a divindade, ela comanda também a interação dos indivíduos e lhes impõe a constituição das sociedades políticas. Num plano mais amplo, é um dos fatores de ordenação do sistema interestatal. O outro é a lei das nações, que resulta do acordo geral ou da maior parte dos Estados. Esta lei, explica Vitória num comentário sobre o pensamento de São Tomás, deve ser situada “mais sob a lei positiva do que sob a lei natural” (*Ibid.*, p. 80).

O orbe, na doutrina vitoriana, não é apenas um grande pano de fundo no teatro da vida internacional. Vitória utiliza a ideia de comunidade internacional no sentido mais forte. Esse *totus orbis* tem os atributos de uma sociedade política. Se a República pode punir os cidadãos nocivos, afirma o dominicano, “não há dúvida de que o orbe poderá também fazê-lo com os homens perniciosos e malvados, e isto será executado por intermédio dos príncipes” (*Ibid.*).

A grande diferença entre a República soberana e a República universal consiste, portanto, em que a primeira age por meio de um governo constituído pelos cidadãos, enquanto a segunda opera de forma descentralizada, por meio dos príncipes. Cabe a estes, por meio da guerra justa, cumprir a função de reprimir os

maus, de julgá-los e de puni-los. Referências ao papel judicial do príncipe vencedor da guerra justa aparecem várias vezes na lição *Sobre o direito de guerra*. Se um juiz superior pode punir o autor de uma ofensa, privando-o de uma cidade ou de um castelo, “também o príncipe ofendido poderá fazer o mesmo”, afirma Vitória, “já que por direito de guerra se converteu em juiz” (*Ibid.*). A esse príncipe o dominicano recomenda as mesmas virtudes que se esperam de quem aplica a lei no interior de uma República. No final da lição, aparece a seguinte regra:

Obtida a vitória e terminada a guerra, convém usar do triunfo com moderação e modéstia cristã, e que o vencedor se considere como juiz entre duas Repúblicas, uma ofendida e outra que perpetrou a injúria, para que, desta maneira, profira sua sentença não como acusador, mas como juiz, para satisfazer a nação ofendida (*Ibid.*).

A mesma noção de uma sociedade internacional ordenada por leis eficazes voltaria a aparecer no pensamento de Grócio. Richard Tuck observa que a teoria grociana é essencialmente a mesma que Locke apresenta no *Segundo tratado*, ao afirmar que os indivíduos, no estado de natureza, exercem jurisdição recíproca e são instrumentos, portanto, de aplicação da lei natural. Tuck lembra ainda, com certo humor, que Locke expõe essa ideia como algo que muitos poderiam estranhar (Cf. Tuck, 1982, cap. 8). Mas a noção de que a lei natural e o direito das gentes são eficazes e aplicáveis por meio de agentes descentralizados não é de origem grociana, pois já se encontra claramente desenvolvida na obra de Vitória.

É essa concepção que ilumina e torna amplamente inteligíveis

todos os detalhes das leis que tratam da questão de quando e por que se pode guerrear, e do que é lícito fazer na guerra. Já está suficientemente desenvolvida, nesta obra, a noção de um sistema legal descentralizado e sem tribunais e instituições especializadas, mas, ainda assim, dotado de uma eficácia possível. Com a obra de Vitória, a concepção de uma ordem jurídica internacional torna-se mais clara, mais articulada teoricamente e mais plausível. Não seria um despropósito apontar essa obra como ponto inicial de uma das duas principais vertentes da teoria das relações internacionais. Uma delas admite, a outra rejeita a ideia de uma legalidade internacional em sentido estrito. A primeira é às vezes designada como tradição grociana, mas sua origem é anterior a Grotius. A outra é a tradição hobbesiana.

Suárez

Outro autor indicado por James Brown Scott como parte do trio fundador é o jesuíta Francisco Suárez, formado em Salamanca, mas que não pode ser classificado como discípulo de Vitória. Sua obra principal é um tratado monumental *Sobre as leis e sobre Deus legislador*. É obra de teólogo, assim como as lições vitorianas, mas o resultado principal é uma poderosa contribuição à política e à teoria do direito internacional.

Suárez parte da análise tomista da noção de lei e a desenvolve longamente nos dois primeiros livros de seu *De Legibus ac Deo Legislatore*, publicado em Coimbra em 1612. Como tarefa preliminar, no entanto, ele trata de esclarecer as diferenças entre *lex* e *jus*, um cuidado que aparece também no começo da principal obra de Grócio e, mais tarde, no início do capítulo XIV do *Leviatã*. A distinção, tão cara à tradição angloamericana, tem, como se vê, raízes continentais, afinal esquecidas no próprio continente.

Sua noção de *lex* acaba sendo diferente, afinal, daquela proposta por São Tomás: “uma regra ou medida de acordo com a qual alguém é induzido a agir ou a abster-se da ação” (Suárez, 1967, vol. I, p. 11). Suárez depura essa definição, que parece incluir também os conselhos na ideia de regra ou medida. Sua abordagem realça três componentes da lei, indicados no livro terceiro: a força vinculante em relação à consciência, a força coercitiva, que envolve a punição, e a força pela qual uma forma definida é imposta aos contratos e a outros atos ditos legais como condição de sua validade. (Se alguém estiver pensando na distinção entre norma primária e norma secundária, confesso que também estou).

Quanto ao conceito de *jus*, ele o define como “certa faculdade moral de cada homem relativamente à sua propriedade ou quanto àquilo que lhe é devido” (*Ibid.*). Lei e direito podem coincidir em vários pontos, mas, segundo Suárez, há algo, no direito, que não se enquadra no universo do comando e que independe da existência da *lex*. Ele usa, no entanto, o termo *jus*, como se faz correntemente no seu tempo, para designar tanto a lei quanto o direito, mas previne o leitor para estar atento ao sentido adequado a cada passagem.

Como Vitória, Suárez desenvolve uma teoria do Estado e do poder civil e discute as limitações do poder estatal. Ele enfrenta este problema não apenas como teórico preocupado com questões abstratas e gerais, mas também como defensor de sua Igreja. Envolve-se no debate sobre a expulsão de religiosos católicos da Inglaterra, em 1604, e sobre o juramento de fidelidade imposto aos súditos por Jaime I. Esse juramento inclui, entre outros pontos, o compromisso de lealdade ao rei mesmo no caso de sua excomunhão. Nessa discussão, Suárez desenvolve uma primeira

tese sobre a limitação do poder civil, construindo uma doutrina do poder indireto da Igreja, exercido em princípio por meio da *potestas directiva*, mas, em caso extremo, da *vis coactiva*, até o ponto, se necessário, da deposição do príncipe herético, imoral ou ameaçador da Igreja.

Uma segunda forma de limitação do poder estatal é dada pelas exigências da vida internacional. Sem que isso comprometa os direitos de soberania, cabe aos príncipes observar certas normas adequadas à paz ou, quando houver ameaça ao Estado, à condução da guerra justa. Embora não exista, no plano internacional, um poder comum semelhante ao encontrado nas sociedades políticas organizadas, é possível falar de obrigações e direitos nas relações interestatais (*Ibid.*, Vol. II, p. 203).

Essas normas são definidas, na maior parte, pelo direito das nações, ou *jus gentium*. A lei das nações e a de natureza coincidem em vários pontos e são universalmente válidas, diferenciando-se, quanto a este ponto, da lei civil, própria de cada Estado. Mas a lei natural – e aqui eu me valho da excelente síntese apresentada por Pierre Mesnard (Cf. Mesnard, 1936) – ordena ou proíbe o que é bom ou mau em si, enquanto a lei das nações acolhe as normas acordadas pelos atores da vida internacional. Essas normas incluem tanto as condições de coexistência pacífica — como as convenções comerciais e diplomáticas — quanto as disciplinas aplicáveis à guerra. Indispensável em certos momentos e até obrigatória para os príncipes, a guerra é compatível com o regime da lei e dos direitos.

Grotius

Grotius pode ter colhido os frutos plantados e amadurecidos por Vitória e Suárez, como afirma James Brown Scott, e não é difícil argumentar a favor dessa tese. O jurista holandês de fato

reúne, como poucos, uma preciosa experiência no tratamento de questões concretas do direito internacional — advogou para a Companhia das Índias — e uma rara competência para organizar teoricamente o material estudado. Seu primeiro trabalho importante no campo do direito internacional só foi conhecido completamente no século XIX, quando foram descobertos os manuscritos de um grande livro intitulado *De jure Predae* (*Sobre o direito de presa*). Até essa descoberta só se conhecia desse livro o capítulo XII, *Mare Liberum*, considerado um livro independente. *De Iure Predae* nasceu de um esforço para justificar a captura de um navio português, no Oriente, por um comandante a serviço da Companhia. O objetivo do trabalho era convencer parte dos acionistas a aceitar os lucros derivados dessa captura. A rejeição era de natureza religiosa. A obra saiu muito mais ampla do que deveria ser um arrazoado a favor do ataque ao barco português e por mais de duzentos anos só um de seus capítulos foi conhecido. Mas o livro, concluído na primeira década do século XVII, foi um importante exercício para a obra que permitiria a Grotius ocupar um dos postos mais altos na história do pensamento jurídico moderno, o tratado sobre *O direito da guerra e da paz*, publicado em 1625.

Há uma excelente razão para o direito da guerra aparecer na primeira parte do título. É esse, de fato, o grande tema do livro — uma derivação do trabalho profissional de Grotius. Na época, sua referência era o estado de guerra entre a Holanda e a Espanha. A hostilidade envolvia indiretamente Portugal, controlado pela coroa espanhola entre 1580 e 1640. A reflexão sobre o direito da paz poderia trazer alguma dificuldade, como hoje acontece com a questão das normas comerciais, por exemplo. Mas o problema da guerra era e continua sendo muito mais complexo,

em seus aspectos legais e morais, pois envolve a violação de padrões normalmente apontados como os mais apropriados à vida social.

Desde o início, *O direito da guerra e da paz* é um exercício de virtuosismo. É preciso, em primeiro lugar, mostrar que o livro não é um contrassenso. Grotius não se permite simplesmente desconhecer os autores que negam o direito ou reduzem as noções do justo e do injusto a meras convenções ou as descrevem como distinções impostas pelo mais forte. O desafio é particularmente complexo no caso da guerra. De fato, é um desafio duplo. Trata-se de mostrar não só que tem sentido falar no direito, em situações de guerra, mas também que a própria guerra pode ser justificada pelo direito.

Grotius toma Carnéades como opositor exemplar. Segundo ele, não há direito natural; homens e animais são levados por sua natureza a cuidar da própria utilidade e, se houvesse justiça, seria uma loucura, pois levaria cada indivíduo a sobrepor interesses dos outros aos próprios. Não são teses desprezíveis.

Como resposta, Grotius afirma a sociabilidade humana. O homem tem uma tendência natural para a vida coletiva, porque não pode subsistir fora da sociedade, e para nela viver dispõe da linguagem e de uma faculdade exclusiva, a de conhecer princípios gerais e de segui-los em suas ações.

Dessas características decorrem as leis e os direitos naturais: são regras e faculdades necessárias à vida social. Concordam com a lei os comportamentos favoráveis à coexistência dos homens. Contrariam a regra as ações nocivas à vida social. Para conhecer a lei, o homem dispõe de um julgamento capaz de apreciar as coisas desejáveis ou nocivas, presentes e futuras, os meios de obtê-las e a sua hierarquia. A razão é suficiente, portanto,

para indicar as condições essenciais à cooperação e à paz entre os homens, como o respeito aos bens alheios, o cumprimento das promessas, a reparação dos danos e a distribuição dos castigos merecidos. Fixado este ponto, Grotius tem o necessário para fixar sua alavanca e pôr em movimento o restante da argumentação.

A lei natural decorre das características da natureza humana. A lei e suas conseqüências não poderiam ser diferentes, portanto, mesmo se negássemos a existência de Deus ou o seu interesse pelos assuntos humanos. Essa negação, admite Grócio, seria “um grande crime”. Além disso, há bons fundamentos para a crença em Deus. Mas a conclusão é incontornável: se a lei natural e suas características decorrem necessariamente dos atributos da espécie humana, podemos conhecer essa realidade sem levar em conta a ideia de seu criador. Há nesse argumento, é claro, uma importante hipótese embutida: a natureza poderia ser a mesma, se o Criador não existisse (Grotius, 2004, v. 1, p. 40).

Ao explicitar esse ponto, sustentam alguns intérpretes, Grotius dá um passo além da tradição, liberando a ideia de lei natural de todo compromisso com a teologia. É uma avaliação discutível. A apresentação da hipótese ímpia pode ser uma novidade, mas não a ideia de uma lei acessível à razão ou de uma regra inscrita nos corações dos homens. Essas noções estão bem estabelecidas não só na tradição estoica, dominante no pensamento de Grotius, mas também na herança aristotélica presente em São Tomás, noutros grandes medievais e nos principais neoescolásticos.

Assim como a lei natural decorre da sociabilidade humana, a lei civil é uma exigência das normas identificadas pela razão. Não haveria meio “mais conforme à natureza” de obrigar os ho-

mens a cumprir seus compromissos. Nesse sentido, portanto, e não no identificado por filósofos como Carnéades, o direito é ligado à utilidade: não podendo viver isoladamente, os homens devem se associar, submeter-se à autoridade e criar os meios necessários à manutenção da ordem social.

Mas a sociabilidade não se esgota nos limites de cada Estado. Também os Estados dependem uns dos outros e desse fato decorre a criação de regras para sua coexistência, conhecidas como direito das gentes ou das nações. Mas não só essas normas regulam a relação entre os povos. Elas não seriam suficientes, pois só obrigam os participantes de acordos e tratados internacionais. A lei das nações não revoga nem torna dispensável o ordenamento comum a toda a espécie humana, a lei natural, fonte primária de todos os deveres e proibições tanto na paz quanto na guerra.

Grotius dedica boa parte do livro I ao esclarecimento da noção de direito. Na tradição da escrita latina, o termo *ius* aparece com significados diversos. Três sentidos são discriminados. Em primeiro lugar, *ius* designa o justo. É a função substantiva, típica da antiguidade, como apontaria Michel Villey. Em segundo, serve para indicar uma liberdade, faculdade ou aptidão. Corresponde à noção moderna de direito subjetivo. Em terceiro lugar, é sinônimo de *lex*, lei, regra, comando. A *lex* pode ser natural ou voluntária. A voluntária é divina ou humana, e esta se divide em infraestatal, estatal e supraestatal (ou lei das nações). Essa classificação é essencial à clareza da exposição. Em Hobbes, a discriminação entre *ius* e *lex*, apresentada no começo do capítulo XIV do Leviatã, é um passo fundamental na construção da teoria legal e política. A distinção hobbesiana tornou-se parte da tradição cultural dos povos de língua inglesa e não é uma simples firula vocabular. Essa tradição é com frequência atropelada

em traduções de obras em inglês para os idiomas continentais.

É preciso, em seguida, verificar se as noções de lei e direito são aplicáveis à guerra. A resposta indicada nos Prolegômenos é desenvolvida nos livros I e II. No primeiro, trata-se de mostrar que o recurso à violência é compatível com a lei natural e com a lei divina. Grotius recorre ao testemunho dos antigos, a exemplos históricos e a citações das Escrituras e de autoridades cristãs. Ele não pode fugir da argumentação teológica, incontornável na maior parte dos debates políticos de seu tempo. Mas a argumentação decisiva é a referência aos primeiros princípios da natureza e aos ensinamentos da reta razão (*recta ratio*). Uns e outros autorizam o recurso à força para a defesa do corpo, da vida e dos meios necessários à existência, quando esses direitos são violados por outros agentes.

O uso da violência pode ser um meio de garantir os objetivos da vida social — a proteção dos bens de cada um, pelo empenho comum e pela conjugação das forças de todos. Isso valeria mesmo antes de a lei civil fixar normas de apropriação privada, “pois a vida, o corpo e a liberdade teriam sido sempre bens próprios a cada um”. Essa noção ampla de propriedade antecipa, obviamente, a noção lockiana.

Mas esse não é o único elemento grociano identificável, sem dificuldade, na obra de Locke. A concepção do mundo como patrimônio comum da humanidade, antes da apropriação privada de parcelas da natureza, ressurge no *Primeiro tratado sobre o governo*, escrito contra as teses de Filmer, e no capítulo 5 do *Segundo tratado*, uma longa e complexa exposição da teoria lockiana da propriedade. Mas a concepção da natureza como patrimônio originalmente comum vem de muito mais longe. É mais um elemento estoico do pensamento grociano e lockiano.

Sêneca expõe essa noção numa das *Cartas a Lucílio*, a de número 90. Grotius prolonga a discussão, no entanto, explorando a diferença entre os bens passíveis e os não passíveis de apropriação. Os mares são incluídos nesta segunda categoria. Este é um elemento importante na discussão sobre os direitos das potências marítimas, no século XVII. Ele mesmo, como advogado da Companhia das Índias, recorreu a esse argumento ao justificar a captura de um barco português no Oriente.

Mas voltemos ao tema principal. Para avançar no debate sobre o direito da guerra e na guerra, Grotius precisa elucidar mais uma questão: a quem cabe o direito de guerrear? A guerra pode ser privada, mista ou pública, mas o foco da obra é o conflito entre Estados. Ora, só pode agir em nome do Estado o detentor da *summa potestas*, isto é, o detentor do poder soberano, seja qual for o ordenamento da sociedade política.

O poder civil é chamado soberano quando suas decisões não dependem de outra instância e não são anuláveis por outro agente. O sujeito desse poder é comum ou próprio, assim como “o sujeito comum da visão é o corpo e seu sujeito próprio, o olho” (Grotius, 2004, vol. I, p. 168 e p. 173). O sujeito comum da soberania é o Estado, ou um conjunto de Estados associados, e o sujeito próprio é a pessoa individual ou coletiva — um príncipe ou uma assembleia, por exemplo — investida de autoridade sobre o povo ou sobre os povos associados.

Grotius dispõe, a partir deste ponto, dos elementos necessários para entrar nos temas centrais de seu tratado. O Livro II discute as causas de conflito e as condições da guerra justa. As causas da guerra são tantas quantas são as causas dos processos. A luta começa quando falham as vias da justiça, isto é, quando não se pode apelar para um tribunal de jurisdição co-

mum. Repetindo “a maior parte dos autores”, Grotius menciona três causas de uma guerra justa: a defesa, a recuperação de uma propriedade e a punição. A essa enumeração ele adiciona um quarto motivo, a cobrança de algo devido.

Como princípio geral, o recurso à violência só é justificável diante de um perigo presente. A definição de perigo presente, admite Grotius, não é fácil: nas coisas morais, assim como nas coisas naturais, “não há ponto sem extensão”. A precisão das noções, portanto, não pode ser geométrica. Diante de um agressor armado e aparentemente disposto a atacar, o uso da força pode ser a melhor solução. Mas ele insiste no cuidado. Se for possível evitar a resposta imediata, será esse o caminho recomendável. O tempo, argumenta Grotius, pode trazer a solução para o problema, tornando dispensáveis os males da guerra (*Ibid.*, v. 1, p. 285). O direito internacional ainda valoriza a opinião grociana e mantém, como regra básica, a proibição do recurso à violência exceto como resposta a uma agressão. O conceito de agressão, como observa Cassese em seu belo livro *International Law*, permanece indefinido, ou definido de forma insuficiente. Esse fato, segundo ele, resulta de uma preferência dos principais atores internacionais, pois lhes concede certa flexibilidade na interpretação da norma. Em grande número de casos, no entanto, o ato de agressão é identificável sem maior dificuldade e a regra, portanto, é quase sempre aplicável sem dúvidas importantes.

As normas internacionais seriam diferentes, hoje, se tivesse prevalecido, entre os negociadores e juristas, a opinião kantiana exposta no final da Doutrina do Direito, primeiro componente da *Metafísica dos costumes*. Nesse texto, a guerra preventiva é apresentada, em termos bem hobbesianos, como a resposta naturalmente adequada ao fortalecimento de um Estado vizinho.

No estado de natureza, segundo Kant, a busca do equilíbrio de poder é um direito essencial à segurança de cada um. Maquiavel provavelmente subscreveria esse ponto de vista. Mas os leitores com frequência deixam de lado esse ponto e valorizam as propostas da *Paz Perpétua* — embora mesmo essas propostas sejam apresentadas como um projeto de longuíssimo prazo, dependente da evolução política interna pelo menos um dos Estados mais importantes para a ordem internacional. A ideia comumente aceita de uma vertente grociana-kantiana, como oposta à hobbesiana, é portanto muito discutível.

Por outro lado, faz muito mais sentido, historicamente, contrapor à tradição hobbesiana (classificada como realista, por alguns) uma vertente formada por Vitória, Grotius, Locke e mais uma longa relação de autores modernos e contemporâneos. A ideia de uma sociedade formada por homens iguais e sujeitos a uma lei comum é parte dessa tradição. A lei natural, tal como entendida por aqueles clássicos, é muito mais que uma série de “teoremas da razão”, expressão usada por Hobbes no final do capítulo XV do *Leviatã*. Na concepção de Vitória, Grotius e Locke, a lei natural é em tese tão aplicável quanto a lei positiva imposta por um juiz comum. Sem esse pressuposto, a noção de castigo não teria sentido fora da ordem legal do Estado. No entanto, a punição é parte do direito da guerra, tanto na obra vitoriana quanto na grociana. Locke pouco se ocupa do sistema internacional, mas a noção de pena é um complemento essencial de sua descrição do estado de natureza.

O miolo do problema consiste, no fundo, em decidir se a lei pode ser eficaz na ausência de um poder comum. Todos esses autores dão uma resposta positiva. Nenhum deles vive num mundo de fantasia e nenhum ignora as dificuldades e perigos de

um sistema descentralizado. Mas todos admitem, teoricamente, a legalidade do julgamento e da punição mesmo quando não se pode recorrer a uma jurisdição instituída. O poder de punir, segundo Grotius, “nasce do crime do culpado” — no caso, de quem praticou a agressão ou de alguma forma lesou o direito de outrem.

De forma um tanto surpreendente, Grotius aproxima o direito penal do direito dos contratos e associa a punição à justiça comutativa, não à distributiva. Essa noção parece mais clara quando o direito de punir se infere do direito natural de defesa. A antiga liberdade natural, abandonada quando os homens erigem um poder comum, subsiste, no entanto, quando não há recurso possível a um tribunal, “como, por exemplo, no mar”. Neste sentido, a vingança é legítima, isto é, compatível com a lei natural, quando se destina a retribuir o crime e a impedir ou desencorajar sua repetição.

Mas a utilidade geral também é um dos fins da pena. Quem julga, condena e aplica a punição, nesse caso, age em vista não só do próprio interesse, mas também do interesse comum. Para Vitória, um dos objetivos da guerra e da punição dos violadores da lei natural e do direito das gentes é a proteção da sociedade universal.

Argumento semelhante aparece em Locke, no capítulo 2 do *Segundo tratado*. A impunidade do criminoso, segundo Grócio, pode encorajar a repetição do crime e é preciso agir para impedi-lo. Esse direito, “pertence naturalmente a cada um” (Grotius, 2004, v. 2, pp. 784-785). Essa noção é repetida em Locke: o juiz e aplicador do castigo, nesse caso, protege a humanidade e opera em seu nome.

Essas ideias podem parecer estranhas a muitos leitores con-

temporâneos. Mas não causarão espanto àqueles familiarizados com a analogia entre o direito internacional e os sistemas legais “primitivos”, descritos por Radcliffe Brown e mencionados por Kelsen (Kelsen, 2003, cap. VI, item A). Sob este aspecto, tem muito mais sentido associar o positivista Kelsen à tradição vitoriano-grociana do que à linhagem de Hobbes e dos demais grandes nomes do assim chamado realismo. E o jusnaturalismo? Neste momento, a pergunta soa um tanto acadêmica, no pior sentido. Um Grotius contemporâneo poderia simplesmente responder: dou o nome de lei natural não a um sistema de proposições metafísicas, mas ao conjunto das condições mínimas indispensáveis à vida coletiva. Não é esse, afinal, o “nódulo de bom senso do jusnaturalismo” apontado por Hart? (Hart, 1963)

O Livro III do *Direito da guerra e da paz* trata do lícito e do ilícito na condução do conflito: limites da violência, da astúcia e da mentira. Temas como o saque, o direito de presa, a segurança das populações civis, a responsabilidade dos súditos em relação aos crimes dos soberanos, o status das embaixadas e o valor das convenções durante as guerras estão incluídos na parte final do livro. O sentido das normas enunciadas pode ser sintetizado numa ideia simples e poderosa: o objetivo da guerra justa não pode ser senão o restabelecimento das condições necessárias à paz. O príncipe justo não pode esquecer esse ponto nem durante a guerra, nem no castigo dos culpados e na imposição de condições aos vencidos. Também este é um tema vitoriano. As advertências finais de Grócio e de Vitória foram esquecidas na Conferência de Versalhes. Foi uma das negligências mais custosas da história.

Referências bibliográficas

- CASSESE, A. *International Law*. Oxford: University Press, 2005.
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.
- HART, I. A. *The Concept of Law*. Oxford: University Press, 1963.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. José Lamago. 2 ed. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 2011.
- KELSEN, H. *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KUNTZ, R. “República, direitos e ordem global”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 60, 2003, pp. 45-55.
- MESNARD, P. *L’Essor de la philosophie politique au XVII^e siècle*. Paris: Boivin, 1936.
- SCOTT, J. B. *The Catholic Conception of International Law*. Reedição, Clark. N. Jersey: The Lawbook Exchange, 2008.
- _____. *The Spanish Origin of International Law*. Washington, D.C.: Georgetown University of Foreign Service, 1928.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado. 3 ed. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 2008.
- SKINNER, Q. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SUÁREZ, F. *De Legibus ac Deo Legislatore/ Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- TUCK, R. *Natural Right Theories*. Cambridge: University

Press, 1982.

VITÓRIA, F. “De la Potestad Civil”. In: *Reflectiones del Estado, de los índios y del derecho de la guerra*. México: Editorial Porrúa, 1985.

_____. *Political Writings*. PAGDEN, A. (ed.). Cambridge University Press, 1991.

Hume: a ciência do homem¹

JOÃO PAULO GOMES MONTEIRO (1938–2016)

Duzentos anos passados desde que morreu David Hume, torna-se difícil avaliar em poucas páginas a amplitude de sua importância para a filosofia, para a história, para a teoria econômica e política, para a crítica da religião. Na filosofia do século XVIII, só a figura de Kant lhe pode ser comparada. E todo estudante sabe, pelo menos, que o grande filósofo alemão só soube desvencilhar-se da submissão à metafísica tradicional a partir do momento em que a leitura das obras de Hume o despertou desse “sono dogmático”. Hume tem assim a honrosa responsabilidade de duas grandes filosofias: a sua própria, e essa outra que ajudou a despertar. Para não mencionar a sua persistente influência, sob formas diversas, na filosofia francesa de seu século e parte do seguinte, e na filosofia de língua inglesa até nossos dias.

O ritmo de composição de sua obra foi singular, e de certo modo oposto ao de Kant, que só em idade avançada produziu sua filosofia definitiva. Da sua, Hume tinha pronto o essencial aos vinte e cinco anos. Em alguns anos de estudos em França compôs seu *Tratado da natureza humana*, que só viria a publicar

¹Publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, 17 out. 1976. Suplemento Cultural, p. 6, ano 1, n. 1.

três anos mais tarde, em 1739. A obra foi acolhida pela mais total incompreensão, mesmo por parte dos filósofos. A decepção sofrida levou Hume a dedicar-se ao gênero mais ligeiro do ensaio – sobre política, sobre estética, sobre moral – e a só nove anos depois iniciar a reformulação, em forma mais acessível, de suas teorias filosóficas. Surgiram assim a *Investigação sobre o entendimento humano*, a *Investigação sobre os princípios da moral* e a *Dissertação sobre as paixões*, que apresentam as principais doutrinas filosóficas contidas nos três grandes livros em que se dividia o *Tratado*.

Na filosofia de Hume, o objetivo principal é o estudo da natureza humana. Desde a Introdução do *Tratado* é anunciado o projeto de constituição de uma “ciência do homem”. Mas foi sua teoria do conhecimento, onde traçava os limites do entendimento humano (o que viria a ser um dos mais centrais temas kantianos) que acabou por granjear-lhe maior celebridade. É uma teoria comumente qualificada como empirista. Mas sua maior relevância talvez resida em seu caráter de crítica radical do empirismo, assim como do racionalismo de inspiração cartesiana.

Descartes e os seus seguidores procuravam impor à opinião filosófica europeia a imagem de uma razão humana autônoma e soberana, capaz de construir a ciência a partir de seu próprio poder, garantido pela perfeição e benevolência de um Deus que não podia ter deixado de oferecer aos homens uma capacidade de conhecer também perfeita. Este sonho cartesiano é desfeito pela crítica de Hume, cuja análise dos processos de conhecimento da realidade natural, e dos problemas da causalidade e da indução, vem mostrar que essa autonomia da razão só pode ser aceita no domínio das ciências matemáticas. Mas ao mesmo tempo é destruída a pretensão baconiana, de encontrar na experiência

e no conhecimento indutivo as bases de uma ciência e de uma filosofia solidamente definitivas.

Dos empiristas, Hume conserva especialmente uma atitude metodológica, a recusa de aceitar a validade de qualquer teoria que não se submeta à prova da experiência. Atitude que é hoje praticamente a da totalidade dos homens de ciência, e de grande número de filósofos. Mas evitou transformar a experiência num fetiche: sua linguagem é a de quem sabe que recorrer aos fatos não garante o saber, que o conhecimento humano é uma empresa em permanente transformação. Diz um de seus intérpretes, John Passmore, que ninguém pode ser humeano da mesma maneira como se pode ser hegeliano, precisamente porque ser humeano significa fundamentalmente recusar que qualquer sistema possa ser definitivo. Definitivo, só próprio espírito da descoberta e da investigação.

Sem dúvida ninguém poderia sensatamente assumir hoje a filosofia de Hume, como alternativa para as doutrinas nossas contemporâneas. Embora de maneira própria, na qual há uma parte de mistério, também a filosofia, e não só a ciência, evolui e não permite voltar integralmente atrás. Mas algumas das teses humeanas não encontraram ainda refutação. É o caso de sua análise do raciocínio indutivo, e de sua conclusão quanto à impossibilidade de uma justificação lógica desse raciocínio, que grandes filósofos atuais, como Quine, Ayer e Popper, ainda consideram incontestável. Diz Quine, acerca dessa impossibilidade filosófica, que ainda hoje “o impasse humeano é o impasse humano”. As várias tentativas de solução do problema, como a de Popper, limitam-se a contornar a análise humeana, sem conseguirem dissolvê-la.

Uma das tendências dominantes da filosofia de Hume é seu

naturalismo. Não apenas no sentido dado ao termo por Quine, de recusa de toda filosofia primeira, capaz de oferecer ao saber humano um ponto de vista privilegiado do qual se possa contemplar tranquilamente a verdade, e de concepção dos diversos ramos desse saber como solidários, e convergentes num esforço comum. Mas além deste também um outro sentido, o de uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem. Numa recusa de todo dualismo, o da alma e do corpo, ou o da ação e da natureza. Sem por outro lado propor qualquer espécie de monismo, pois via claramente a impossibilidade, que é também hoje a nossa, de integrar numa visão totalizante o conjunto dos objetos do conhecimento. Seus *Diálogos sobre a Religião Natural*, além de devastadora crítica da teologia natural de seu tempo, e de interessante reflexão sobre os métodos da ciência, são o principal testemunho dessa atitude naturalista.

Sua teoria da moral assenta num postulado crucial: que o fenômeno da moralidade não pode ser entendido independentemente da sociedade onde tem vigência. Reciprocamente, sua teoria da sociedade repele os mitos da política “pura”, procurando dar conta do surgimento e preservação das instituições a partir dos comportamentos humanos definidos como atitudes morais. Seus ensaios econômicos, sobre temas como o comércio e os impostos, situam-se na primeira fase da economia política clássica, e têm numerosos pontos de contacto com a obra de seu amigo Adam Smith. Uma diferença entre ambos, contudo, é marcante: a maior importância conferida por Hume, no terreno da economia, ao peso dos fatores de caráter histórico. Na teoria do Estado, manifesta plenamente seu profundo sentido

da história. A própria origem do poder político é aí explicada como uma consequência da acumulação das riquezas, no seio das sociedades primitivas, e não segundo o modelo das teorias do Contrato Social, onde o poder aparece como produzido por uma decisão espontânea e inexplicável da humanidade. Alguns dos ensaios políticos de Hume são uma reflexão crítica sobre os eventos mais marcantes da história recente de seu país, como a guerra civil e a ditadura de Cromwell, ou a revolução liberal dos finais do século XVII. E suas observações sobre as colônias da América do Norte revelam nele um partidário da independência americana, bem antes da revolução que viria a anteceder de pouco a sua morte.

Esse sentido da história fez dele um historiador que, em sua época, chegou a ofuscar o filósofo na opinião dos contemporâneos, sobretudo nos meios franceses. Sua *História da Inglaterra*, publicada em vários volumes a partir de 1754, acabou abrangendo todo o período entre a invasão de Júlio César e a revolução de 1688. Entre os liberais e os conservadores, partidos dominantes de seu tempo, Hume sempre procurou escrever história sem cair na parcialidade de uns ou outros. É difícil julgar até que ponto ia esta atitude de imparcialidade. Mas, se acaso não a manteve inteiramente, tal não o impediu de exercer um agudo espírito crítico, por exemplo sabendo apontar, com a mais fina ironia, a pretensão dos “comuns”, ou seja, do que hoje chamaríamos as novas classes médias, ao papel de representantes dos interesses do povo inteiro; quando na realidade protegiam seus próprios interesses.

Esta ironia é um dos traços mais marcantes de seu estilo, mesmo em meio aos mais filosóficos argumentos. Frequentemente o alvo dessa ironia é bem claro, seja ele a Escolástica ou

a teologia tradicional, a filosofia de Berkeley ou a superstição popular. Mas muitas vezes esta ironia é uma máscara e um escudo protetor. Face às opiniões então prevalentes, a atitude de Hume é de ambivalência, chegando a ser extremamente difícil de definir. Quanto às instituições, como a estrutura da propriedade e a organização do poder, essa atitude parece ser de predominante aceitação. Já o contrário se verifica quanto a outras ideias, não só em filosofia como também em matéria de religião. E foi em relação com esta última que o estilo irônico mais vezes lhe serviu como um véu de obscuridade, destinado a ocultar do vulgo, ao qual pertencia notadamente o censor, suas opiniões mais heterodoxas, revelando-as apenas a um reduzido círculo de leitores mais esclarecidos. Um estratagema muito usado por outros autores dessa época, sobretudo os materialistas franceses. E em outras épocas também.

Pode ser que a opinião de Hume não fosse radicalmente favorável ao ateísmo. É célebre a história de sua declaração em Paris, num jantar de amigos, de que duvidava existir no mundo um verdadeiro ateu. Ao que seu amigo Diderot lhe retorquiu que estava na presença de nada menos de dezessete, reunidos em torno daquela mesa... Mas a opinião dominante, e especialmente a censura religiosa, não distinguia com muito rigor entre um ateu e um intelectual que, como Hume, professava o mais firme ceticismo em relação a todas as crenças institucionalizadas, não apenas as formas populares e as teologias ortodoxas, mas também a religião natural, pretensamente baseada na razão e não na fé, que então se encontrava em moda em vários círculos filosóficos. O suficiente, portanto, para causar-lhe problemas de toda a ordem, apesar de todos os seus cuidados, e naturalmente para levá-lo a tornar ainda mais espessa a barreira de

ironias e estratagemas com a qual frequentemente ocultava seu pensamento.

David Hume morreu aos sessenta e cinco anos, em 25 de agosto de 1776. Conta-nos seu melhor biógrafo, Ernest Mossner, que ao passar seu funeral alguém na rua comentou: “Ora, era um ateu.” Ao que outro respondeu: “Não importa, era um homem honesto.” E de fato não têm conta os testemunhos sobre sua impecável figura humana. Mas agora, dois séculos depois, é natural que nos toque mais de perto a fidelidade de Hume a seu próprio pensamento, sua fundamental honestidade perante os problemas da ciência e da filosofia.

O elogio de Sócrates por Alcibíades¹

ROBERTO BOLZANI FILHO – *Universidade de São Paulo*

Em sua tradução comentada do *Banquete*, R. E. Allen oferece uma razão para a presença de Alcibíades nos momentos finais do diálogo, quando este chega, embriagado, irrompendo sem ser convidado:

Alcibíades está interessado em louvar Sócrates, mais do que a Eros. Teria sido uma afronta à modéstia e indecoroso fazer Sócrates narrar semelhante elogio de si próprio. Isso ajuda a explicar também a introdução de Diotima, pois seria difícil fazer Sócrates oferecer um elogio de Eros, que, quando Alcibíades o louvar, fará com que o próprio Sócrates esteja nele representado... O retrato platônico de Sócrates no *Banquete* é uma poderosa defesa de Sócrates. Não se poderia fazer com que o próprio Sócrates narrasse tais coisas, mas era necessário dizê-las; Platão o consegue, fazendo com que o próprio Alcibíades as diga – e deixando Aristodemo

¹Texto originalmente publicado em Italiano, em Araújo Jr. e Cornelli, 2012. Agradeço aos organizadores dessa coletânea pela gentil permissão para a publicação em português.

narrar o que ele disse (Platão, 1991, pp. 105-106).

Parece que Allen está certo, ao chamar a atenção para o papel formal que desempenha Alcibíades. O auto-elogio de Sócrates, de fato, além de retirar força do retrato que Platão está pintando de seu mestre de um ponto de vista que podemos chamar de retórico, certamente não estaria em consonância com esse próprio retrato, que, entre outras coisas, nos apresenta um Sócrates desprovido de ambições relacionadas à reputação e à fama. Sabemos mesmo por outros diálogos platônicos que a filosofia socrática se apresentou como uma forma de crítica a esses valores. Assim, pode-se justificar a presença de Alcibíades – talvez mesmo, como propõe Allen, a de Diotima – como um recurso estilístico necessário à boa construção da figura de Sócrates.

Contudo, isso ainda não é suficiente para responder à pergunta: *por que Alcibíades?* Pois a razão alegada, na verdade, explica apenas a necessidade de que um outro que não o próprio Sócrates faça o elogio de Sócrates, mas não chega a justificar por que esse outro devia ser Alcibíades. Pode-se simplesmente alegar que a escolha dessa personagem tão controversa da vida ateniense do final do século V a. C. se deveu a ter sido ele um dos mais próximos companheiros de Sócrates, como talvez um Crítias, um Cármides, um Laques, um Querefonte ou um Apolodoro, os quais Platão também poderia ter escolhido, não o fazendo apenas por acaso. Desses vários indivíduos cujos nomes aparecem associados ao de Sócrates em diferentes diálogos, era preciso decidir-se por apenas um, e a escolha teria recaído então sobre Alcibíades.

Sabemos, no entanto, que essa escolha tem razões bem mais sólidas e filosóficas. O mesmo Allen observa, em seu comentário, que o elogio de Sócrates por Alcibíades é, ao mesmo tempo,

sua defesa. Isso nos coloca diante da tese difundida e bastante razoável de que esse elogio constitui uma forma de retomada da defesa socrática contra as acusações que finalmente o levaram à morte. Noutros termos, com essas páginas finais do diálogo, Platão retoma a injusta condenação de seu mestre, e sabemos que a tese central da acusação, junto com a suspeita de que Sócrates negara os deuses da cidade, afirma que ele teria, com seu *lógos*, corrompido os jovens atenienses. Ora, dificilmente se poderia negar que tal acusação deve ter-se baseado no fato de que alguns daqueles seguidores do filósofo se transformariam em agentes da destruição de Atenas, de sua derrocada na Guerra do Peloponeso e dos acontecimentos nefastos que se seguirão, aí incluídos, sobretudo, Crítias, Cármides e o próprio Alcibíades, que provavelmente aparecia aos acusadores, a boa parte dos juízes e até dos cidadãos, como exemplo paradigmático dos efeitos deletérios do ensino socrático. Não é à toa que Sócrates dirá, na presença de Alcibíades: “Agatão, vê se me defendes! Que o amor deste homem se me tornou um não pequeno problema” (213c)². Desse ponto de vista, como sugere também o comentário de Allen, o elogio de Eros por Diotima, isto é, a correta compreensão da natureza do amor, pode ser considerado, ao mesmo tempo, uma forma de descrever a maneira como Sócrates compreendera e exercitara suas relações com jovens como Alcibíades. O verdadeiro significado de Eros nos dá o verdadeiro significado da conduta socrática, e o elogio de Alcibíades no final do diálogo mostrará também que ele nunca chegou a compreender plenamente esse significado.

Assim, como esse elogio se dá após a devida compreensão da

²A tradução citada do *Banquete* é sempre a de José Cavalcante de Souza, Platão, 1986. Para o texto grego, cf. Platão, 1985.

natureza de Eros, o leitor do diálogo poderá entender o que, afinal, Sócrates pretendia em seu convívio com o jovem ateniense. Com isso, Platão quer nos dizer que, se Alcibíades fez o que fez – além de propor a malograda expedição na Sicília, trair Atenas em favor de Esparta –, isso não pode ser imputado à sua frequentação de Sócrates, a suas relações com o filósofo, que não pode então ser acusado de corrupção da juventude por causa de relacionamentos como esse. Alcibíades não foi político nefasto para Atenas *porque* conviveu com Sócrates: ele o foi, *apesar* desse convívio – eis, pode-se dizer, uma das intenções, talvez a intenção maior, do elogio de Sócrates por Alcibíades, e eis por que ele deve ser então o encarregado desse elogio. É como se Alcibíades, em seu discurso ao mesmo tempo carregado de admiração e ressentimento, estivesse agora no tribunal, prestando testemunho diante dos juízes, para lhes apresentar a verdade, ou, ao menos, a sua verdade sobre suas relações com Sócrates, verdade essa que absolve o filósofo, pois nunca pretendeu estimular em seu jovem seguidor ideias que pudessem justificar o comportamento nocivo que teve. Muito ao contrário: diz Alcibíades que, com Sócrates, conheceu a importância de cuidar de si, embora preferisse sempre tratar das coisas da cidade, conduzido pelo desejo da reputação pública (216a-b). Experimentou vergonha por seus atos, embora nunca a ponto de abandonar suas aspirações (216b-c). Conforme descreve suas relações complexas com Sócrates, Alcibíades vai revelando a verdadeira natureza do mestre, esse homem dotado de coragem e temperança, sabedoria e controle (219d), que tenta mostrar-lhe a diferença entre o belo aparente e o belo real e verdadeiro (218e). Esse homem a quem ninguém pode se comparar, antigo ou moderno, um homem desconcertante (221c-d), que despreza riquezas, títulos de

honra e fama (216d-217a) – indivíduo, numa palavra, portador de notável singularidade (215a).

O discurso de Alcibíades pode, então, ser visto como momento final de um amplo movimento de elaboração do sentido filosófico de Eros, que permitirá a Sócrates, por meio do discurso de Diotima, ensinar a seus companheiros de simpósio o que vem a ser o “correto amor aos jovens” (*tò orthôs paiderasteîn*), que proporciona a visão do Belo (211b), incompreensível para quem não sabe distinguir entre, de um lado, um elogio a Eros que apenas acrescenta o máximo à coisa elogiada e dela fale com o máximo de beleza, mesmo que falsamente, e, de outro, um elogio que saiba dizer a verdade sobre o que é elogiado, referindo-se apenas a suas manifestações verdadeiras (198d-e).

Desvelar a natureza de Eros significa, em verdade, compreender o sentido da filosofia. Esta se caracteriza, tal como o deus, como um tipo de *intermediário* no interior de uma escalada ascensional. Eros é filósofo porque, como todos os que filosofam, ele está no meio da sabedoria e da ignorância, ele é amor do belo e a sabedoria é uma das coisas belas (203e-204b). O filósofo é mensageiro, ele porta e conduz. A filosofia, não sendo ainda *sophía*, encontra na natureza de Eros forma de expressão de sua própria condição: ambos, Eros e filosofia, têm relações com a carência, com a *aporia*. Ambos aspiram, por isso, à *euporía*. O *philosophos* nutre *éros* pelo real e pela *sophía*. Eis aí sua condição intermédia, em busca de plena realização, que somente uma ascense a partir dos corpos, até o saber último, pela alma, deverá proporcionar, ensinando a considerar a beleza das almas como superior à dos corpos (210b) e a ascender pelo caminho que corretamente conduz à perfeita contemplação das verdadeiras coisas do amor (210a), passando de um belo corpo a vários,

a vários tipos de ocupações e ofícios belos, até aquele belo em si (210a-212a). Com isso se realiza a possibilidade de um ensino real e autêntico, por aquele que foi “desde cedo fecundado em sua alma”:

e se encontra uma alma bela (*psykhêi kalêi*), nobre e bem dotada (*gennaíai kai euphyêi*), é total seu acolhimento a ambos (alma e corpo), e para um homem desses logo ele se enriquece (*euporei*) de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom (*tôn ándra tôn agathón*) e o que deve tratar, e tenta educá-lo (*paideúein*) (209b-c).

Essa concepção de Eros, que fornece fundamento para compreender a conduta socrática, conduta que o elogio de Alcibíades, num misto de indignação e fascínio, descreve como capaz de dominar o mero desejo físico (219b-d), explica a maneira como nosso filósofo entende a difícil tarefa de exercitar sua própria filosofia e o ainda mais difícil desafio de fornecer algum tipo de ensino ou transmissão de saber. E a dificuldade já está posta no início do diálogo, antes mesmo dos diversos discursos sobre Eros, no momento em que, após ter retardado sua entrada na casa de Agatão por causa de um pensamento que ocupara sua mente, Sócrates finalmente chega e ouve do anfitrião o convite: “Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato (*haptómenós sou*) desfrute eu da sábia ideia (*toû sophoû*) que te ocorreu em frente de casa” (175c). A tal convite, que aposta no contato físico entre ambos, Sócrates responde nos seguintes termos, ainda irônicos: “Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria (*sophía*) que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos

copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio” (175d). Pode-se dizer que o essencial do significado de Eros e de suas consequências para o ensino do filósofo, no discurso de Diotima, se antecipa nessa resposta e encontrará sua confirmação no discurso de Alcibiades, de modo a que se esclareçam as verdadeiras intenções socráticas e o sentido em que entende suas relações com seus jovens interlocutores.

Portanto, pode-se sustentar a tese de que o *Banquete*, sobretudo na intervenção de Alcibiades, embora não exclusivamente nela, contém uma nova defesa de Sócrates, contra as acusações de que injustamente fora vítima. Mas vejamos até que ponto se pode desenvolver essa ideia. Trata-se aqui de tentar aprofundá-la, por meio de uma leitura que, destacando alguns momentos do diálogo, possa mostrar como Platão está ainda convidando seu leitor a se voltar para o lugar por excelência de sua afirmação e defesa do socratismo: a *Apologia de Sócrates*.

De início, pode-se observar a presença de um vocabulário típico, que ajuda a construir um cenário ou ambiente característico de um julgamento e de um tribunal. E isso já começa a ser feito na resposta que Agatão dará, ao ouvir o comentário de Sócrates, acima citado, sobre a transmissão do saber: “És um insolente (*hybristés*), ó Sócrates ... Quanto a isso, logo mais decidiremos (*diadikasómetha*) eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz (*dikastêi*)”. Esta resposta, decerto de maneira superficial e talvez apenas metafórica, alude a um tipo de acusação – a acusação de “insolência” (*hybris*) –, a um julgamento e a juízes: Agatão, Sócrates e talvez todos os participantes da bebedeira, além do próprio vinho que se consumirá, personifi-

cado na figura de Dioniso. A ela se seguem outros momentos que reforçam a sugestão de um cenário de tribunal³.

Veja-se, por exemplo, o momento que antecede o discurso de Agatão sobre Eros. Expressando preocupação por ter que falar após o jovem poeta, Sócrates dele ouve a resposta: “Enfeitiçar é o que me queres, ó Sócrates..., a fim de que eu me alvorece (*thorybethô*) com a ideia de que o público (*tò théatron*) está em grande expectativa de que eu vá falar bem (*hos eâ eroún-tos emoú*)” (194a). Note-se a mescla de vocabulário teatral e forense, sobretudo o emprego do verbo *thorybeîn*, que significa também “fazer ruído”, “murmurar”, sentido provavelmente típico de discursos de tribunal, nos quais se deve “falar bem”, como disse Agatão, e que aparece no discurso de Sócrates na *Apolo-gia*. Sócrates solicita aos juízes que não se alvorecem com o que dirá: *méte thorybeîn*, 17d; *mè thorybésete*, 20e; *mè thorybeîn*, 27b; *mè thorybeíte*, 30c. Ou ordena a Meleto que não tumultue: *mé...thorybeíto*, 27b.. A resposta de Sócrates se formula em termos semelhantes, ao descrever a ação de Agatão no teatro, no dia anterior, com vocabulário que bem poderia valer para uma situação de tribunal, onde predomina a exibição retórica:

Desmemoriado eu seria, Agatão, ... se depois de ver tua coragem e sobranceria, quando subias ao estrado com os atores e encaraste de frente uma tão numerosa plateia (*tosóútoi théatroi*), no momento em que

³A alusão ao tribunal deve também ser observada pela ótica de um julgamento de concurso teatral, sobretudo porque o comentário é de Agatão, poeta que vencera no dia anterior um concurso, o que também permite compreender a alusão a Dioniso. A esse respeito, leia-se a observação de L. Robin à passagem (Platão, 1985, p. 7, n. 1). Mas o vocabulário, aqui como em outras passagens, também leva a pensar num processo jurídico, como se verá.

ias apresentar uma peça tua (*epideívesthai sautoû lógous*), sem de modo algum te teres abalado, fosse eu agora imaginar que tu te alvoroçarias (*thorybethé-sesthai*) por causa de nós, tão poucos (194b).

Também Alcibíades se servirá desse verbo, ao descrever os efeitos nele produzidos pelos discursos socráticos:

Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada (*oud'etethorybetó mou he psikhé*) nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil (215e).

Há ainda uma breve fórmula característica do tribunal da *Apologia*, generosamente empregada por Alcibíades em seu elogio de Sócrates. Em seu discurso de defesa, Sócrates se dirigiu a seus juízes e audiência no tribunal pela evocação “homens atenienses” (*ô ándres Athenaíoi*)⁴, às vezes apenas dizendo “homens” (*ô ándres*)⁵, além de “homens que me mataram” (*ô ándres hoì emè apektónate*, 39c) e “juízes” (*ô ándres dikastaí*, 40a, 40e, 41c). Ora, o discurso de Alcibíades apresenta a formulação *ô ándres*

⁴As referências são bastante frequentes: 17a, 18a, 18c, 18e, 19c, 20c, 20e, 22a, 22d, 24a, 24c, 26a, 26e, 28a, 28d, 29d, 30b, 30c, 31d, 32e, 33c, 34d, 35b, 35c, 35d, 36b, 36d, 37a, 37d, 38b, 38c.

⁵Ocorrências também numerosas: 19e, 23a, 27a, 27b, 29a, 29b, 31a, 34b, 35b, 38a, 38d, 39a, 39e, 41e.

em vários momentos: 214a, 215a, 215d, 217b, 218b, 220e, 222a. E usa “companheiros de bebida” (*ô ándres sympótai*) (216d), além de “senhores juízes” (*ô ándres dikastai*), acrescentando: “sois com efeito juízes (*dikastai*) da sobrançeria (*hyperephanías*) de Sócrates” (219c). E como Agatão já o fizera em tom certamente mais suave, também ele acusa Sócrates de ser “insolente” (*hybristés*, 215b)⁶.

O próprio Sócrates contribui para essa atmosfera de tribunal familiar à *Apologia*, quando esclarece o estatuto do elogio de Eros que fará por meio de Diotima:

Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade (*tà alethê*), se vos apraz, quero dizer à minha maneira (*kat'emautón*), e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso. Vê, então, Fedro, se por acaso há ainda precisão de um tal discurso, de ouvir sobre o Amor dizer a verdade, mas com nomes e com a disposição de frases que por acaso me tiver ocorrido (*onomásei de kai thései rhématon toiaútei hopoía de án tis t?khei epelthoúsa*) (199a-b).

Apesar de evidentes diferenças de contexto – não se trata, no tribunal, de uma competição –, pode-se ao menos perceber forte semelhança com a introdução socrática do tipo de discurso que fará em sua defesa, em contraste com o de seus acusadores, como se espera, aliás, de um bom orador: diferente de seus acusadores, Sócrates dirá “toda a verdade” (*pâsan tèn alétheian*), e não “discursos ‘beletrificados’ (*kekalliepeménous...lógous*), nem

⁶Diante de uma possível objeção socrática, Alcibiades acrescenta: “Pois se não admitires, apresentarei testemunhas (*mártyras*)” (215b).

bem ordenados nas expressões e palavras (*rhémasí te kai onómasin...kekosmeménous*); vocês vão ouvir sim coisas ditas de improviso (*eikéi legómena*), com as palavras que me ocorrerem (*toîs epitykhoûsin onómasi*)” (17b-c)⁷. Sócrates tem razões filosóficas para fazer destoar seu elogio de Eros daqueles feitos por seus companheiros, que são, em linhas gerais, as mesmas que o levavam, no tribunal, a enfatizar que se encontra na mesma situação de um estrangeiro (*xénos*), em matéria de *léxis* forense, acostumado com outro tipo de uso do *lógos*, aquele que, como muitos sabem, ele costumeiramente exercita na *ágora* (17c-d). Esse procedimento costumeiro, o diálogo, é lembrado por Fedro no *Banquete* e é por ele visto como um possível obstáculo ao bom andamento da competição de elogios a Eros:

Meu caro Agatão, se responderes a Sócrates, nada mais lhe importará do programa, como quer que ande e o que quer que resulte, contanto que ele tenha com quem dialogue (*dialégetai*), sobretudo se é com um belo. Eu por mim é sem dúvida com prazer que ouço Sócrates conversar (*dialegoménou*), mas é-me forçoso cuidar do elogio ao Amor e recolher de cada um de vós o seu discurso (194d).

Em certo sentido, portanto, Sócrates se sente pouco à vontade também entre os elogios a Eros que acaba de assistir, e expressa essa condição antes de iniciar seu elogio. O próprio Alcibíades, em seu elogio, recorrerá ao expediente típico da retórica forense, quando começar a referir-se à recusa de Sócrates de manter re-

⁷As citações da *Apologia de Sócrates* seguem a tradução de Platão, 2008. Para o texto grego, cf. Platão, 1970.

lações físicas com ele, o que lhe causa espanto: “é preciso, com efeito, dizer-vos toda a verdade (*pánta talethê*)” (217b).

Até aqui, pode-se dizer que este breve esboço de aproximação entre o elogio de Sócrates no *Banquete* e seu discurso de defesa na *Apologia* explorou, sobretudo, elementos de natureza estilística: usos de expressões semelhantes e certos procedimentos discursivos afins. Com isso, sugere-se apenas que a própria doutrina do diálogo mais maduro, tratando da natureza de Eros, fornece elementos para aprofundar as razões em favor da defesa de Sócrates perante as injustas acusações de que foi vítima. Noutros termos, as semelhanças de caráter léxico, aproximando os dois textos, pavimentam o caminho para a tese mais complexa de que a concepção mesma de Eros veiculada por Sócrates no *Banquete* serve também, como se disse aqui de início, a um esclarecimento do correto sentido de *paiderasteîn*, de modo a isentar Sócrates de qualquer culpa, no que concerne aos resultados nocivos que uma má educação produziu em jovens como Alcibíades. Para mostrar a presença do tema filosófico, a análise voltou-se para alguns sugestivos pormenores de expressão.

Mas talvez se possa levar mais adiante essa aproximação, observando, no elogio de Alcibíades, a presença de algumas ideias que já haviam sido desenvolvidas na *Apologia*, com o objetivo de elaborar o retrato do filósofo. Ali, a defesa de Sócrates era ao mesmo tempo a retomada de sua filosofia, apresentada numa versão em que certamente se misturam aspectos do pensamento do mestre e refinamentos devidos ao discípulo, preocupado com recuperar e preservar a excepcional originalidade e riqueza de um filósofo que, mesmo após a morte, continuou a provocar o

amor e o ódio de seguidores e detratores. Por isso, o discurso de defesa, precisando partir dos equívocos de compreensão da cidade a respeito dessa figura ímpar, tem que fornecer a correta maneira de interpretar um pensador ao mesmo tempo simples, porque trata sempre de exemplos banais e de assuntos quotidianos, compreensíveis, em certo sentido, a qualquer um, e complexo, porque o faz por um prisma inédito e ao mesmo tempo ofensivo aos saberes estabelecidos. Em nenhum momento dessa defesa, se expressa com mais força a singularidade de Sócrates e o verdadeiro significado de sua atitude na cidade, do que no célebre relato sobre o *Oráculo de Delfos*. Eis o lugar privilegiado, na *Apologia*, para a compreensão do socratismo, para o entendimento de uma postura de vida e de uma visão de mundo que vai nortear todo o restante do discurso de defesa no tribunal. Pretende-se agora sugerir que, entre esse relato e o elogio de Alcibíades no *Banquete*, podem-se encontrar algumas analogias e até mesmo, talvez, simetrias filosoficamente profundas.

De fato, Alcibíades descreve sua experiência pessoal de convívio com Sócrates de uma forma que parece mesmo retomar algumas características importantes do retrato socrático, que a narrativa do episódio do Oráculo de Delfos vai, aos poucos, tornando evidente ao ouvinte do tribunal e aos olhos do leitor. Alcibíades deixa claro o que tem em mira, ao procurar Sócrates: “A mim, com efeito, nada é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor possível (*hóti béltiston emè genésthai*), e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu” (218d). Ora, eis aí o motivo por excelência, na *Apologia*, da acusação de “corrupção dos jovens”, pois Sócrates aparece à cidade como um dos que ensina a “tornar-se melhor”, e a explicação sobre o que vem a ser sua atividade (*prâgma*, 20c) visa a

mostrar que, diferente de sofistas como Górgias, Pródico, Hípias e Eveno (19e-20b), e do que se vê no infeliz retrato aristofânico (18b, 19b-c), ele não promete tornar os jovens que o seguem *kaloì kai agathoí*, “belos e bons”, para usar a expressão paradigmática a respeito dessa importantíssima questão relativa à moral grega. Contudo, sem pretender ensinar ninguém, Sócrates se tornou objeto de imitação de muitos jovens ricos (23c). Embora o tema seja explorado também no interrogatório de Meleto a seguir (cf. 24c-25c), ele é visado todo o tempo na narrativa do Oráculo. Quando, então, Alcibíades apresenta seu interesse no convívio com Sócrates naqueles termos, ele nos transporta para o coração da questão que atravessa a defesa socrática na *Apologia*. E o cerne dessa defesa se encontra na narrativa do Oráculo.

Um ponto de aproximação bastante interessante é sugerido pela célebre imagem das *estátuas de silenos*, a que recorre Alcibíades para tentar expressar quem realmente, em sua opinião, é Sócrates: “Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pífre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior (*éndothen*) estatuetas de deuses” (215b). É esse interior que nos revela o que nele há de tão especial:

A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora (*éxothen*) se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos.

Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior (*entós*) penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo (*éndon*), são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão (*kalôi kagathôi*). Eis aí, senhores, o que em Sócrates eu louvo (221e-222a).

Esses comentários aludem também à notória feiura exterior de Sócrates, a qual, a julgar pelo que disse Alcibíades, não nos deve enganar, pois seu *lógos* arrebatava mais do que o faria qualquer beleza corporal:

Que esta sua atitude não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela com que por fora (*éxothern*) ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro (*éndothern*), uma vez aberto, de quanta sabedoria (*póses...sophrosynes*) imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio? Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida. Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro (*entós*); eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com

uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates (216d-217a).

É preciso observar a notável densidade dessa passagem, que por assim dizer resume a filosofia socrática tal como transparece da *Apologia*: uma crítica contundente aos valores relacionados à beleza física, à riqueza, à honra, em favor dos valores do conhecimento, da virtude e da alma. Ela se dá, ainda que por meio de uma simples imagem, mediante uma distinção entre “exterioridade” e “interioridade”, também ela filosófica, que vai muito além daquele texto precoce, mas que nele talvez se inspire. Por meio de um Alcibíades, alma naturalmente dotada para a filosofia, mas desviada pelas paixões que seria preciso saber controlar, Platão descreve Sócrates à luz de uma dicotomia que um diálogo como o *Fédon* explora filosoficamente com grande profundidade, mediante uma distinção forte entre alma e corpo, mas que aqui, no contexto de um elogio feito por um ébrio apaixonado, mas ressentido, apenas aponta para uma ética de valores interiorizados, os quais, no entanto, já se apresentavam em esboço no quadro pintado pela *Apologia*, sobretudo no episódio do Oráculo. Pois ali, após tomar conhecimento do conteúdo oracular – ninguém é mais sábio do que ele –, Sócrates contrasta essa fala divina, que em princípio deve ser aceita como verdadeira, porque divina, com a convicção íntima que traz consigo, a de que nada sabe. Essa convicção é expressa em vocabulário que acentua seu caráter estritamente pessoal e subjetivo – nesse sentido, “interno”: “Depois de ouvir aquelas palavras, fiquei refletindo (*enethymoúmen*) assim: ‘O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo (*s?noida emautôi*) que não sou sábio – nem muito nem pouco”’

(21b). E toda a investigação que Sócrates fará, para refutar o oráculo, será comentada em termos semelhantes: “Em seguida, fiquei tentando lhe mostrar (a um interlocutor) que ele pensava ser sábio, mas que não era. A partir daí me tornei odioso a ele e a muitos dos circunstantes e, indo embora, fiquei então raciocinando comigo mesmo (*pròs emautòn...elogizómen*) – ‘Sou sim mais sábio do que esse homem...’” (21c-d). E ainda:

Por fim, me dirigi aos técnicos. Sabia comigo mesmo (*emautôi synéde*) que eu, a bem dizer, não conhecia nada..., de modo que fui perguntando a mim mesmo (*me emautòn anerotân*) – em nome do oráculo – se eu preferia ser assim como sou, nem sábio na sabedoria deles nem ignorante na ignorância, ou possuir essas duas coisas que eles possuem. Respondi então a mim mesmo e ao oráculo (*apekrinámen emautôi kai tói kh-resmôi*) que seria mais proveitoso para mim ser como sou (22c-d, e).

O Sócrates-sileno retoma, assim, o pensador que se põe em conflito com a fala divina, por valorizar uma atitude reflexiva e subjetiva, e que, conforme investiga aquela fala com o objetivo de refutá-la, vai descobrindo sua verdade e compreendendo que não há, de fato, o conflito inicialmente visto, pois saber que nada sabe, a verdade interior que desde sempre o movera, é sinal de sabedoria, a verdade anunciada pelo oráculo. Opera-se aí decisiva conciliação entre a interioridade do filósofo e a objetividade inquestionável da verdade divina, conciliação que torna o filósofo, doravante, um auxiliar do deus, um refutador que quer mostrar a seus semelhantes a necessidade de aceitar o caráter ilusório de seus saberes. Alcibíades, pela imagem das

estátuas dos silenos, aponta para o valor superior que Sócrates dava ao auto-exame, a esse “olhar para dentro”, que se consagrou na expressão *cuidado de si*, que confere ao socratismo toda a sua singularidade e que o filósofo gostaria de ver valorizado também por seus interlocutores. Desse apreço pela inspeção interior, o *Banquete* nos dá exemplo ainda em seu início, quando Sócrates, “como que ocupando o seu espírito consigo mesmo (*heautôi pos prosékhonta tôn noûn*), caminhava atrasado, e como o outro se detivesse para aguardá-lo, ele lhe pede que avance” (174d). Comenta Aristodemo: “Mas não! Deixai-o! É um hábito (*éthos*) seu esse; às vezes retira-se onde quer que se encontre, e fica parado” (175b). Também Alcibíades fará alusão a esse hábito:

Concentrado numa reflexão (*xynnoésas*), logo se detivera desde a madrugada a examinar uma ideia, e como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservava de pé, a procurá-la. Já era meio-dia, os homens estavam observando, e cheios de admiração diziam uns aos outros: Sócrates desde a madrugada está de pé ocupado em suas reflexões! (220c).

Mas é preciso desenvolver um pouco mais este cotejo dos textos. Se o Sócrates que resulta daquela experiência decisiva da investigação sobre o oráculo entende agora por que é preciso conduzir, mediante interrogações, os pretensos sábios a uma situação aporética, não nos esqueçamos de que ele próprio iniciou esse trajeto movido por uma aporia: “E depois de ficar muito tempo em aporia (*polùn khrónon epóroun*) (o que será que ele está dizendo?), a muito custo me voltei para uma investigação disso” (21b). Essa aporia experimentada pelo próprio Sócrates, que o coloca em um ímpio confronto com o deus, revela a extra-

ordinária importância que o filósofo dá a essa interioridade, pois nela está a verdade a que não consegue renunciar – saber que nada sabe –, a ponto de desafiar o oráculo. Observe-se agora que Alcibíades, expondo suas relações com Sócrates, exhibe, à sua maneira, que decerto não pode ser simplesmente identificada àquela que encontramos no Sócrates da *Apologia*, duas características comuns: ele se refere a suas certezas pessoais e íntimas, e formula um estado de aporia para esclarecer como se sentia. Com Sócrates, diz o jovem,

muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas. E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza (*xy-noid'emaûtôi*) de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido (*emautoû amelô*), mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho. Com efeito, tenho certeza (*xynoïda gàr emautôi*) de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo envergonho-me pelo que

admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem (215e-216c).

Nessa passagem revela-se toda a complexidade dos sentimentos de Alcibiades em relação a Sócrates: desprezo, vergonha e fascínio, resultantes do embate entre as aspirações políticas e o amor à honra, de um lado, e, de outro, o reconhecimento da importância do cuidado de si. “Não sei o que fazer com esse homem”, diz o jovem, antecipando nessa fórmula, similar a algumas expressões de situações aporéticas nos diálogos socráticos, o vocabulário da aporia que será usado logo a seguir, noutra passagem reveladora do estado complexo em que se vê:

Ora bem, depois disso, que disposição de espírito pensais que eu tinha, a julgar-me vilipendiado, a admirar o caráter deste homem, sua temperança e coragem, eu que tinha encontrado um homem tal como jamais julgava poderia encontrar em sabedoria e fortaleza? Assim, nem eu podia irritar-me e privar-me de sua companhia, nem sabia como atraí-lo. Bem sabia eu, com efeito, que ao dinheiro era ele de qualquer modo muito mais invulnerável do que Ajax ao ferro, e na única coisa em que eu imaginava ele se deixaria prender, eilo que me havia escapado. Embaraçava-me (*epóroun*) então, e escravizado pelo homem como ninguém mais por nenhum outro, eu rodava à toa (219d-e).

No diálogo, há algumas situações de reconhecimento de incapacidade para responder a uma interrogação: Sócrates a res-

peito do discurso de Agatão (198a-b), Agatão diante das perguntas de Sócrates (201b-c), Sócrates perante Diotima (204d, 206b, 207c). Elas colaboram para a valorização do método tipicamente socrático da interrogação, em detrimento dos discursos mais longos. A aporia de Alcibíades, contudo, é por assim dizer existencial, e não simplesmente parte de uma interlocução qualquer. Não à toa, o jovem a apresenta com todo o seu peso e dramaticidade. Trata-se, para ele, de uma divisão interna entre inclinações inconciliáveis.

Pode-se dizer que Alcibíades tem certezas a respeito de Sócrates e do valor superior de seu *lógos*, e que isso produzia nele sentimentos favoráveis a adotar um modo de vida e uma atitude filosófica como a que, a julgar pela *Apologia*, Sócrates propunha a seus interlocutores: aprendendo a pôr em questão seus falsos saberes, de algum modo exercitar o cuidado do pensamento, da verdade e da alma, em detrimento do dinheiro, da fama e a honra (29d-e, 30a-b, 31b, 36c). Ocorre que nosso jovem traz em si também um forte apelo desses valores que Sócrates critica, o que o torna inevitavelmente portador de uma aporia⁸. Por essa

⁸A condição em que se encontra aqui Alcibíades é interessante e complexa: ele tem certezas sobre o poder que exerce sobre suas afecções o discurso socrático e chega mesmo a reconhecer que seus desejos por honra pública não são dignos. Mas isso não parece suficiente para uma decisão em favor de uma nova atitude, consoante às recomendações de Sócrates. Cabe perguntar se estamos perante um caso ilustrativo de uma “psicologia socrática” de teor “intelectualista”, segundo a qual, *grosso modo*, somente o saber proporcionaria tal mudança, mesmo porque, nessa hipótese, o saber inevitavelmente a produziria – e nesse caso o que Alcibíades “sabe” não é, a bem dizer, um saber *stricto sensu* –, ou de uma “psicologia platônica”, mais arejada talvez, segundo a qual podemos desejar coisas que sabemos e reconhecemos serem más, à maneira, sobretudo, da teoria da alma tripartida de *República IV*. Embora sempre se possa discutir em que medida semelhante distinção deve ser aceita e adotada, é inegável que a personagem Alcibíades

razão, parece possível perceber, em seu discurso, uma espécie de analogia ou simetria entre a relação que há, no *Banquete*, entre ele e Sócrates, e a relação que havia, na *Apologia*, entre Sócrates e o deus. Assim como Sócrates é movido por uma aporia em face do deus, Alcibíades se reconhece em aporia perante Sócrates. Assim como o deus oferece a Sócrates as condições para vencer essa aporia, Sócrates as oferece a Alcibíades. E, deve-se concluir, assim como Sócrates foi capaz de compreender a verdade divina e sua plena consonância com aquela verdade interior que o movia, assim também a Alcibíades são dadas as condições de compreender os benefícios do ensino socrático, de modo a harmonizar sua natural inclinação à filosofia com os valores realmente associados a ela.

Contudo, essa simetria, se simetria houver, deverá ser apresentada com cautela, pois não é o caso de afirmar que nos dois episódios temos exatamente as mesmas peripécias e o mesmo desfecho. A intenção da narrativa sobre o Oráculo de Delfos era construir a figura do filósofo, paradigmaticamente encarnada em Sócrates, que nos deve mostrar as linhas de força de sua filosofia: a exigência da investigação interrogativa mediante o diálogo, o elogio da reflexão interior, o cuidado da alma. O desfecho feliz de uma sequência de fatos que se inicia tensa, a descoberta de que a verdade humana não conflita com a verdade divina, de modo a que a primeira tivesse que ser desqualificada, e a consequente consciência de que o filósofo é um auxiliar do deus, tudo isso serve a um propósito certamente encomiástico, mas que não se limita a ser uma peça de tribunal, consistindo ainda em po-

do *Banquete* conduz o leitor a uma questão como essa, que aqui fica apenas apontada. Para uma defesa da tese de que, com Alcibíades do *Banquete*, se trata ainda de uma “psicologia socrática”, cf. Rowe, 2006, sobretudo pp. 13-14, 19, 21.

derosa construção filosófica. No *Banquete*, Alcibíades também faz um elogio de Sócrates, mas uma espécie de elogio à revelia, um reconhecimento constrangido da inevitável verdade sobre o filósofo que o antigo aprendiz não pode negar, mas a que, ao mesmo tempo, não quer aderir. Nesse sentido, a aporia de Alcibíades está condenada à perpetuação: faltam-lhe as condições para dar o passo final na direção da filosofia, porque nele são fortes as paixões. Alcibíades sabe de tudo isso, ele tem consciência do quanto há de benéfico na proposta socrática, mas isso não basta para convertê-lo num verdadeiro discípulo do mestre. Ele está condenado a ter, com esse mestre recusado, uma relação desagradavelmente complexa e, por isso, aporética.

Nada disso, contudo, torna a aproximação menos pertinente. Pois Platão pode ter se servido do mesmo esquema presente no episódio do Oráculo, aplicando-o agora no discurso de Alcibíades, com intenções diferentes. Era preciso mostrar que a experiência de Sócrates com o deus, tendo-o transformado naquele filósofo que a *Apologia* retrata e recomenda, passa a estar, para ele, no horizonte de toda interrogação aporética. Sócrates quer que seus interlocutores acolham, como ele, a verdade divina. Isso auxiliava no estabelecimento da tese de que Sócrates, ao mesmo tempo em que não era ímpio, não corrompia os jovens. No *Banquete*, o recurso à interioridade e à aporia não mais serve ao propósito da construção da figura do filósofo, apenas à reiteração da inocência desse filósofo a respeito daquela mesma acusação. Para tanto, o elogio de Alcibíades retoma as linhas gerais do mesmo enredo, para chegar a um desfecho necessariamente distinto: Alcibíades não foi corrompido por Sócrates, porque, tal como Sócrates em face do deus, ele teve a oportunidade de repetir a trajetória que o filósofo fizera, com a

diferença de que, em vez de fazê-lo sob os olhares do deus, estaria sob a proteção do próprio Sócrates, que é, agora o sabemos, um auxiliar do deus.

Nessa interpretação do elogio de Alcibiades, nota-se como, mais uma vez, Platão faz o elogio de Sócrates: na simetria proposta, Sócrates faz as vezes do deus, em completa consonância com a tarefa que, na *Apologia*, o filósofo a si mesmo reservara.

Se tudo isso fizer sentido, essa “defesa de Sócrates” no *Banquete*, sensível, sobretudo, no elogio de Alcibiades, não mais poderá ser vista como um episódio isolado no diálogo, espécie de posfácio a um estudo sobre Eros, no qual Platão aproveitaria a oportunidade para mais uma vez propor a absolvição do mestre à posteridade. A elaboração de uma “teoria platônica do amor”, se quisermos empregar uma expressão forte, evolui *pari passu* com o desenho do retrato socrático, que, no *Banquete* e em certos outros diálogos fundamentais, coincide com o retrato do filósofo. Nisso, o *Banquete* pode ser visto como uma nova versão, certamente mais refinada, daquilo que, na *Apologia*, Platão apresentava no episódio do Oráculo de Delfos. A missão socrática da *Apologia* se diz agora sob o signo do Eros-Filósofo do *Banquete*⁹.

⁹Para uma análise que relaciona a imagem das estátuas de silenos com a posição socrática de reconhecimento de ignorância na *Apologia de Sócrates*, cf. Reeve, 2006, que vê nessa posição uma explicação para o fato de Sócrates declarar-se, no *Banquete*, conhecedor nas “questões do amor” (*tâ erotiká*) (177d): seu poder questionador, que aplica sobre si próprio e recomenda a seus interlocutores, o torna um “amante da sabedoria”, no sentido do *Banquete*, e esse poder de “produzir amor” é o que ele, como dádiva divina aos homens, por todo o tempo exercita e vive (cf. sobretudo p. 135).

Nesse sentido, não será absurdo concluir que não somente o elogio de Alcibiades, mas todo o *Banquete*, o diálogo em sua inteireza, é, afinal, uma nova “apologia de Sócrates”. Mesmo que se veja nisso apenas uma tese trivial, tentou-se aqui sugerir que ela não deixa de ser, contudo, profunda e significativamente verdadeira. Desse ponto de vista, o elogio de Alcibiades, por mais que nos possa aparecer simplesmente como uma peça cômica, coroa o estabelecimento de uma ligação indissolúvel entre a missão socrática e o verdadeiro amor.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO JR, A.; CORNELLI, G. (org.). *Il simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Napoli: Loffredo, 2012.
- LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. (org.). *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Harvard University Press, 2006.
- PLATÃO. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- _____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 1986.
- _____. *The Symposium*. Translated with comment by R. E. Allen. Yale University Press, 1991.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Tradução, introdução e notas de André Malta. Porto Alegre: LPM, 2008.
- REEVE, C. D. C. “A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium”. In: LESHER et alii, 2006.
- ROWE, C. “The Symposium as a Socratic Dialogue”. In: LESHER et alii, 2006.

Platão e a poesia de seu tempo: contra Simônides¹

LUIZ ROBERTO TAKAYAMA – *Universidade Federal de Lavras*

Censurou-se Platão pelo fato de condenar aquilo mesmo a que deve tanto, ele, talvez, mais do que qualquer outro filósofo. Lembram-nos de que, em sua juventude, anteriormente ao seu encontro com Sócrates, ele teria se consagrado com paixão à arte das musas. O recurso aos meios poéticos parece também irrecusável na composição de seus diálogos: aos proêmios, verdadeiras peças dramáticas, vem se acrescentar muitas vezes, como no *Fedro*, a descrição não menos “poética” dos mitos. A República, em particular, ao ser concluída com o mito de Er logo após ter proclamado o banimento do poeta, parece constituir um bom exemplo para ilustrar essa ambiguidade de Platão no que diz respeito à poesia.

Mais ainda. Após concluir de modo incisivo o processo de condenação da poesia no livro X (606e1-607a8), é o próprio filósofo

¹Este artigo retoma, com ligeiras modificações, um dos capítulos da dissertação de mestrado, *Sobre a crítica de Platão à poesia*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH da USP e defendida em abril de 2007, sob a orientação de Franklin de Mattos.

sofo que se apressa em atenuar o tom de sua crítica: “Para não sermos acusados de alguma rudeza ou grosseria, tornemos a lhe dizer que se trata de uma antiga querela (*palaiá tis diaphorá*) entre filosofia e poesia” (607b)². Como indícios dessa disputa, Platão cita em seguida algumas expressões de fontes incertas e desconhecidas mas que teriam sido supostamente forjadas pelos poetas contra a filosofia: “a cadela ladradora gane contra seu dono”; “aquele estimado como um grande homem nas tagarelices entre os tolos; “a multidão dominando os sábios”; “aqueles que se inquietam com meditações sutis porque têm fome” (607b-d).

Nessas fórmulas pôde-se ver com certa verossimilhança acusações de ateísmo provocadas pelo teor materialista das teorias cosmogônicas dos primeiros filósofos assim como um desprezo por aqueles que se proclamavam superiores por discutir questões fúteis que serviam apenas para encobrir sua existência miserável³. No sentido oposto, embora não explicitado por Platão, sabe-se que alguns filósofos, muito antes do fundador da Academia, já não poupavam críticas aos poetas e à poesia. Conta-se que Pitágoras, quando de sua descida ao Hades, lá teria encontrado as almas de Hesíodo e de Homero sendo duramente castigadas por terem blasfemado contra os deuses (Laércio, 1988, p. 293)⁴.

²Para o livro X da *República* de Platão utilizamos a tradução de Lopes (2002), para os demais livros, a de Prado (2009)

³Sobre uma exposição mais detalhada das prováveis fontes e interpretações dessas citações, ver: Colin (1928, pp. 27-28) e Halliwell (1988, p. 155)

⁴Segundo outras fontes, os primeiros discípulos de Pitágoras teriam tentado proscriver tanto a *Ilíada* quanto a *Odisséia* devido ao caráter ultrajante de suas descrições dos deuses; no entanto, não logrando êxito na extirpação dos poemas homéricos fortemente ancorados na tradição, passaram a praticar uma interpretação alegórica dos mesmos (Duchemin, 1955, p. 18).

Heráclito, por sua vez, teria dito que Homero e Arquíloco deviam ser expulsos dos concursos poéticos e surrados com varas (*Ibid.*, p. 251). Mas, dentre os pré-socráticos, é a Xenófanos que se atribuem os ataques mais contundentes contra a imoralidade dos deuses e a natureza antropomórfica que a religião convencional lhes conferia: segundo Clemente de Alexandria, o filósofo teria afirmado que se fosse dada aos animais a capacidade de desenharem, eles teriam feito os deuses à semelhança de suas próprias formas; e de acordo com Sexto Empírico, Xenófanos teria acusado Homero e Hesíodo de terem conferido aos deuses “tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas” (Kirk; Raven, 1990, p. 169). Ora, tais censuras, ao incidirem fundamentalmente sobre a imagem infame que os poetas apresentavam dos deuses, antecipam de maneira notável o caráter teológico-moral assumido pela crítica que Platão realizará nos segundo e terceiro livros da *República*.

Entretanto, se o filósofo ateniense não foi o iniciador, mas, antes, o herdeiro dessa divergência de longa data, é preciso acrescentar que ele amplificou tal legado a uma ordem de grandeza jamais vista até então. Cobrindo os aspectos teológico, metafísico, epistemológico, psicológico e ético no horizonte de uma pedagogia responsável pela formação do cidadão grego, Platão desfere, assim, os mais duros golpes contra a poesia na *República*. Porém, a amplitude e mesmo a contundência dessa condenação não são suficientes para apagar totalmente os traços de uma antiga e intensa afeição: “se a poesia e a imitação que visam o prazer apresentassem algum argumento sobre a necessidade de tê-la na cidade bem legislada, nós a admitiríamos de bom grado, pois temos a ciência de que estamos sob seu encantamento” (*Re-*

pública, X, 607c).

Collingwood chega mesmo a dizer que essa antiga querela entre poesia e filosofia, se existiu de fato alguma, se encontraria antes no coração de Platão: o “calor” com que se revestem suas críticas à arte de Homero corresponderia, assim, na mesma medida, à dimensão de sua afeição por ela, e que, portanto, não era pouca⁵. Esse sentimento, aliás, o próprio filósofo o revela no interior mesmo do livro X da *República*:

Mas se não, meu caro amigo, assim como os amantes, quando consideram que o amor não mais traz benefícios, se separam mesmo que forçadamente, da mesma forma também nós, por ter-nos sido engendrado um amor de tal poesia pelo regime dos belos governos, aceitaremos de bom grado que ela nos mostre ser a melhor e a mais verdadeira; mas enquanto não for capaz de se defender, a escutaremos cantando em contrapartida para nós mesmos esse argumento que dissemos desse canto, tendo precaução para não cairmos novamente na infantilidade e no amor próprio à maioria. (607e–608a).

Além disso, Platão parece se valer, na composição de sua obra, daquela mesma *mimésis* dramática que condenava no livro III. Com efeito, fazendo uso frequente do discurso direto, “escondendo-se” atrás dos personagens que faz falar em seu lugar, o filósofo, no campo da composição literária (*léxis*), seria, segundo sua própria definição, muito mais “imitador” do que

⁵“A ‘antiga querela entre filosofia e poesia’ deve ser procurada não na história mais antiga do pensamento grego, onde seus traços são, na melhor das hipóteses, escassos, mas na própria vida de Platão.” (Collingwood, 1925, pp. 169-170)

Homero. Todavia, é preciso observar que Platão não faz poesia, mas cria um novo modo de expressão sobre o qual ela certamente tem grande influência – basta nos lembrarmos de que a célebre palinódia de Sócrates no *Fedro* pode ser considerada, a justo título, um discurso de inspiração poética, tal como o comprovam sua composição bem como sua associação ao poeta Estesícoro. Mas, se o recurso aos meios poéticos não faz de Platão um poeta, não se pode deixar de notar o parentesco interno da poesia com essa nova forma de arte que ele inventava com seus diálogos. Para Nietzsche, foi “por necessidades inteiramente artísticas” que Platão precisou criar uma nova “forma de arte” aparentada com aquelas formas que repelia.

Se a tragédia havia absorvido em si todo os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia (...). O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos (Nietzsche, 1992, pp. 88-89).

A análise de Nietzsche se realiza, ao que parece, fundamentalmente sob o ponto de vista estético, ou seja, no campo das necessidades artísticas, como ele mesmo diz. É nessa perspectiva que o diálogo platônico será concebido por ele como o protótipo do romance, como uma espécie de fábula esópica amplificada. Entretanto, mais do que um gênero literário entre outros, a poesia, notadamente a de Homero, ocupava tradicionalmente um lugar de primeira ordem na educação da Grécia antiga. Mais do que uma forma de arte, tratava-se antes de um fenômeno

sócio-cultural, verdadeira instituição responsável pela formação do homem grego (Havelock, 1996, pp. 79-104)

É assim que Platão condena a poesia, mas tal condenação, não se deve esquecer, se não é sumária, tampouco é absoluta: nem toda poesia deve ser banida da cidade, serão admitidos “os hinos aos deuses (*húmnous theois*) e os encômios aos homens bons (*enkómia tois agatois*)” (*República*, X, 607a)⁶. Há quem veja nessa estranha reserva uma clara referência a Píndaro (Duchemin, 1955, p. 19); todavia, como o próprio Aristóteles já indicava na *Poética* (4, 48 b 24-27) é provável que o filósofo mirasse mais longe, a saber, nas formas mais primitivas do dizer poético. Com efeito, essa dupla dimensão da poesia aludida aqui por Platão, o canto aos deuses e o louvor aos homens bons, tinha já uma longa tradição atrás de si, correspondendo à dupla função desempenhada pela palavra cantada do poeta na época micênica e também no período arcaico.

Tradicionalmente, a função do poeta é dupla: “celebrar os Imortais, celebrar as façanhas dos homens corajosos.” (...) O primeiro fato notável é, pois, a dualidade da poesia: palavra que celebra, ao mesmo tempo, o feito humano e palavra que conta a história dos deuses (Detienne, 1988, p. 17).

Esse duplo registro da palavra poética estaria relacionado, segundo Detienne, às duas ordens em torno das quais se organizava o sistema palaciano da época: uma esfera do rei todopoderoso, que concentrava as funções religiosas, econômicas e

⁶Para Goldschmidt (1970, p. 104), a admissão dessas duas formas poéticas, cujos elementos imitativos e narrativos se verão reduzidos, traduz a concepção rigorosa de Platão segundo a qual nenhuma representação, nenhuma imagem pode ser dada da “Divindade em sua essência pura”.

políticas; e uma casta guerreira comandada pelo “chefe do Laos”. No primeiro sentido, as teogonias narradas pelo poeta seriam inseparáveis dos mitos de soberania e de emergência, que alçavam ao primeiro plano a figura de um rei-divino responsável pela instauração da ordem no *Cosmos*: “Nesse nível, o poeta é antes de tudo um ‘funcionário da soberania’: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação mundo” (Detienne, 1988, p. 18). No segundo registro, a palavra do poeta estaria inteiramente voltada a louvar as façanhas ilustres dos guerreiros. Detienne mostra que, numa sociedade guerreira como Esparta antiga, sociedade agonística de iguais (*homoioi*), predominava uma espécie de “tirania do olhar” que interditava a experiência de uma consciência interiorizada de si mesmo. Num lugar onde cada um só existe e se reconhece através do olhar do outro, a experiência de um *moi*, de uma consciência de si, se é que ainda podemos chamá-la assim, se organizava, como mostra Vernant, de modo bastante diferente daquela que temos hoje:

O *moi* não é delimitado nem unificado: é um campo aberto de forças múltiplas (...). Sobretudo, essa experiência é orientada para fora e não para dentro. O indivíduo se busca e se acha no outro, nesses espelhos refletindo sua imagem que são, cada um, seu *alter ego*, parentes, filhos, amigos. (...) O indivíduo se projeta também e se objetiva no que ele cumpre efetivamente, no que ele realiza: atividades ou obras que lhe permitem de se apreender, não em potência, mas em ato, *enérgeia*, e que não estão jamais em sua consciência. Não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo interior fechado no qual ele deve penetrar para se encontrar ou então, se descobrir. O sujeito é

extrovertido. Da mesma forma que o olhos não veem a si mesmos, o indivíduo, para se apreender, olha para alhures, para fora. Sua consciência de si não é reflexiva, redobrada sobre si, fechamento interior, face à face com sua própria pessoa: ela é existencial (Vernant, 1989, pp. 224-225).

Diante de um tal quadro, em que prima a exterioridade, o louvor ou a censura trazidos pela palavra do poeta eram decisivos na vida do guerreiro. Nesse meio singular, a palavra do poeta que canta a façanha do guerreiro, é aquela mesma que o “realiza”, que lhe confere sua própria existência, ou seja, que o torna digno de ser louvado (*aoídimos*) e o faz conquistar a glória imortal (*kléos áphthiton*) através, sobretudo, da bela morte (*textitkalòs thánatos*), alcançada no campo de batalha.

Existir, quer se esteja vivo ou morto, é se encontrar reconhecido, estimado, honrado; é, sobretudo, ser glorificado, ser objeto de uma palavra de louvor, tornar-se *aoídimos*, digno de um canto que conta, num gesto sem cessar retomado e repetido, um destino admirado por todos. Pela glória que ele soube conquistar ao entregar sua vida ao combate, o herói inscreve na memória coletiva sua realidade de sujeito individual, exprimindo-se numa biografia que a morte, ao acabá-la, torna inalterável (Vernant, 1989, p. 93).

Se o guerreiro arcaico não pode se reconhecer a si mesmo como sendo o agente de seus próprios atos é porque, num duplo sentido, seu “ser” não lhe pertence:

Sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez levada a cabo, toma forma somente através da pa-

lavra de louvor. Definitivamente, um homem vale o mesmo que seu logos. São os senhores do Louvor, os serventes das Musas que decidem sobre o valor de um guerreiro; são eles que concedem ou negam a ‘Memória’ (Detienne, 1988, p. 19).

A palavra do poeta, como a do rei e do adivinho, é uma palavra eficaz: palavra que “realiza” (*textitkraínei*), que instaura o real, que não se separa de sua própria realização; palavra que é, antes de tudo, uma “potência”, uma “força” ou uma “ação” que produz *Alétheia*, ou então, *Lethé* (Detienne, 1988, p. 36). Mas aqui, como adverte Detienne, a verdade não se opõe ao falso nem à mentira. O canto do poeta é inspirado pelas Musas, filhas de *Mnemosyne*, mas essa memória sacralizada nada teria a ver com a rememoração ordinária; ela é, em primeiro lugar, de caráter divinatório como o saber mântico, palavra mágico-religiosa; é ela que concede o dom de vidência ao poeta, que lhe abre acesso ao “outro mundo” para decifrar o “invisível”, “o que é, o que será e o que foi” (Detienne, 1988, p. 17). Mas, ela é também a palavra eficaz que concede a glória imortal ao guerreiro, ou seja, seu valor, sua razão de ser, sua própria existência. Nesse plano, a luz da verdade como memória eterna se define em oposição à noite do esquecimento e à obscuridade do silêncio e da morte: a façanha não cantada morre junto do guerreiro que jamais existirá; o silêncio do poeta constitui, portanto, sua extrema censura. “Numa cultura como aquela da Grécia arcaica, onde cada um existe em função de outrem, pelo olhar e através dos olhos dos outros, a verdadeira, a única morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade”. (Vernant, 1989, p. 93).

Contudo, as diversas figuras que se associam às duas potên-

cias complexas da *Alétheia* e da *Lethé* não permitem que se as conceba unicamente como contraditórias. Como sublinha Detienne, a palavra eficaz do poeta traz a marca da ambiguidade: se, sob um aspecto, o esquecimento se opõe a memória como a censura ao louvor, por outro eles são complementares, e não podem ser concebidos separadamente. Assim, ao celebrar os deuses bem-aventurados e louvar as façanhas dos guerreiros, a memória do poeta provoca, ao mesmo tempo, um outro tipo de esquecimento, dessa vez salutar, pois é aquele que afasta as misérias e os sofrimentos da vida quotidiana. Segundo outra perspectiva, a ambiguidade da palavra torna-se ainda mais marcante: se o poder de persuasão e sedução, *Peithó* e *Apaté*, são indispensáveis à configuração da *Alétheia*, constituindo, sob o signo de Afrodite, seu aspecto positivo e benéfico, eles também assumem um sentido negativo ao se submeterem à potência noturna de Hermes, conferindo à palavra o poder maléfico de enganar (*lógoi pseudeis*).

Não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e de outro *Lethé* (-), mas entre estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual a *Alétheia* desloca progressivamente em direção a *Lethé*, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, pois, isolada, colocada à parte do Ser; ela é um desdobramento da “Verdade”, ela é sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, “o nega”, mas sem o qual não se sustenta (Detienne, 1988, p. 41).

Eficaz e ambígua, a palavra inspirada do poeta antigo se ar-

ticula num sistema de pensamento que responde a uma certa prática social e política não mais vigente na pólis clássica. O “conservadorismo” manifesto de Platão na escolha das duas únicas formas de poesia que julga aceitável – formas tradicionais, como vimos, legadas por um passado distante –, talvez possa ser considerado como mais um caso das “tendências arcaizantes” que Schuhl encontra na filosofia platônica. Em seu livro *Platão e a arte de seu tempo*, o autor procura mostrar que a hostilidade do filósofo em relação às chamadas artes plásticas – tal como praticada em relação à pintura no livro X da *República* – dirigia-se não a toda a arte em geral, mas somente à arte de seu tempo, caracterizada por um novo estilo “ilusionista” que começava a vigorar em sua época; por outro lado, observa o mesmo autor, Platão não escondia sua admiração por uma arte mais antiga, conservadora, hierática, imutável, canonicamente fixada como a arte do Egito:

Lá, diz o ateniense das Leis, promulga-se uma lista descritiva das melhores obras expostas nos templos; não era permitido, nem é agora permitido, aos pintores e a qualquer um dos que executam figuras, quaisquer que elas sejam, inovar nem imaginar algo que não seja conforme à tradição ancestral. O observador lá encontrará objetos pintados ou modelados há dez mil anos – e se digo dez mil anos, prossegue, não se trata de uma frase feita, mas da estrita verdade: estes objetos não são nem mais belos nem mais feios que os de hoje, eles são executados de acordo com as mesmas regras. (Leis, II, 656e) ⁷.

⁷Traduzido por Schuhl (2010, p. 36).

Como observa Joly (1994, p. 17), acompanhando as análises de Schuhl, é bem possível que “as tendências ‘arcaizantes’ da filosofia platônica se expliquem menos por um suposto conservadorismo do que por um misoneísmo declarado por parte do filósofo”. Sua “neofobia” se identificaria assim à sua aversão a todo tipo de mudança ou inovação, quer no domínio médico, político, psicológico, artístico ou teológico, confundida sempre com decadência e corrupção (*República*, II, 380e–381d). Sob essa perspectiva, seria interessante investigar se o arcaísmo de Platão em relação à poesia, não poderia ser também a expressão de seu profundo misoneísmo em relação à “nova” poesia de seu tempo.

Um primeiro testemunho da situação e do estatuto da poesia na sociedade a que Platão pertencia nos é dado pelo próprio filósofo, sobretudo no primeiro livro da *República*. A cultura do homem médio ateniense estava fundada em máximas extraídas dos dizeres dos poetas e que compunham todo um saber prático e ético – é o que bem parecem mostrar os primeiros personagens postos em cena no diálogo. Assim, a discussão se inicia a partir da definição de justiça dada por Céfalo e, logo depois, aperfeiçoada por Polemarco, sob a autoridade de um poeta citado nominalmente por Platão: trata-se de Simônides de Ceos. A dialética socrática vai se confrontar de maneira impiedosa com a máxima ensinada pelo poeta, e as conclusões estapafúrdias que dela serão deduzidas podem ser consideradas como o início, ainda que indireto, do processo de condenação que Platão vai submeter a poesia de uma forma geral. Mas, essa primeira de-frontação, não seria possível pensá-la como sendo o indício de uma contenda mais singular? Além da epopeia, da tragédia e da comédia, não haveríamos também de incluir a lírica como

mais um alvo da crítica de Platão à poesia? Não seria possível considerar Simônides como o grande representante de uma “nova” forma de se fazer e de se entender a poesia contra a qual se volta o “conservadorismo” ou a “neofobia” de Platão?

A crer em Detienne (1988, p. 56), “Simônides de Ceos marca uma virada na tradição poética, ao mesmo tempo, pelo tipo de homem que inova e pela concepção que tem de sua própria arte”; desse modo, o poeta seria peça-chave no processo de secularização ou de dessacralização da palavra poética ocorrido na passagem do período arcaico ao período clássico da Grécia antiga. De acordo com Galí (1999, p. 141), “figura inovadora no marco da cultura grega, o *novum* que Simônides representa não se deve tanto ao estilo de sua produção poética quanto às notícias que sobre ele nos foram transmitidas”⁸. Com efeito, é através de um *corpus* anedótico composto pelos diversos testemunhos existentes acerca do poeta que se pode afirmar ser Simônides o primeiro a fazer da poesia uma *techné* como a pintura ou a escultura, rompendo, assim, radicalmente com a antiga tradição sagrada da poesia.

Segundo um comentário antigo, Píndaro teria censurado Simônides por ter sido este o responsável por tornar a Musa “mercenária” (*ergásis*) e “amiga do dinheiro” (*philokerdés*): seria ele o pioneiro na composição de poemas por “encomenda” em troca de uma soma em dinheiro (Edmonds, 1952, p. 247). Fato notável, pois implica numa nova concepção do fazer poético no qual se estabelece, entre outras coisas, uma inédita e inovadora relação entre o poeta e seu “cliente”. Nos tempos antigos de uma

⁸Por esse motivo deixamos de lado a análise da obra propriamente dita de Simônides, inclusive a do principal fragmento sobre a “filosofia moral” do poeta reproduzido no *Protágoras* de Platão. A esse respeito, cf. Thayer (1975).

Grécia pré-monetária, o poeta ou aedo não era, propriamente falando, remunerado pelo que fazia; “funcionário da soberania” e membro da corte, o rei o presenteava com objetos dotados de um valor simbólico, segundo a instituição tradicional do dom e do contra-dom (Galí, 1999, p. 143). Ora, a nova relação contratual e comercial que Simônides começa a instituir só pôde ser possível, evidentemente, dentro do quadro histórico no qual se desenvolvia uma economia monetária e mercantil.

A nova riqueza em dinheiro favorece as artes em geral, escultura, pintura e poesia. A política cultural das tiranias e a rivalidade entre os que dispunham de riqueza afetam diretamente a situação das artes. (...) Os tiranos, particularmente afeitos a uma política de ostentação, embelezam suas cidades com monumentos e chamam a suas cortes os profissionais do verso, criando assim a figura do poeta cortesão, cujo exemplo mais genuíno é Anacreonte. Simônides é um poeta itinerante que desenvolve grande parte de sua atividade profissional sob amparo e às expensas de distintos tiranos (...) Não é um poeta integrado em sua comunidade, senão um profissional ambulante que vende sua mercadoria e se esforça por conseguir a remuneração adequada (Galí, 1999, pp. 144-145).

Sob esse aspecto, Simônides parece mesmo ter se esmerado, alcançando grande êxito no comércio de seus produtos; dono de uma fortuna considerável, sua avareza e cobiça tornaram-se célebres: a seus amigos que o acusavam de ser um homem avaro, conta Plutarco, Simônides dizia que “o prazer de fazer dinheiro era o único que havia deixado para cuidar em sua velhice”;

nessa mesma linha, segundo o que narra Estobeu em sua *Antologia*, ao ser inquirido sobre a razão de tanto zelo por dinheiro estando já em idade avançada, o poeta teria respondido: “É porque prefiro deixar dinheiro para os inimigos quando morrer do que precisar de amigos enquanto viver; pois sei muito bem quão poucas amizades se mantêm” (Edmonds, 1952, p. 253); por sua vez, Aristóteles conta que, numa palestra com a esposa de um tirano, Simônides teria sustentado ser a riqueza superior à sabedoria, pois notava que “os sábios viviam sentados na soleira das casas dos ricos” (Edmonds, 1952, p. 261); noutra passagem, é o mesmo Aristóteles quem nos informa ter sido o poeta contratado por um certo Anaxilau, tirano de Regio, para a composição de um *epinício*⁹ em sua homenagem, por ocasião de sua vitória na corrida de carro com mulas; em virtude da baixa remuneração proposta, o poeta teria se recusado a executar o serviço sob pretexto de que não era possível escrever em honra a pouco prestigiosas mulas; porém, tendo o tirano aumentado consideravelmente o valor de sua oferta, acaba compondo a ode, sem, contudo, comprometer o que dissera: com efeito, as mulas de Anaxilau, transformam-se, sob a pena do poeta, nas “filhas dos cavalos de pés de tormenta”, sem deixarem de ser, como Aristóteles acrescenta jocosamente, igualmente “filhas de asnos” (Edmonds, 1952, p. 309).

Ao compor poemas sob encomenda, o poeta profissional se vê obrigado a modelar seus versos de acordo com as exigências de seu contratante: cabe a ele, portanto, fazer parecer grande o que é pequeno ou então fazer parecer belo o que é, na verdade,

⁹Gênero literário composto de odes comemorativas ou canções de triunfo consagradas aos vencedores dos Jogos; se tal gênero não foi criado por Simônides, ele certamente ajudou a criá-lo, tornando-se um expoente na sua composição juntamente com Píndaro.

feito; é essa habilidade que garante o valor de sua mercadoria. Visto desse modo, o poeta comerciante não coloca no mercado seus produtos já acabados mas vende seus serviços, ou seja, sua *sophia* entendida como excelência na arte (*techné*) de fazer poesia¹⁰. Essa habilidade, como mostra Galí, devidamente paga em “capital monetário”, consiste em manipular um “capital de imagens” a fim de tornar “memoráveis” as ações de seu cliente, mesmo que estas possuam pouco valor intrínseco como o feito de Anaxilau.

Do mesmo modo que a moeda pode manipular o sentido tradicional dos valores, a imagem poética pode manipular a ordem e o valor tradicional da memória e de seus conteúdos. A imagem poética como monetarização da memória converte a glória, de valor de uso, em valor de troca: o dinheiro dá valor às coisas independentemente de seu valor de uso, da mesma maneira que o poeta dá valor a ações com relativa independência dos prestígios da tradição (Galí, 1999, p. 154).

Ruptura radical, portanto, com a memória antiga tradicional, entendida como a glória imortal trazida pela palavra do poeta ao celebrar a façanha do guerreiro. Mas, num outro sentido, ruptura também com a memória arcaica sacralizada que, como vimos, permitia ao poeta inspirado o acesso à verdade, ou seja,

¹⁰“A sabedoria, nas artes, é atribuída aos seus mais perfeitos expoentes, por exemplo, a Fídias como escultor e a Policeto como retratista em pedra; e por sabedoria, aqui, não entendemos outra coisa senão a excelência na arte” (Aristóteles, 1991, p. 105). Sobre outros aspectos da *sophia* de Simônides, cf. Thayer (1975, p. 6-10).

ao conhecimento do passado, do presente e do futuro. Isso porque, como nos conta Cícero, é a Simônides que se deve uma outra importante inovação:

Sou grato a Simônides de Ceos por sua invenção – se foi mesmo dele – da arte da memória (*artem memoriae*). Pois, diz uma história que, um dia, quando Simônides estava ceando em Cranon na Tessália com um nobre abastado chamado Escopas e tendo cantado uma canção que havia escrito em sua honra contendo por meio de ornamento poético muitas referências a Castor e a Polux, Escopas, de maneira mesquinha, disse que deveria pagar ao poeta somente a metade do preço combinado e que, se ele quisesse, deveria pedir o resto às preciosas deidades que haviam recebido metade de seus elogios. Logo depois, tendo recebido uma mensagem de que dois jovens queriam vê-lo urgentemente, Simônides levanta-se da mesa e se dirige à porta sem, no entanto, encontrar ninguém. Nesse mesmo momento, a sala de refeições de Escopas desaba pondo fim à sua vida e a dos que estavam com ele. Quando seus parentes quiseram enterrá-los, viram que era impossível reconhecer os cadáveres. Mas, conta-se que Simônides foi capaz de identificá-los, pois se lembrava do lugar na mesa que cada convidado ocupava. Foi isso, dizem, que o conduziu à sua descoberta de que o que mais ajuda a memória é o arranjo (Edmonds, 1952, p. 307).

Ou então, como observa Longino o retórico, “comparar imagens (*eidolon*) e localidades a fim de lembrar nomes e eventos”

(Edmonds, 1952, p. 267). Com Simônides, a memória, tradicionalmente concebida como um dom sagrado, um saber privilegiado, torna-se técnica de memorização ou, como diz Detienne (1988, p. 57), “técnica secularizada” composta de regras “ao alcance de todos” que integrava o aprendizado de uma *techné* poética encarada como atividade profissional.

A esse mesmo processo de laicização da poesia concorre igualmente outra contribuição trazida por Simônides, a saber, a introdução de algumas letras no alfabeto grego para o aprimoramento da notação escrita¹¹. Ora, essa preocupação do poeta traz à tona um dado bastante significativo: o fato de a obra poética ser escrita e não mais somente recitada; para Galí, trata-se mesmo do principal fator que, de Homero a Simônides, explicaria a transformação ocorrida no estatuto da função poética. Como havia notado Havelock (1996), a passagem de uma cultura de tradição oral a outra dominada pela escrita não significou apenas a substituição de um modo de expressão por outro, senão, mais profundamente, implicou na emergência de uma nova mentalidade, determinando o próprio conteúdo do que era expresso. Assim, o surgimento da escrita tornou possível o aparecimento da prosa, destituindo paulatinamente a recitação poética e seus recursos mnemônicos como meio de preservação e transmissão da tradição: passo fundamental para a conversão da poesia em “literatura”; com a escrita, o discurso falado – evento acústico transcorrido no tempo – passa a se referir a algo que lhe é exterior, de caráter visual e fixado no espaço: “premissa básica para o nascimento não só de uma literatura, como também de

¹¹ Segundo o *Lexicon* de Suidas, Simônides teria inventado as vogais abertas *eta* e *omega*, assim como as consoantes *xi* e *psi*. (Edmonds, 1952, p. 249).

um pensamento teórico sobre ela” (Galí, 1999, p. 39). Pois é com a palavra escrita que se permite uma separação ou um distanciamento entre a mensagem emitida e o emissor, algo impraticável no processo de identificação “empática” ocorrido na declamação poética (Havelock, 1996, p. 61); ora, esse distanciamento é também aquilo que possibilita a emergência de um autor em relação à sua obra, de um poeta profissional em relação ao poema-mercadoria que comercializa. Por conseguinte, é a escrita que prepara, em grande medida, o terreno para as inovações de Simônides: sob essa nova condição, a objetivação visual e espacial da poesia abre já o caminho que a levará ao encontro de uma atividade com a qual, tradicionalmente, possuía pouca ou nenhuma afinidade.

Segundo a fórmula que Miguel Psellos atribui a Simônides, “a palavra (*lógos*) é a imagem (*eikón*) das coisas (*ton pragmaton*)” (Edmonds, 1952, p. 259). Como observa Detienne (1988, p. 57), *eikón* é o termo técnico utilizado para designar a “representação figurada” criada pelo pintor ou pelo escultor¹². Além disso, essa identidade entre a palavra e a imagem se vê reforçada pela famosa definição dada pelo poeta, inspiradora do não menos famoso topos horaciano da *ut pictura poesis*: de acordo com o que nos informa Plutarco, “Simônides chama a pintura uma poesia silenciosa e a poesia, uma pintura que fala” (Edmonds, 1952, p. 259). É provável, como observa Galí (1999, p. 172), que o fato de os verbos escrever e pintar serem designados, em grego, pelo mesmo vocábulo (*graphó*) tenha contribuído para essa assimilação; por outro lado, como mostra Thayer (1975,

¹²Sobre a noção de representação figurada como categoria histórica, ver os dois primeiros capítulos dedicados à questão da imagem em Vernant (2002, pp. 295-322).

pp. 12-13), essas considerações “teóricas” do poeta sobre sua arte refletem, de algum modo, uma característica marcante de sua própria *práxis*: a força pictórica de suas imagens poéticas. De qualquer maneira, talvez seja esse cotejo inédito entre poesia e pintura realizado por Simônides – e que será retomado, não por acaso, por Platão – o sinal mais revelador de sua concepção inovadora da atividade poética como *techné*.

Mas se, por um lado, a poesia se desfaz de seu halo sagrado tradicional ao equiparar-se a um trabalho meramente humano e artesanal, por outro, é digno de nota o esforço do poeta profissional em não deixar perder de vista seu elo com o passado: dessa maneira, procura ainda usufruir do prestígio que lhe conferia a tradição, agregando mais valor à sua mercadoria ao mesmo tempo em que pretende marcar a superioridade de sua arte em relação às demais. É assim que Píndaro se proclama “profeta sacerdote” e Baquírides, “divino profeta das Musas” (Galí, 1999, p. 150); em um dos fragmentos da *Antologia Palatina*, vemos Simônides, por sua vez, invocar a Musa num hexâmetro de estilo homérico: “Canta-me, Musa, o filho de Alcmena de belos tornezelos” (Galí, 1999, p. 32). Como mostra Detienne, na época clássica, o sistema de pensamento que correspondia à função religiosa e à função de louvor da palavra do poeta constituía um “anacronismo”; a glória imortal concedida tradicionalmente pelos seus cantos ao guerreiro valoroso, ele agora a negocia com outra “clientela”.

O poeta passa a ter apenas a missão de exaltar os nobres, de louvar os ricos proprietários que desenvolvem uma economia de luxo, de gastos suntuários, que se orgulham de suas alianças matrimoniais e se envaidecem com suas quadrigas ou suas proezas atléticas. A

serviço de uma nobreza cada vez mais ávida de louvores, na proporção em que suas prerrogativas políticas são contestadas, o poeta reafirma os valores essenciais de sua função; mas isso é feito cada vez mais com tanto esplendor, que tais valores começam a parecer antiquados e, na cidade grega, deixa de haver lugar para este tipo de palavra mágico-religiosa, na medida em que este sistema de valores é condenado pela democracia clássica. No máximo, o poeta não é mais que um parasita, encarregado de devolver à elite que o sustenta uma imagem embelecida de seu passado (Detienne, 1988, pp. 22-23).

Comparável à pintura, a poesia dessacralizada se afirma enquanto *techné* que produz imagens, na medida em que a palavra é a imagem da coisa; mas, além disso, trata-se de imagens “embelezadas”, de imagens comprometidas antes com a *apaté* – esfera da ilusão e do engano, mundo da *doxa* em ruptura com a *alétheia* tradicional do poeta antigo inspirado. Com Simônides, a poesia torna-se, como a pintura, uma arte da ilusão, uma arte de enganar. De acordo com o que narra Plutarco, perguntado certa vez sobre a razão de serem os tessálios os únicos que não conseguia enganar, o poeta teria respondido: “é porque eles são demasiado ignorantes para serem enganados por mim” (Edmonds, 1952, p. 257). Ora, como explica Detienne, “desta anedota, que alguns quiseram atribuir a Górgias, deduz-se claramente que os Antigos tratavam a poesia de Simônides como uma arte de engano, como uma forma de expressão onde a *apaté* era um valor positivo” (Detienne, 1988, p. 57).

Pois é nesse mesmo domínio da *apaté* que o poeta vai reivindicar a *doxa* em oposição a *alétheia*, configurando assim, pela

primeira vez, um confronto dos mais decisivos para a história da filosofia grega. Ora, esse confronto é aquele mesmo que se encontra no cerne de um problema crucial levantado pela *República*. A jovem alma, diz Adimanto a Sócrates, após ter ouvido tantos discursos sobre a justiça e a injustiça, bem como as vantagens e as desvantagens de cada uma delas, encontra-se finalmente naquela encruzilhada cantada por Píndaro: “*Ou pela via da justiça (dikai) ou pela dos enganos (skoliais apatais) a mais alta muralha tendo escalado, com essa proteção à minha volta, passarei a minha vida?*” (365b) A alternativa entre a *diké* e a *apaté*, ou seja, entre “ser” justo e “parecer” justo, se reafirma na escolha que, segundo Adimanto, o jovem se vê inclinado a fazer: “Então, já que *o parecer (dokein), como me mostram os sábios, até sobre a verdade faz violência (kai tân alátheian bia-tai)* e dele depende a felicidade, é absolutamente para esse lado que se deve voltar” (365c). Ora, tais “sábios”, evocados aqui anonimamente por Platão, é uma referência direta a Simônides, uma vez que é exatamente nos mesmos termos que se apresenta um precioso fragmento atribuído ao poeta – “o parecer até sobre a verdade faz violência” (Edmonds, 1952, p. 327). Além disso, é bastante significativa a comparação feita por Platão logo em seguida no diálogo: “Devo delinear num círculo à minha volta, como fachada e forma exterior, um retrato (*skiagraphían*) da virtude e arrastar atrás de mim a raposa do muito sábio Arquíloco, cheia de astúcias e artifícios” (365c). A alusão à pintura ilusionista (*skiagraphia*) – preparando já a comparação que será realizada no livro X – e ao animal que, para os gregos, encarna a ambiguidade, coloca a *doxa* de Simônides definitivamente do lado da *apaté*, em ruptura com a *alétheia* da poesia antiga. Ao conceber a arte poética como uma arte da ilusão como a pintura,

como uma arte de enganar e de seduzir por meio de “imagens”, Simônides prefigura “uma das grandes vias que dividem a história da problemática da palavra”; ele antecipa, dessa maneira, toda uma importante corrente de pensamento: nada menos que aquela mesma desenvolvida pelos sofistas (Detienne, 1988, p. 61). Motivo bastante, sem dúvida, para situar a poesia de Simônides como um dos alvos de eleição da crítica platônica e, ao mesmo tempo, hipótese a ser pensada como justificativa da aproximação com a pintura levada a cabo por essa mesma crítica (*República*, X, 596d–598d).

Que o poeta de Ceos ocupa, efetivamente, um lugar de destaque no pensamento de Platão sobre a poesia, tal tese se vê ainda reforçada por outros cruzamentos que são possíveis de se estabelecer entre ambos. Segundo Suidas, Simônides era também conhecido como *Melikertes*, em razão da “doçura de seu estilo” (Edmonds, 1952, p. 249); o epíteto, como mostra Thayer (1976, p. 10), conduz a interessantes associações: “*melikreton* = bebida de mel e leite oferecida às potências do inferno, e.g., *Odisséia*, 10.519; *meliktes* = cantor; *melitoessan* = mel-doce”; e, para nosso caso em questão, trata-se de algo sugestivo o fato de Platão, em algumas oportunidades, empregar esse mesmo termo ao referir-se à poesia. No *Íon*, no primeiro longo discurso sobre a inspiração poética, ouvimos Sócrates declarar: “Pois os poetas nos dizem – não é? –, que, colhendo de fontes de mel (*melir-rúton*) corrente de certos jardins e vales das Musas, eles nos trazem as melodias (*méle*); como as abelhas (*mélittai*), também eles assim voam” (534b)¹³.

Alguns encontram, nessa passagem, referências de Platão a Píndaro – “Se a sorte bem quis que minha mão soubesse cultivar

¹³Tradução de Cláudio Oliveira (Platão, 2011).

o *jardim privilegiado* das Cárides” (*Olímpicas*, IX 26-27) – e a Aristófanes – “É aí que, semelhante a abelha, Frinico ia colher a ambrosia de seus versos ...” (*Os Pássaros*, 748-751) –; mas, o jogo de palavras empregado aqui pelo filósofo não nos desautoriza a suspeitar que ele também tivesse em mente o mais “doce” dos poetas.

Ao lado e mesmo acima dessa doçura característica de seus versos, algumas fontes apontam para outra virtude estilística de Simônides: de acordo com Quintiliano, o poeta “deve ser elogiado pela escolha das expressões e por uma certa doçura; mas sua principal excelência reside em seu *pathos*; de fato, alguns críticos consideram que, nessa qualidade, ele supera todos os outros escritores dessa classe de literatura”; opinião semelhante à sustentada por Dionísio de Halicarnasso segundo o qual Simônides, ultrapassando até mesmo Píndaro nesse quesito, se notabilizaria antes por “sua expressão de compaixão (...), não por empregar o grande estilo mas por recorrer às emoções (*pathetikos*)” (Edmonds, 1952, p. 271). Na *República*, o problema da emoção se articula, de maneira decisiva, na crítica de Platão: é por dirigir-se somente a ela, a essa parte inferior da alma em detrimento da razão, que a poesia, conduzindo à ruína psíquica de seus ouvintes, deveria ser definitivamente banida da cidade ideal.

Ao conceber a poesia como arte de produzir imagens, como arte da *apaté* tal qual a pintura, Simônides foi reconhecido, a justo título, como sendo o primeiro teórico da *mimésis*. De acordo com Detienne, ele “marca o momento em que o homem grego descobre a imagem”, ele seria mesmo o “primeiro testemunho da teoria da imagem” (Detienne, 1988, p. 109). Mas, é segundo um ponto de vista diferente, dessa vez mais prático do que teórico, que se pode encontrar em Simônides um outro sen-

tido da *mimésis* que também será tematizado e condenado por Platão. Como lembra Thayer, Simônides ganhou fama como líder de uma forma tradicional de poesia, a *ode coral*, na qual o poeta conduzia um coro de dançarinos e cantores.

O papel performativo do líder, dos músicos e do coro assume vários arranjos e padrões. Mas, a relação do líder como poeta e professor e seu coro podia ser carregada de intensidade hipnótica. Eles o imitam assim como ele, através de seu canto, pode imitar as ações dos homens e outros eventos incluindo os sons de animais, o vento, o grito dos pássaros (Thayer, 1976, p. 16).

Trata-se, portanto, daquela mesma *mimésis* apresentada na *República* que se propunha a imitar tudo indistintamente, “trovões, rumor do vento e do granizo, ruído do eixos e das roldanas dos carros e som de trombetas, flautas, siringes e de todos os instrumentos e ainda a voz de cães, ovelhas e pássaros” (397a)–*mimésis* múltipla que, no livro III, Platão queria ver longe de sua cidade e de seus guardiães.

Com Schuhl, dizíamos de início que o “arcaísmo” ou o suposto conservadorismo do fundador da Academia constituía a outra face de seu misoneísmo, de sua ojeriza a tudo o que diz respeito à mudança, a toda inovação, identificada à decadência, não importando o domínio em que ela pudesse se manifestar. É nesse sentido que se pôde entender as severas censuras de Platão às artes plásticas como sendo dirigidas somente à arte ilusionista de seu tempo. Tentamos mostrar que, com Simônides à vista, essa mesma atitude crítica podia se estender também às inovações radicais que haviam sido implementadas no campo

da atividade poética, à “nova” poesia concebida como uma *techné* laicizada destinada a enganar e a seduzir, como a pintura, através da produção de imagens.

Não só na *República*, mas também no *Íon*, é possível localizar a manifestação dessa tendência arcaizante, na medida em que Platão “sacraliza” a poesia definindo-a, em aparente sintonia com a tradição, como um dom divino, como fruto da posseção por um deus. Mas, com esse gesto, o filósofo buscava, no fundo, desqualificar qualquer pretensão da poesia ao estatuto de *techné* ou, em outros termos, combatia precisamente aquilo que Simônides havia reivindicado à sua própria arte. É verdade que, na República e, principalmente, no *Sofista*, a postura de Platão parece se modificar, ao admitir, desta feita, uma *techné* poética; porém, ao defini-la como *mimésis* e compará-la à pintura, o filósofo faz mais do que desenvolver uma argumentação de ordem abstrata: refere-se a uma nova maneira de se fazer e de se conceber a poesia – “pintura que fala”, como a faz e a concebe esse precursor de Górgias.

Referências bibliográficas

- COLIN, G. “Platon et la poésie”. *Revue des Études Grecques*, tomo XLI, ano 1928, pp. 1-72.
- COLLINGWOOD R. G. “Plato’s Philosophy of Art”. *Mind, New Series*, vol.34, n.134 (April 1925), 154-172.
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DUCHEMIN, J. “Platon et l’héritage de la poésie”. *Revue des Études Grecques*, tomo LXVIII, ano 1955, p. 12-37.
- LAERCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1988.

- EDMONDS, J. M. (ed.). *Lyra Graeca II*. The Loeb Classical Library. Londres: Harvard University Press, 1952.
- GALÌ, N. *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Barcelona: Ed. El Acantilado, 1999.
- GOLDSCHMIDT, V. *Question Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.
- HALLIWEL, S. (ed.). *The Republic*, book 10. Warminster: Aris Phillips Ltda, 1988.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução de Ernid Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin, 1994.
- KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A República*, livro X. Tradução, ensaio e comentário crítico de Daniel Lopes. Universidade de Campinas: 2002, dissertação de mestrado.
- _____. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- SCHUHL, P.-M. *Platão e a arte de seu tempo*. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2010.
- THAYER, H. S. "Plato's Quarrel with Poetry: Simonides". *Journal of History of Ideas*, vol. 36, No 1 (Jan.-Mar., 1975), p. 19-26.
- VERNANT, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et*

l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989.
_____. *Entre Mito e Política.* São Paulo: Edusp, 2002

Hobbes e a redução da justiça

CELI HIRATA – *Universidade Federal de São Carlos*

No *De Corpore*, Hobbes exclui a teologia da filosofia: uma vez que é eterno, não gerado e incompreensível, Deus não pode ser objeto da razão e de suas operações, a soma e a subtração. Na medida em que não há espaço aí para o mais e o menos, para qualquer composição ou divisão, não se pode submetê-lo a um cálculo (Cf. Hobbes, 1966, v. 1, p. 10). O autor admite a suposição da existência de Deus a fim de que se evite a regressão infinita das causas, mas não uma demonstração rigorosa dessa existência em si mesma. Em alguns textos, como nas *Terceiras Objeções* e nos *Elementos da Lei* (Hobbes in Descartes, 1989, pp. 46-47), Hobbes diz que os homens são levados pela razão a supor a existência de Deus: ao procurar a causa dos seus fantasmas ou ideias, isto é, os poderes que a produziram, e as causas destas causas ou poderes que produziram estes poderes, e assim por diante, a mente, a fim de evitar o regresso infinito das causas, supõe a existência de uma primeira causa, a primeira causa de todas as causas ou primeiro poder de todos os poderes – aquilo que os homens chamam pelo nome de Deus, nome que implica eternidade, incompreensibilidade e onipotência.

Se os homens podem saber naturalmente que Deus é, não po-

dem, contudo, conhecer o que ele é. Uma vez que, para Hobbes, toda ideia é uma imagem (Cf. Hobbes, 2014, pp. 28-29 e *Id. in* Descartes, 1989, pp. 139-140) e que não há qualquer concepção na mente humana que não seja proveniente das impressões que os objetos exteriores causam nos órgãos dos sentidos, sendo que um homem não pode ter nenhum pensamento que represente algo que não esteja sujeito à sensação, (*Id.*, 2014, p. 28) os homens não podem ter nenhuma ideia de Deus, mas apenas supor a sua existência a fim de evitar a regressão das causas ao infinito. Não há nenhuma concepção ou ideia que corresponda ao que se denomina infinito, que é um nome que não indica nenhum conhecimento, mas apenas a nossa incapacidade em conceber o que está sendo nomeado:

Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, pois não temos concepção da coisa, mas somente da nossa própria incapacidade. Portanto, o nome de *Deus* é usado não para que possamos concebê-lo (pois ele é *incompreensível* e a sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos honrar (*Ibid.*, pp. 28-29).

Na medida em que se encontra fora do âmbito da representação humana, tudo o que é dito acerca de Deus não possui valor de verdade, significa apenas a intenção de honrá-lo. Assim, diz Hobbes nos *Elementos da Lei* (*Id.*, 1889, pp. 46-47), os atributos que os homens imputam a Deus significam seja a nossa incapacidade – como “infinito” e “incompreensível”, que nomeiam Deus em oposição a nós, que somos finitos – seja a nossa reverência – como “onipotente”, “onisciente”, “justo”, que

designam qualidades valorizadas pelos homens. Por não se tratarem, enfim, de denominações representativas, toda discussão acerca desses termos é sem sentido.

Já no *The questions concerning liberty, necessity and chance* – obra na qual está reunida grande parte da querela de Hobbes com o bispo Bramhall a respeito da necessidade e da contingência dos eventos –, o filósofo tem uma posição ambígua no que diz respeito à pertinência de discutir argumentativamente ou não a natureza divina e seus atributos: por um lado, o autor defende que a natureza divina em geral não constitui tema adequado para a filosofia, e toda vez que os homens disputam sobre esse tema são obrigados a recorrer à linguagem metafísica, pela qual, graças à sua obscuridade, podem se contradizer sem perceber que o fazem, já que é impossível falar de modo inteligível nesse terreno (*Id.*, 1966, v. V, p. 436 e pp. 342-343). Por outro, Hobbes distingue entre os discursos concernentes aos atributos divinos aqueles que são utilizados apenas para honrar e venerar – as oblações – e aqueles que são argumentativos, que podem ser objeto de discussão (*Ibid.*, p. 6).

De todo modo, as discussões concernentes aos atributos divinos adquirem um espaço significativo nas *Questions*: como Hobbes diz na introdução de sua controvérsia com Bramhall, os atributos divinos constituem uma das quatro fontes de argumentos utilizadas na disputa, junto com as autoridades (em especial, as *Escrituras*), as inconveniências decorrentes das respectivas posições, e a razão natural (*Ibid.*, p.5). A partir do tema da necessidade, são deflagrados debates sobre os atributos divinos, em especial sobre a bondade e a justiça divinas.

Hobbes e Bramhall: controvérsia quanto ao conceito de justiça

Para Bramhall, a doutrina defendida por Hobbes acerca da necessidade de todas as coisas teria como corolário a destruição tanto da bondade como da justiça divinas, fazendo de Deus tanto o autor de todo mal, uma vez que os homens estariam na necessidade de pecar por decreto divino, quanto um tirano, que pune as criaturas por ações que estavam fora de seu poder. Afirmando que a tese da necessidade de todos os eventos e ações teria como consequências a destruição da liberdade e o rebaixamento da natureza humana, que, segundo a sua comparação, não passariam de “bolas de tênis do destino”, lançadas de um lado a outro pelas raquetes das causas segundas e dos objetos externos, Bramhall acrescenta que essa doutrina faz com que

a primeira causa, isto é, Deus Todo-Poderoso, seja o introdutor de todo mal e pecado no mundo, tanto quanto o homem, ou na verdade mais do que este, na medida em que o movimento do relógio provém antes do artífice, que o fez e lhe dá corda, do que das molas, rodas ou fios, se é que Deus, por uma influência especial nas causas segundas, impôs a estes a necessidade de operar como operaram. Ora, se assim determinadas, essas molas submetem, inevitavelmente, irresistivelmente, não por uma subordinação accidental, mas essencial, tudo o que Adão faz às causas, então um destes dois absurdos deve se seguir: ou Adão não pecou, e não há no mundo algo como o pecado, porque tudo procede natural, necessária e essencialmente de Deus; ou Deus é mais culpado disso, e é mais a

causa do mal do que o homem, pois este é extrínseca e inevitavelmente determinado, mas Deus não. Nas causas essencialmente subordinadas, a causa da causa é sempre a causa do efeito. Que tirano alguma vez impôs leis impossíveis de serem cumpridas por aqueles a quem foram impostas e os puniu por infringir essas leis, que ele próprio os colocou na necessidade de infringir, e em relação às quais não estava mais em seu poder não infringir do que estaria no poder do fogo não queimar? (*Ibid.*, p. 111)

A controvérsia em torno dessa questão é complexa e envolve um longo debate sobre o que é a justiça. Neste, como se indicará, Hobbes e Bramhall renovam aquela discussão apresentada na *República* entre Trasímaco e Sócrates, entre uma concepção de justiça que não é absoluta, mas relativa ao poder, e uma concepção absoluta, imutável e de validade universal. Para o bispo, a justiça consiste num “ato constante e perpétuo da vontade de dar a cada um o que lhe é devido”. Ora, continua Bramhall, “infringir punição por aquelas coisas que o próprio juiz determinou e impôs necessariamente que fossem feitas não é dar a cada um o que lhe é devido. A correta justiça punitiva é uma relação de igualdade e proporção entre o demérito e a punição. Mas, supondo a opinião da necessidade absoluta e universal, não há demérito no mundo” (*Ibid.*, p. 137). A justiça consiste, então, segundo o bispo, numa relação fixa entre dois termos, o mérito ou demérito e a recompensa ou punição, na qual o segundo termo é determinado em função do primeiro. De modo que, se há punição ou recompensa na ausência de demérito ou mérito (que são atribuições que dependem da liberdade do agente, da contingência das ações), há quebra na relação de justiça.

Hobbes, ao contrário, argumenta que a justiça não depende em nada do mérito ou demérito do agente e nem da necessidade ou não das causas, mas tão somente da lei. A justiça deixa de consistir na relação entre o demérito e a punição para se definir como a conformidade da ação à lei à qual o agente está sujeito, independentemente das circunstâncias que o conduziram àquela ação. Assim, a necessidade de uma ação não faz a lei que a proíbe ser injusta, mas, ao contrário, toda lei, divina ou civil, não apenas é justa, como é causa da justiça (*Ibid.*, p. 152). Dissociando a questão da justiça daquela do mérito, Hobbes diz que a instituição da lei civil e a punição não contemplam nem as causas pelas quais a ação foi cometida, nem o crime passado, mas a boa ação futura, possuindo como fim, não infligir castigo ao criminoso, o que não justificaria a punição, mas dispor no futuro os cidadãos à justiça, de modo que as leis necessitam os homens às ações justas (*Ibid.*, pp. 151-152 e 177). Na medida em que a justiça é a concordância com a lei e coincide com ela, onde não há sociedade civil não há lugar para a distinção de justo e injusto entre os homens: “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (*Id.*, 2014 p. 111). A justiça civil se fundamenta, pois, na lei e no poder que a conserva e não tem outra medida além desta. É assim que, numa sociedade civil, “o gládio da justiça pertence a quem tem o mando supremo” (*Id.*, 2002, p. 104), sendo que o direito de julgar e de castigar incidem na mesma pessoa que detém o poder absoluto numa cidade e faz as leis, elas que, como já se disse, constituem os parâmetros da justiça, definindo o que é justo e injusto. Nessa medida, “os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem dano em sentido próprio” (*Id.*, 2014, p. 152), não sendo

então passíveis de punição. Já os demais cidadãos particulares, na medida em que pactuaram e transferiram seus direitos ao soberano, submetendo a sua vontade à deste, cometem injustiça toda vez que não agem conforme à lei, à ordem do soberano. Como Trasímaco, que sustenta que “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (Platão, 2006, p. 19) – afirmação com a qual visa defender que o justo coincide com a obediência às leis que os governos, os detentores do poder, estabelecem (*Ibid.*, p. 20) –, Hobbes considera que a justiça coincide, pois, com o poder instituído.

Quanto à justiça divina, que constitui o cerne desse debate ligado ao tema da necessidade, Hobbes defende que ela igualmente não consiste na observação da relação entre o demérito e a punição, mas é fundamentada no poder divino absoluto, sendo que toda ação divina é por si mesma justa, sem necessidade de outras justificativas além de seu poder:

O poder de Deus sozinho, sem outro auxílio, é justificação suficiente de qualquer ação que ele faça. Isso que os homens fazem aqui entre si por meio de pacto e convenções, e chamam pelo nome de justiça, de acordo com a qual os homens são tidos e denominados corretamente como justo e injusto, não é aquilo pelo qual as ações de Deus Todo-poderoso são medidas ou chamadas justas, não mais do que seus conselhos devem ser medidos pela sabedoria humana. O que ele faz é tornado justo por ele fazê-lo; justo, digo, nele, nem sempre justo em nós, pelo exemplo; pois um homem que ordena abertamente uma coisa e trama secretamente o impedimento da mesma, e pune aquele que ele assim ordenou, por não fazê-lo, é injusto [...] O

poder irresistível justifica todas as ações, real e propriamente, em quem quer que se encontre. E porque tal poder se encontra apenas em Deus, Ele deve ser justo em todas as suas ações (Hobbes, 1966, v. V, pp. 115-116).

De certo modo, Hobbes mantém a mesma definição de justiça tanto na esfera humana como na divina, a saber, a concordância da ação com a lei e o poder instituído. Na medida em que Deus detém o poder máximo e absoluto, sem nenhum poder acima dele que pudesse subjugar-lo, ele está acima de toda lei, de modo que nada do que faz pode ser injusto (Cf. *Ibid.*, p. 146). Uma ação só pode ser injusta se infringe uma lei à qual o agente está sujeito, o que não se aplica a Deus; pelo contrário, todas as ações divinas tornam-se justas por serem dele provenientes, seu poder irresistível justificando tudo.

Mas, se, por um lado, há uma definição una de justiça, na medida em que “o poder irresistível justifica real e propriamente todas as ações em quem quer que isso se encontre”, por outro, a justiça humana e a justiça divina são coisas diferentes, e uma não constitui parâmetro da outra, na medida em que “tal poder se encontra apenas em Deus”. Se a justiça divina não tem outra medida além de seu poder, sendo que as suas ações são justas independentemente da observância de regras ou leis, as ações humanas só são justas na medida em que observam as leis às quais o agente está submetido, já que nenhum homem detém um poder absolutamente irresistível.

A fraqueza ou falta de poder dos homens é o que está na origem tanto dos pactos e convenções como na sua obrigação de obedecer a Deus, como Hobbes indica tanto no *Leviatã* (*Op. Cit.*, pp. 301-302) como no *De Cive* (*Op. Cit.*, pp. 242-243).

Na medida em que, por natureza, os homens são iguais na força e no poder, cada homem teria naturalmente direito a tudo e a governar a todos. Entretanto, como é essa igualdade mesma dos poderes que acarreta a guerra generalizada de todos contra todos, os homens renunciaram a esse direito natural – pelo qual cada um tem a liberdade de empregar seu poder do modo que achar mais conveniente para assegurar as condições de sua existência – em favor da conservação da espécie, firmando um contrato por consentimento mútuo pelo qual eles transferem esse direito ao poder soberano em troca de proteção. Mas, salienta Hobbes,

se um homem qualquer excedesse os outros em força a tal ponto que todos os outros, somando as suas forças, não tivessem como lhe resistir, então não haveria razão alguma para ele renunciar ao direito que a natureza lhe concedeu. O direito de domínio sobre todos os demais permaneceria, portanto, em suas mãos, devido a esse excedente de poder graças ao qual ele poderia preservar a si mesmo quanto aos outros (Hobbes, 2002, p. 242).

Portanto, a renúncia ao direito de natureza e a firmação do pacto nascem unicamente da impotência dos homens de se protegerem dos demais, de seu medo recíproco. Do mesmo modo, é a impotência dos homens diante do poder absoluto e irresistível de Deus que fundamenta o domínio deste em relação àqueles:

Mas, se o direito de Deus à soberania decorre de seu poder, é manifesto que a obrigação que os homens têm de lhe prestar obediência deriva da fraqueza deles, [...] porque ao mais fraco, tendo perdido a sua fé

em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte. Dessa última espécie de obrigação, isto é, do medo ou da consciência de nossa própria fraqueza (com respeito ao poder divino), decorre que estejamos obrigados a obedecer a Deus em seu reino natural (*Ibid.*, p. 244).

Assim, o domínio que Deus possui sobre os homens se origina na desigualdade de poder entre ele e os homens, desigualdade suficiente para que estes não possam resistir ao seu poder. O direito de soberania divino tem, portanto, como único fundamento, seu poder absoluto, e não outro atributo:

Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente pela sua excelência de poder; e por consequência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o direito de afligir os homens a seu bel-prazer, pertence naturalmente a Deus Todo-Poderoso, não como criador e concessor de graças, mas como onipotente (*Id.*, 2014, p. 302).

Respondendo, então, ao bispo, que objetara que a necessidade das ações torna as punições injustas, Hobbes não só defende que Deus tem o direito de castigar os homens, como também de afligi-los, independentemente se cometeram ou não pecado, pois esse direito não se fundamenta no pecado, mas unicamente no seu próprio poder. Ao contrário de toda uma tradição, que via como um dos maiores problemas da teologia a conciliação da justiça divina (no sentido defendido pelo bispo Bramhall) com a existência do mal, ou o fato de homens maus prosperarem enquanto os bons sofrem, Hobbes defende que as ações divinas não precisam de outra justificativa além de seu poder, sendo todas

justas pelo mero fato de serem provenientes de Deus. O filósofo alega que a resposta à questão: “por qual direito Deus distribui os bens e os males?” se encontra na própria Bíblia, quando Deus rejeita as queixas de Jó, não devido a algum pecado ou injustiça cometida por este, que era homem íntegro, mas manifestando o seu poder (*Ibid.*, p. 302 e *Id.*, 2002, p. 243). A Hobbes não importa negar que Deus seja a causa do mal (ainda que ele não seja o seu autor)¹, mas sim determinar o fundamento do direito pelo qual ele pode afligir os homens, a saber, a sua onipotência. Para o filósofo, a conciliação da justiça divina com a existência do mal deixa de ser um problema na medida em que ele define aquela como “o poder que ele possui e exerce em distribuir aflições e bençãos” (*Questions*, XV, p. 212).

Na medida em que o poder absoluto e irresistível de Deus fundamenta a justiça divina, justificando todas as suas ações, que um poder menor não justifica, sendo que é a falta de poder que está na origem dos contratos que os homens firmam entre si, não há razão para Deus fazer um pacto com os homens e se submeter a alguma lei, a alguma outra medida de justiça que não seja o seu próprio poder. Seguindo Ockham (*Chavi*, 2009, pp. 32-33), Hobbes rejeita a distinção tradicional entre potência absoluta e potência ordenada de Deus – entre uma potência que designa aquilo que Deus poderia realizar, fazendo-se abstração de sua vontade efetiva, e uma potência que indica o decreto divino, a ordem estabelecida, que não repousa no caráter irre-

¹ “Ainda que Deus seja a causa de todo movimento e de todas as ações, e, portanto, a menos que o pecado não seja nem movimento e nem ação, deve se seguir do primeiro movente uma necessidade; contudo, não pode ser dito que Deus seja o autor do pecado, porque o autor não é aquele que torna a ação necessária, mas aquele que a comanda e garante” (Hobbes, 1966, v. V, p. 138-139).

sistível da potência, mas sobre um contrato de Deus com os homens, em vista do bem destes. Em contraste com a potência absoluta, a potência ordenada possui, de acordo com essa distinção, um caráter teleológico. De acordo ainda com essa distinção, a potência absoluta, que é limitada apenas pelo princípio de não-contradição, excede infinitamente a potência ordenada, que denota a realidade existente e da qual se segue apenas uma necessidade hipotética, isto é, uma necessidade subordinada à condição da livre decisão divina (Cf. Foisneau, 2000, pp. 42-44). Para Hobbes, ao contrário, aquilo que existe, o mundo atual, é decorrente da potência absoluta divina, e o decreto divino constitui-se como a única expressão de sua onipotência. Como Hobbes defende na querela com Bramhall, a onipotência divina não significa outra coisa que a potência divina de fazer tudo o que ele quer (Hobbes, 1966, v. V, p. 427). E dessa potência divina seguem-se todas as cadeias causais do mundo, cadeias investidas de uma necessidade de caráter absoluto, já que a potência em questão é absoluta.

A rejeição da potência ordenada resulta, pois, no que diz respeito à questão da contingência e da necessidade, na eliminação da possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, enquanto algo que Deus poderia ter produzido e, no entanto, não produziu, já que a potência absoluta de Deus não se distingue da sua vontade e decreto – não há um excesso do domínio da possibilidade em relação àquele da atualidade. No que diz respeito à questão da justiça, essa eliminação traz consigo a ruptura entre a justiça divina e a justiça humana, sendo que esta não pode constituir parâmetro daquela: “a justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores” (*Ibid.*, p. 212).

Em oposição a Hobbes, Bramhall, atendo-se à distinção entre potência absoluta e potência ordenada, afirma que a justiça divina não pode residir em sua onipotência:

Mesmo que os pactos humanos não sejam a medida da justiça de Deus, mas sua própria vontade imutável, pela qual ele está pronto para dar a cada homem o que lhe é próprio, como recompensa ao bom e punição ao mal, Deus pode, no entanto, obrigar a si mesmo livremente à sua criatura. Ele fez a convenção de trabalhos com a humanidade em Adão; e, portanto, pune o homem não por ser contrário à sua própria convenção, mas pela transgressão de seu dever. E a justiça divina não é medida pela sua onipotência ou pelo poder irresistível, mas pela sua vontade [...]. E é uma boa consequência dizer, isso é proveniente de Deus, portanto, é justo [*righteous*], como também isso é injusto e, portanto, não pode proceder de Deus (*Ibid.*, pp. 132-133).

Para Bramhall, ainda que os pactos humanos não possam ser propriamente a medida da justiça de Deus, há um parâmetro comum da justiça que vale tanto para nós como para Deus, na medida em que este pactuou com os homens e estabeleceu convenções. A justiça é um valor universal e consiste na relação fixa entre o demérito e a punição, o que vale tanto na esfera humana como divina. A fundamentação da justiça em Deus não reside em sua onipotência, mas em sua vontade boa, que está sempre determinada a observar essa relação que determina a justiça, relação que é absoluta e eterna, sendo que a vontade divina e a justiça estão sempre unidas não porque as coisas se

tornam justas pelo seu querer, mas porque ambas são imutáveis. Do mesmo modo que a justiça não é relativa em Deus e não varia conforme ao seu querer, pois Deus não pode tornar justo algo que é em si mesmo injusto pela sua vontade, a justiça na esfera das ações humanas não é relativa. Bramhall nega o caráter meramente convencional das leis humanas, dizendo que elas são provenientes da lei eterna divina, sendo que a relação entre a justiça divina e a justiça humana consiste na relação entre o que regula e mede e o que é regulado e medido. Comentando a concepção hobbesiana de justiça, Bramhall diz:

Mas seu pior erro [...] é fazer com que a justiça seja o resultado próprio do poder. Poder não mede e regula justiça, mas justiça mede e regula poder. A vontade de Deus e a lei eterna que está no próprio Deus são propriamente a regra e a medida da justiça. Do mesmo modo que toda bondade, natural ou moral, é uma participação da bondade divina, e toda retidão criada não é outra coisa que a retidão divina, todas as leis não são outra coisa que participações da lei eterna das quais elas derivam a sua força. A regra da justiça é então a mesma em Deus e em nós: mas é em Deus como aquela que regula e mede e em nós como aquela que é regulada e medida. Assim como a vontade de Deus é imutável, sempre querendo o que é justo, correto e bom, sua justiça é igualmente imutável [...]. Veja-se então quão grosseiramente T.H. entende aquele antigo e verdadeiro princípio de que a vontade de Deus é a regra da justiça, como se querendo coisas em si mesmas injustas ele as tornasse justas pelo seu domínio absoluto e poder irresistível, assim como o fogo assimila

outras coisas a si mesmo e as converte na natureza do fogo (*Ibid.*, p. 136).

Para Bramhall, Hobbes inverte a relação entre poder e justiça ao fazer esta depender daquele. Ao contrário, é a justiça que mede e regula o poder, na medida em que Deus produz as coisas conforme as regras da justiça: aliando-se novamente às posições sustentadas por Platão, o bispo defende que, quando se afirma que a vontade de Deus é a regra da justiça, deve-se com isso compreender que Deus quer sempre aquilo que é justo, e não que as coisas que ele quer são justas por causa do seu querer – de modo análogo a Sócrates, que, diante da definição de piedade apresentada por Eutífron, a saber, como aquilo que é agradável aos deuses, argumenta que algo é amado pelos deuses por ser piedoso, e não o contrário (Platão, 2014, 9e-11b). A justiça, sendo um valor absoluto, não se fundamenta na vontade divina, mas, ao contrário, determina a vontade a agir de acordo com ela. Eis a diferença da potência ordenada, que designa a ordem estabelecida e repousa num pacto de Deus com os homens, em relação à potência absoluta, que designa a pura potência divina infinita abstraída de sua vontade. Em oposição a Hobbes, para quem não há ideia de justiça independente do poder que a determina, Bramhall estabelece o primado da justiça como ideia, como norma auto-suficiente do justo e do injusto, em consonância com a tradição platônica. Na medida em que a justiça consiste numa regra transcendente e absoluta que vigora tanto na esfera das ações humanas como na da divina, Deus pode fazer um pacto com os homens.

Segundo Hobbes, ao contrário, não há medida comum de justiça para Deus e os homens, bem como nenhum pacto que os una. Em oposição a Bramhall, que afirma que Deus pode obrigar-se

livremente à criatura, Hobbes responde que “aquele que pode se obrigar pode, quando ele quer, desobrigar-se; e aquele que pode se desobrigar quando quer, não é obrigado” (Hobbes, 1966, v. V, p. 144)². Como Foisneau comenta, a crítica à ideia de obrigação em relação a si mesmo repousa na identificação entre obrigação e constrangimento (Foisneau, 2000, p. 46). Ora, como Deus não pode ser constrangido por ninguém, ele não pode ter nenhuma obrigação; ao contrário, como já dissemos, a obrigação, bem como o contrato que está no seu fundamento, só se originam da fraqueza e impotência, como ocorre entre os homens. Assim, Deus não possui nenhuma obrigação, nenhum compromisso com nada, nem com os homens, mas só estes em relação àquele.³ Na medida em que é livre de constrangimentos e de obrigações e está fora de qualquer contrato, não estando sujeito à nenhuma lei, nada do que Deus faz pode ser injusto. Sua onipotência sozinha, sem nenhum outro auxílio, fundamenta a sua justiça, que deixa de consistir numa norma transcendente cuja função seria guiar a vontade divina, para se tornar um efeito do poder na medida em que um poder irresistível traz consigo a sua própria justificação (Foisneau, 2000, pp. 38-39). A justiça é instituída

² Hobbes defende a mesma coisa em relação ao soberano, dizendo que ele não está sujeito à lei civil na medida em que não pode estar obrigado consigo mesmo (*Id.*, 2014, p. 174).

³ É bem verdade, no entanto, que Hobbes, interpretando a Bíblia, diz que Deus reina não apenas naturalmente sobre toda a Terra pelo seu poder, mas também por contrato sobre o povo que o escolhe para ser seu rei. Nesse contrato, Abraão promete, tanto por ele mesmo como pela a sua posteridade, ser obediente a Deus e este, por sua parte, promete a terra de Canaã para toda a posteridade (Hobbes, 2014, p. 343-344). Não obstante, Hobbes não fala mais sobre o teor desse contrato. Considerando a sua tese de que a obrigação tem como fundamento a falta de poder, essa promessa divina não seria de fato uma obrigação, já que ele poderia se desobrigar assim que quisesse.

com o poder, seja divino ou civil, não é algo anterior a ele.

Bondade e sabedoria divinas

Do mesmo modo que a justiça, em Hobbes o bem deixa de ser um valor transcendente e absoluto para se tornar um efeito do poder, consistindo o bem moral na concordância da ação com a lei civil e o poder instituído, e a bondade divina no poder de se fazer amado.

Em oposição a Bramhall, que defende que “bem moral” possui um significado absoluto, Hobbes diz que o bem não possui significado absoluto para todos os homens, mas é relativo, sendo que cada um qualifica algo de bom se a sua ação o agrada e de ruim se o desagradou. Assim, nada é bom ou ruim em si mesmo, mas apenas relativamente à pessoa para quem é proveitosa ou nociva a ação que procede da coisa em questão. É nesse sentido que, quando Deus viu a sua criação e disse que ela era boa, não quis dizer que todas as coisas são absolutamente boas, mas que a criação lhe agradou. Hobbes rejeita o provérbio escolástico, derivado da *Metafísica* de Aristóteles, que diz *ens, bonum, et verum convertuntur*, da qual o bispo extrai o termo “bondade metafísica”, que designa um bem proveniente do ser das coisas: ora, diz o filósofo, se a existência por si mesma consistisse num bem, se todas as coisas fossem absolutamente boas, todos estariam contentes com as suas existências pura e simplesmente, o que não é o caso, como se depreende da experiência (Hobbes, 1966, v. V, p. 192). Para Hobbes, os termos “bom” e “ruim” não se aplicam às coisas mesmas, mas dizem respeito aos efeitos que produzem, às sensações que os movimentos provenientes dessas coisas engendram em cada um, sendo que cada um qualifica como “bom” aquilo que imagina ser favorável à sua auto-

conservação e “mau” o que imagina lhe ser prejudicial. E, dada a diferença das constituições dos corpos de cada um e os distintos preconceitos e opiniões, os homens concebem a mesma coisa de formas diferentes, o que leva Hobbes a classificar os termos que são relativos ao nosso prazer e desprazer, tais como bom, sábio, justo, virtudes e vícios em geral, como nomes inconstantes. Na medida em que esses nomes significam não apenas aquilo que se imagina acerca da natureza das coisas, mas também a natureza, a disposição e os interesses do falante, eles não podem constituir o fundamento verdadeiro de nenhum raciocínio (*Id.*, 2014, p. 38).

Quanto às distinções propostas por Bramhall, bondade *metafísica, natural e moral* (*Id.*, 1966, v. V, p. 170), Hobbes, após descartar a primeira como vã e dizer que a *natural* é relativa aos *efeitos* provocados em cada um, concorda com o bispo em distinguir a bondade natural da moral e em definir a bondade *moral* como a conformidade com a reta razão. Mas, à diferença do bispo, para quem a reta razão designa algo de absoluto e atemporal, Hobbes a identifica com a lei e o poder instituído e diz que ela é reta apenas na medida em que a fazemos, a aprovamos e a ela nos sujeitamos (*Ibid.*, p. 193). Isso porque, em contraste com o estado de natureza, no qual só há o bem natural, na sociedade civil há também o bem moral, cuja medida não pode residir no juízo de cada um, como é o caso do bem natural, mas no juízo do soberano, que toma o lugar da reta razão, ditando a todos o que é bom. Assim, a diferença entre a bondade natural e a moral procede da lei, sendo que a última consiste na conformidade da ação com a lei: “todo bem real, que denominamos honesto e moralmente virtuoso, é aquilo que não é repugnante à lei, civil ou natural, pois a lei é toda a reta razão

que possuímos e [...] é a regra infalível da bondade moral” (*Ibid.*, p. 194). Deste modo, o elogio moral não é prestado devido ao bom uso da liberdade, como Bramhall defende, mas parte da obediência à lei (*Ibid.*, p. 193).

Tal qual o bem natural e o bem moral, que não possuem significação absoluta, mas são relativos, determinando-se em função seja das sensações ou da lei civil, a *bondade divina* é, segundo Hobbes, relativa e depende da sua onipotência: “bondade é um dos *poderes* de Deus, a saber, aquele poder pelo qual ele opera nos homens a esperança que eles têm nele; e é relativa” (*Ibid.*, p. 210). Na medida em que chamamos de boas aquelas coisas que nos são favoráveis e más aquelas que são nocivas, a bondade de Deus consiste no *poder* pelo qual esperamos que ele seja benéfico à nossa conservação. Isto é, a bondade divina é, por um lado, relativa, na medida em que diz respeito às paixões daqueles que a anunciam, e, por outro, tem o seu fundamento no poder divino – de modo análogo ao poder que um corpo possui de provocar em nós sensações por meio de seus movimentos (diz-se análogo porque não possuímos nenhuma percepção direta de Deus). Para Hobbes, a *bondade divina*, junto com a sua *justiça* e *santidade*, faz parte dos atributos divinos *indefinidos*, isto é, que não possuem um significado fixo, mas relativo: como ele afirma no *Leviatã*, aqueles que querem atribuir a Deus apenas o que é garantido pela razão natural, devem usar ou atributos *negativos* (como infinito, eterno e incompreensível), ou *superlativos* (como mais elevado, maior, etc.) ou *indefinidos*, sendo que todos esses atributos não declaram o que ele é, mas como o admiramos e estamos prontos para obedecê-lo (*Id.*, 2014, pp. 306-307).

Em oposição a Bramhall e a toda uma tradição inaugurada

por Platão, segundo a qual o bem consiste em algo absoluto, que deve servir de parâmetro para toda ação virtuosa, Hobbes torna o bem um termo relativo. Como a justiça, ele deixa de ser uma norma transcendente para ser um efeito do poder em Deus:

Ele [Bramhall] fala da bondade e misericórdia divinas como se não fossem partes de seu poder. Não é a bondade, naquele que é bom, o poder de fazer a si mesmo amado, e não é misericórdia bondade? Não estão, portanto, esses atributos contidos no atributo de sua onipotência? E a justiça em Deus é outra coisa que o poder que ele possui e exerce de distribuir aflições e bençãos? A justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores. Nem é a sabedoria em Deus o exame lógico dos meios aos fins, como é nos homens, mas um atributo incompreensível dado a uma natureza incompreensível, para honrá-lo (*Id.*, 1966, v. V, pp. 211-212).

Hobbes reduz, assim, a *bondade*, a *misericórdia* e a *justiça* divinas à sua onipotência, já que são *efeitos de seu poder*: enquanto a bondade e a misericórdia são efeitos de seu poder em nós, que o amando, julgamo-lo bom e misericordioso, a justiça coincide com o poder supremo, sendo que o poder de Deus justifica suficientemente qualquer ação sua. Já o atributo da *sabedoria* não diz respeito à natureza divina, mas indica, ao contrário, nossa ignorância a esse respeito, não podendo ser estabelecida uma medida comum do que seja sabedoria em nós e do que ela seria em Deus. O propósito da atribuição de sabedoria a Deus é honrá-lo, não conhecê-lo, o que excede a nossa capacidade de

representação. Enfim, os atributos divinos designam em comum a impotência dos homens face à potência infinita divina, sendo, então, a onipotência seu atributo principal a partir do qual os outros se derivam.

Rejeição da finalidade: a natureza como um artifício arbitrário

Na medida em que o bem e a justiça deixam de ser normas transcendententes que guiam a vontade divina na criação do mundo, este deixa de ser pensado como um cosmo organizado teleologicamente para se tornar um artifício marcado pela arbitrariedade. A justiça não constitui um parâmetro que regula e norteia a potência divina no ato criador; pelo contrário, é a sua potência que institui a justiça, e aquilo que denominamos bem moral possui um significado meramente relativo, sem nenhum valor para além da esfera das ações humanas. Esses termos deixam de denotar valores absolutos – que valeriam tanto para nós como para Deus e nos permitiriam conhecer racionalmente as intenções divinas na criação do mundo com base nesses valores e, conseqüentemente, interpretar a realidade criada como a atualização desses – para denotarem valores meramente *subjetivos*. Entre Deus e nós não há qualquer medida comum: o deus hobbesiano é um deus absolutamente transcendente, um deus impenetrável pela razão. O máximo que podemos é dizer que *ele é* e o máximo que podemos proferir a seu respeito expressa apenas a nossa admiração e a nossa *intenção de honrá-lo*: os atributos divinos, como a infinitude, incompreensibilidade, bondade, sabedoria, justiça expressam não a natureza divina em si mesma, mas a nossa relação com ele, a saber, a relação entre uma potência imensa, um poder irresistível e uma potência limitada.

Uma vez que Deus possui um poder irresistível, ilimitado, ele não pode ser constrangido por nada, não havendo razão alguma para que ele firme um pacto com os homens e contraia obrigações, o que implica a rejeição do conceito de potência ordenada. Com essa rejeição, Hobbes desvincula a ordem natural instituída por Deus de uma suposta aliança deste com os homens, na qual estes últimos ocupariam um lugar privilegiado na criação. A ordem natural, em oposição à ordem política, ignora totalmente a lógica contratualista, de modo que não deve ser interpretada juridicamente, conforme a hierarquias e valores, mas consiste numa ordem necessária originada a partir do decreto divino e que opera por meio de causas eficientes, isto é, movimentos.

Se Hobbes segue a tradição cristã de conceber o mundo como um artifício,⁴ ele concebe esse artifício como sendo marcado pela arbitrariedade: como a potência divina consiste na potência de fazer o que ele quer, e como não há nenhum valor ou parâmetro que anteceda a vontade divina, a justiça sendo instituída pelo poder, o mundo é visto como o produto de uma vontade arbi-

⁴ É logo na primeira sentença do *Leviatã*, quando introduz a sua definição de Estado como homem artificial, que Hobbes diz: “a Natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração* senão uma *mola*; e os *nervos* senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo todo, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *Arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*” (Introdução, §1, p. 11). A concepção de natureza como um artifício autoriza não apenas falar da natureza como uma grande máquina como também, inversamente, falar dos autômatos como viventes artificiais.

trária, que não é determinada por nada, o que inscreve Hobbes na tradição voluntarista. Daí a impossibilidade de dar conta racionalmente das ações divinas, que não podem ser esclarecidas a partir de nenhum parâmetro ou conceito de que os homens dispõem. Para Hobbes, aliás, não só não se pode fundamentar racionalmente as ações divinas, como também é totalmente vão esse projeto: a onipotência divina já é justificção suficiente de todas as suas ações.

Para o filósofo, a relação entre Deus e o mundo se reduz à relação entre a causa eficiente primeira e o seu efeito, entre a potência absoluta que produz tudo o que quer e a ordem necessária que instaura, fazendo do mundo uma instituição simultaneamente arbitrária e necessária. É assim que a filosofia natural deve empregar apenas a causalidade *eficiente* nas explicações dos fenômenos, sem apelo à causalidade *final*. Com efeito, Hobbes reduz a causalidade à causa eficiente e à material, argumentando como as denominadas causa formal e final se reduzem na verdade à eficiente: enquanto a primeira nomeia a causa eficiente que ocorre entre conteúdos de conhecimento, como o conhecimento da figura é causa do conhecimento de suas propriedades (*Id.*, 2002, pp. 42-44 e pp. 91-93) a segunda indica apenas a relação de causalidade que se estabelece entre a representação de algo desejado e a ação (*Ibid.*, pp. 117 e *Id.*, 1973, pp. 315-316). E, na medida em que, tanto quanto a eficiente, a causa material consiste nos acidentes de um corpo que contribuem para a produção do efeito (e não na matéria propriamente dita, pois toda relação de causalidade se estabelece entre acidentes, sendo que o fogo esquentando a mão não por ser corpo, mas por ser quente), ela não constitui um tipo realmente distinto de causalidade: toda causa, seja material ou eficiente, assim como

todo efeito, consiste em movimentos.

Hobbes rejeita, enfim, uma determinação *ideal* do mundo. Na medida em que a vontade criadora não é determinada por nada, mas, ao contrário, determina tudo, a realidade não é medida e julgada a partir de valores transcendentais, mas é *medida de si mesma*. Essa posição anti-idealista se revela não só na sua filosofia natural, que exclui a causalidade final reduzindo-a à eficiente, mas também na sua ética, moral e política, que não se estabelecem no plano do dever ser, mas no plano do ser, descrevendo a guerra de todos contra todos e a constituição do Estado a partir das paixões humanas. Hobbes constitui uma filosofia moral que não é normativa, uma vez que rejeita o bem e a justiça enquanto normas transcendentais, mas *teórica* e *técnica*, que pesquisa quais são as causas da paz e como elas podem ser alcançadas e aplicadas. É nesse sentido que o filósofo diz que os princípios da filosofia moral são as leis (*Id.*, 1966, v. V, p. 310), já que essas são as causas da paz entre os homens. Isto é, do mesmo modo que a natureza é instituída pela primeira causa eficiente e necessária e não possui outra medida além dessa, a moral e a política são instituídas pelas leis. Tanto de um lado como do outro, o início é arbitrário: enquanto a natureza é produto da vontade divina, a moral e a política nascem de convenções instauradas pelos homens. Igualmente, a filosofia é também vista como um artifício, constituído genética e geometricamente, cujo início é *arbitrário*, na medida em que seus princípios, as definições, são estabelecidas por meio de convenções.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, M. “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”. In: OLIVA, L. C. (org.). *Necessidade e*

- contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27-84.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Edição: Charles Adam e Paul Tannery. Volume IX. Paris: Vrin, 1989.
- FOISNEAU, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : PUF, 2000.
- HOBBS, T. “Concerning Body - (De Corpore) e The questions concerning liberty, necessity, and chance”. In: *English Works*, vol. I e Vol. V. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *English Works*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição).
- _____. *Do Cidadão*. Tradução: R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. *Leviatã*. Tuck, R. (ed.). Tradução de J. P. Monteiro, M. B. N. Silva e C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *The Elements of Law*. Tönnies, F. (ed.). Londres: 1889.
- _____. *Critique du “De Mundo” de Thomas White*. Jaquelot e Jones, H. W. (ed.). Paris: Vrin, 1973.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de A. L. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Eutífron*. Tradução de Francisco de Assis Nogueira Barros. In: BARROS, F. A. N. Eutífron de Platão: estudo e tradução. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: 2014.

Hábitos deficientes vs. o problema do “contrato original”: notas sobre uma teoria política em David Hume

BRUNO SIMÕES - UNB

A improvável ideia de uma situação em que um grupo de indivíduos tenha se reunido para fundar a vida política através de um *consenso* constitui o ponto chave da crítica de David Hume lançada contra a tradição contratualista. Aos olhos de Hume, seria uma desmedida do pensamento considerar, sem nenhuma verificação demarcável na realidade dos povos, que muitas vontades individuais, concorrentes e autointeressadas tenham convergido para unificarem-se em uma só vontade, vale dizer, a vontade soberana. No quadro de uma teoria política discretamente elaborada por Hume em vários de seus escritos, aventar que os indivíduos tenham livremente escolhido a quem eles obedeceriam, ou ainda, remeter a autoridade política a origens divinas, providenciais e irrevogáveis – conforme a doutrina deísta do monarquismo dos *Tories* –, não é uma associação nem um pouco consequente; além da improcedência do primeiro caso, neste último, o que se conseguiria legitimar é uma excessiva con-

centração de poder supostamente de origem divina nas mãos de um governante cuja autoridade seria, é claro, incontestável.

Ao contrário dessa especulação, evidências mostram que a formação dos governos se dá a partir da “violência”, da aquisição do poder e da manutenção da autoridade por meio da “opinião”. São essas, portanto, as linhas mestras do questionamento político humiano dirigido contra as doutrinas contratualistas, que tomavam como problema filosófico-político a análise das causas constitutivas do governo, com a pretensão de assim fundamentar racionalmente o governo justo.

Bem ou mal, a autoridade já se mostra estabelecida. E a evidência de que assim ela foi sendo exercida, desde seus primórdios, é para Hume irrecusável. Na abertura do ensaio “Dos primeiros princípios do governo” (1741), o filósofo assinala que a vida social (os *human affairs*) está calcada numa “implícita submissão”, em que uma maioria é governada por uma minoria seleta, em que os homens abdicam de “seus próprios sentimentos e paixões em favor dos de seus governantes”. Isso ocorre, explica o autor, por conta do papel da “opinião” da maioria acerca da minoria: seja no caso da Constituição da Inglaterra, em que a maior parte das terras usurpadas se destina, com “autoridade válida”, apenas a poucas pessoas; seja ainda em relação ao “medo da tirania”, pois na força física do líder jamais poderia se encontrar a razão da submissão popular: a opinião manifesta de diversas formas sua eficácia persuasória. De modo que, até aqui, o que se pode tomar como fundamento do governo reside na concentração de poder reunida numa autoridade política, que, uma vez consolidada, constitui o próprio signo de aceitação popular da ordem instaurada e mantida (Hume, 1980, pp. 243-244).

Num sentido concreto, a obediência à autoridade de um “novo

governo” se dá mais por “medo e necessidade” do que por uma subordinação voluntária que seguiria de bom grado as determinações do governante contando com “qualquer ideia de fidelidade ou de obrigação moral” (*Ibid.*, p. 235). Ao sofrer as pressões de um monarca usurpador, o povo se habitua ao poder que o submete, sendo levado pouco a pouco a aceitar, como seu líder legítimo, quem apenas se apoderou da administração da vida pública – o pressuposto a origem do governo dispensa a ideia de que o indivíduo tenha, em algum momento, escolhido a quem ele obedeceria.

Nesse quadro, o *hábito* será um catalisador para a submissão popular. E, sem dificuldade, o conhecimento das questões políticas implica nessa condição submissa; de modo que, quando impelido por uma “curiosidade” sobre as causas da obediência ou sujeição, “logo que ficam sabendo que eles próprios e seus antepassados têm estado sujeitos, desde há várias épocas ou desde tempos imemoriais, a certa forma de governo ou a certa família, imediatamente concordam, reconhecendo sua obrigação de fidelidade”. Na própria realidade dos povos, assinala-se o fato de os indivíduos se acostumarem, na esteira de seus ancestrais, a se submeter ao governo, conformando seus “laços de obediência” (*Ibid.*, pp. 232-233). E mesmo que tal conhecimento passe a exigir o consentimento popular como justificativa da aceitação da estrutura política consolidada, historicamente isso só chegou a tal termo devido a um longo processo de dominação, entremeadado de força e do uso permanente da persuasão sobre a mente do povo.

Em vez da concepção contratual de Hobbes e de Locke (em que haveria, cada qual ao seu modo, uma espécie de momento estanque delimitado entre o abandono do estado de natureza e

a inauguração da ordem civil), o estabelecimento da autoridade política em Hume se dá num sentido bastante elementar. Primordialmente, a força e as adversidades desencadeadas a partir daí impõem-se como uma cena primitiva, que se desdobra em todo o processo de estabelecimento e manutenção do poder político. Mas se não houvesse nesse processo o convencimento de que o governante deve ser obedecido pelos seus méritos enquanto tais, nenhuma autoridade lhe seria reconhecida, por mais inventível que fosse a sua força. Hume indica uma predisposição social a “sacrificar suas vidas e fortunas para a manutenção da justiça pública”, reiterando a ideia de “dedicação de todos povos a seus antigos governos” (*Ibid.*, p. 243). No interior dessa submissão, porém, deve-se frisar: não há aí nenhuma moralidade em favor da realização de uma ordem política perfeita; pois, observa Hume, tanto em relação a um partido faccioso, que age por interesses inescrupulosos, como a uma diretriz partidária correta e justa, a relação de lealdade dos indivíduos, apoiando a permanência da autoridade, leva em conta as vantagens daí advindas.

No ensaio publicado postumamente “Da origem do governo” (1777), Hume destaca os fatores que “forçam o homem a preservar a sociedade” nas suas “relações mútuas” (*mutual intercourse*) que, de certa forma, são um desdobramento do fato de ter “nascido em uma família”, quais sejam: a “necessidade”, a “inclinação natural” e o “hábito”. Num cenário acidental, frágil e irregular, mais uma vez o hábito responde pelo aperfeiçoamento daquilo que a natureza estabeleceu imperfeitamente: “O governo se inicia de maneira mais casual e imperfeita” (*Govern-*

ment commences more casually and more imperfectly). Quanto à sociabilidade humana, postula-se uma imperfeição inata, mais manifesta nos integrantes de “tribos selvagens”. E Hume reforça sua hipótese já considerada anteriormente: o começo da ordem política se deu pela *força* de um homem com “coragem” e “gênio” que conseguiu, em meio às imperfeições do “estado de guerra”, se tornar mais “visível”; e que, dados “os efeitos perniciosos da desordem”, adquiriu supremacia sobre as multidões (*the first ascendant of one man over multitudes begun during a state of war*) (Hume, 1980, pp. 229-230). Encontra-se aí uma espécie de levantamento de dados e fatores variados que denunciam, na própria complexidade de sua exibição, a dificuldade de se pensar que a razão por si só possa dar conta de todas as etapas desse processo político.

A “necessidade” de se “preservar” a sociedade e de a ela se submeter assume total relevância na medida em que as “perniciosas consequências da desordem se revelam mais fortemente”. Num misto de “força e consentimento”, a violência do líder agride os que se lhe subordinam, embora, conforme a “equidade, prudência e valor” de sua investida, a autoridade que ele conquista assinala o próprio resultado da aceitação social (*Ibid.*, pp. 229-230).

O recurso do autor à sensibilidade humana (os efeitos produzidos pela violência daquele que se lança sobre a multidão) é soberano, dispensando qualquer argumentação que justifique racionalmente a superação da discórdia: no começo, a força é mais presente e manifesta, em conformidade com a desordem reinante; aos poucos, consolidando-se a autoridade, os indivíduos simplesmente já se encontram subordinados. Em outras palavras, em vez de uma razão regrada por ditames e leis de

natureza, que supostamente indicariam o caminho da mudança em uma conturbação social, Hume delinea um processo de amadurecimento que, em meio às imperfeições humanas, desenvolve uma ordem civil *a fortiori*. A partir de uma espécie de *ades-tramento humano*, vai se estruturando um equilíbrio na “guerra intestina de todos os governos”, que se remete em última análise à disputa permanente entre “autoridade e liberdade”, não podendo uma prevalecer em definitivo sobre a outra, donde a equação humiana: não há governo que subsista sem que o povo se lhe subordine, ou seja, sem que se considere o aperfeiçoamento da opinião da sociedade sobre o “direito de dominar” do governante; por outro lado, não há autoridade que se mantenha como tal se o seu poder não for limitado, aliviando seu jugo sobre a sociedade. Mas, entre a liberdade, que é “a perfeição da sociedade civil”, e a autoridade, “essencial para a existência” social, Hume não hesita: a primazia é da autoridade, como fonte da garantia do “vasto mecanismo de nosso governo” e recurso constante em vista do aperfeiçoamento da opinião a seu respeito. Nessa medida, a interdependência entre a autoridade do governante e a obediência do súdito desenvolve-se segundo a prática da convivência que precisa ser ordenada e pacífica, isto é, cujos motivos da organização são “imperiosos e evidentes”, permitindo nos *ordinary cases* dos indivíduos – nos caminhos que seus “antepassados constantemente trilharam” (*trod*) – o reconhecimento da importância da “administração imparcial da justiça” para o “progresso da sociedade” (*Ibid.*, p. 230).

Ora, tudo pareceria bem encaminhado a uma forma adequada de os homens viverem reunidos e a aperfeiçoar suas disposições naturais, não fosse a “fragilidade e perversidade de nossa natureza” que leva o indivíduo a nem sempre seguir a justiça e a

obedecer a ordem civil. Tal “fraqueza” (*weakness*) da natureza humana é incurável, entende Hume, pois sempre será possível considerar a vantagem obtida individualmente pela fraude, que é maior do que o prejuízo que tal ato repercute sobre a sociedade: os “princípios da natureza humana” por vezes fazem com que tendamos mais à “paixão do poder” do que ao “nosso dever para com outros cidadãos”. Em contrapartida, por serem mais “longínquos” os interesses verdadeiramente importantes, que garantiriam benefícios públicos, eles perdem visibilidade diante do “fascínio (*allurement*) exercido por tentações frívolas imediatas”. Decerto, essas falhas crônicas do indivíduo podem ser remediadas pelos efeitos “paliativos” da justiça. Mas, para que a lei se cumpra, será preciso lançar mão da tendência aos interesses imediatos, combatendo-os seja pela punição dos que violam a lei, seja pelo enaltecimento dos méritos do bom governante, afirmando sua autoridade e a de seus sucessores. Há aqui um papel, por assim dizer, reformador da justiça e do dever de obediência, este último, diz Hume, “inventado para sustentar o [dever] da Justiça”. No interior de um entremeado alternante e fugaz de desejos particulares de cada um – insustentáveis por si sós na coletividade –, desdobra-se, pela “punição” dos transgressores e “recompensa” dos justos, uma atividade reflexiva e reparadora, que lida com o comportamento passional e refratário dos indivíduos, forçando-os, pois, a “consultar seus interesses verdadeiros e permanentes” (*Ibid.*, p. 231)¹.

¹Rolf Kuntz, em “Hume: a teoria social como sistema”, delinea um importante quadro comportamental acerca das limitações do indivíduo desprovido das regras de convenção e do estabelecimento da justiça: “O indivíduo descrito por David Hume tem outras limitações importantes. Seu mundo afetivo e moral corresponde a uma série de círculos concêntricos. O cosmopolitismo é tão pouco provável nesse universo quanto no rousseauiano.

No ensaio “Do contrato original” (1748), Hume observa que a história mostra uma longa alternância de conquistas e derrotas de governantes que, afirmando o seu “direito independente à soberania”, ascendem ao (ou são destituídos do) poder político por meio da “força, da violência e da usurpação”; dificilmente a hipótese de um contrato original resistiria a essa permanente e conturbada passagem dos tempos (*Ibid.*, pp. 232-233). Na obediência pura e simples, não se constata nenhuma semelhança com a ideia contratualista de um “consentimento voluntário” estipulado pela razão de homens livres e iguais, pois o vínculo de nossa submissão à autoridade relaciona-se aos “interesses e necessidades da sociedade humana” que, no final das contas, são uma mera contrapartida, que sugere uma moralidade (“justiça”, “lealdade”, “fidelidade”) a esses seres imperfeitos, que, se deixados à mercê de seus “instintos primitivos”, agiriam tão-somente no sentido de “conceder a [si] mesmos uma liberdade ilimitada, ou a procurar o domínio sobre os outros”. Um mínimo de experiência bastaria para mostrar os “efeitos perniciosos” do desvario da desordem a que nos expomos quando vivemos sem a

Mais que isso: a benevolência tende a esgotar-se muito antes de atingir os limites de cada sociedade política. A atração entre os sexos, o cuidado da família e a atenção aos próximos esgotam a capacidade natural de se interessar pelos outros. O interesse de cada homem por si e por um círculo restrito de pessoas impediria a vida em grandes sociedades, se nenhum fator interviesse para controlar a inclinação natural dos indivíduos. A parcialidade e a afeição desigual devem não só influenciar o comportamento em sociedade, mas também moldar as ideias de vício e virtude. Levados apenas por essa inclinação, os homens nunca chegariam a se agrupar em grandes conjuntos. Também não conseguiriam, portanto, reduzir o risco de conflitos em grau suficiente para desfrutar de razoável segurança, e ultrapassar as mais primitivas condições de vida” (Kuntz, 2011, p. 464).

sucessão regular de autoridades, obedecidas de forma “rigorosa”, afastando os indivíduos de seus interesses imediatos e, por assim dizer, convidando-os a perdurar em meio à civilidade.

A natureza humana, desde sempre balizada por alguma convivência social, não se resolve na concepção de um indivíduo racional, autônomo, ciente de seus desejos e dos meios para satisfazê-los, que livremente se engajaria na criação da ordem social, erigindo o Estado do qual fará parte e que melhor condiz com seu raciocínio. O tempo, propulsor de contínuas mudanças, impede que se possa “pretextar o livre consentimento ou a sujeição voluntária do povo” (*without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people*) (Hume, 1980, p. 233). A reunião de forças numa ordem política resulta, pois, de uma combinação de procedimentos, de determinações de padrões de conduta, que resultam da importância adquirida do cumprimento dos compromissos para “o comércio e as relações entre os homens” – prescindindo, portanto, de qualquer livre consentimento do qual derivaria a obediência voluntária à autoridade (cumprimento sem o qual seria “totalmente impossível viver em sociedade, ou pelo menos numa sociedade civilizada, sem leis, magistrados e juízes para impedir os abusos dos fortes contra os fracos, dos violentos contra os justos e equitativos”). Em outras palavras, na opinião sobre os “benefícios” do governo, expressa-se a “convicção” de que qualquer regime político, contanto que detenha a “força em suas mãos”, pode ser vantajoso para os “interesses e necessidades gerais da sociedade” (*Ibid.*, p. 237). Quanto ao que os contratualistas alegam sobre o artifício da criação da autoridade da ordem soberana, implementando-o como pura e simples criação racional, Hume, por entender que tais doutrinas conduzem a “paradoxos que repugnam aos senti-

mentos mais comuns dos homens e aos usos e opiniões de todas as nações e de todas épocas”, recomenda que “esses filósofos passem seu olhar pelo mundo inteiro”, por meio do que “nada encontrariam que tivesse a menor relação com suas ideias” (*Ibid.*, p. 232, 240).

A utilidade da manutenção da ordem política permanece irrefutável: para a ordem firmada pelo governante converge toda a autoridade política, que articula os interesses públicos e privados da sociedade civil. Ao longo de contínuas mudanças históricas, o comando originalmente arbitrário de quem usurpou o poder adquire muito mais regularidade e aceitação de um povo domesticado do que a momentânea fundação política pretendida através do contrato original. O contraponto entre a ação promíscua de um particular e a sua insustentabilidade pública abre espaço para que o “verdadeiro interesse” do indivíduo passe a residir no motivo pelo qual ele deve obedecer. A convergência deste com a realidade do poder político bem administrado se dá enquanto fato socialmente experimentado; e o comprometimento da instituição política com demandas sociais (paz e segurança) e desejos individuais (estabilidade das posses) redundam no aprimoramento da convivência humana. Frente ao benefício do interesse geral que o governante promove, o desejo de cada um (ou o conhecimento imperfeito que o indivíduo tem de suas paixões) torna-se de pouca monta; no esteio da submissão à ordem e do cumprimento da justiça, o próprio indivíduo conseguirá viver melhor.

Mesmo que por vezes a natureza humana pareça operar em Hume com propósito semelhante ao da concepção contratualista – vale dizer: subsidiar uma unidade primordial para a fundamentação teórica de um sistema político –, ela é apresentada como pura atividade, exercendo seus interesses viesados pelas

paixões, e não como uma essência ou conjunto de atributos intrínsecos que, com certa pureza, estariam isentos dos tropeços da natureza ou de acidentes de percurso. Na condição de resultado de determinações dos mais diferentes tipos, e lastreado pelo hábito, o indivíduo sofre os efeitos do poder do governante, razão pela qual toda a história política vai sendo traçada. Tendo por base aquilo com que os indivíduos se acostumaram a viver, noções caras aos contratualistas, como “reta razão”, “lei natural” e sobretudo “consentimento” – que permitiriam estabelecer uma fonte incontroversa da forma justa, legítima e certa de se governar e de ser governado – prestam-se apenas a confusões explicativas. Se Hume concede parcialmente o pressuposto contratualista de uma sociabilidade adquirida (não sendo, pois, um atributo imediato da natureza), ainda assim isso não permite abraçar a hipótese de um estado de natureza composto seja de indivíduos hobbesianos irascíveis, inseguros e em conflito, ou de criaturas lockianas, criptocidadãos, detentores, antes mesmo do estabelecimento da ordem civil, de bens que o governo não poderá violar. Prevalece em Hume a ideia de uma debilidade da natureza humana que dificilmente poderia ser contornada.

Em vez do consentimento contratual, o ponto de partida político de Hume está no fato elementar de que o indivíduo nasce em família, primeiro traço de sociabilidade e submissão. Inicialmente, há a experiência do pequeno núcleo da *family-society*, diz Hume no já mencionado ensaio “Da origem do governo” e na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Já nesse estágio, o indivíduo age no sentido de saciar seus desejos particulares e descobrir vantagens que ultrapassem os limites de convivência

inicial, percebendo a importância do aumento de relações e, por fim, do “comércio” e da sociedade. Parte-se assim de paixões primárias (prazer e desprazer) para ingressar num contexto mais elaborado, em que se julga, primariamente, por meio de regras partilhadas em família, a moralidade ou imoralidade do ato com vistas a aprová-lo ou a puni-lo e reajustá-lo (*Id.*, 1995, p. 44).

Nesse quadro, surge a possibilidade de uma tomada de consciência (ou de “reflexão”) de que a vida em sociedade – na qual se vive, em alguma medida, desde sempre – representaria um benefício para a estabilidade das aquisições de cada um. O acúmulo de posses também pesa na balança da opinião e na permanência da ordem instituída; de modo que o comportamento interessado dos indivíduos se desdobra na adesão a regras de justiça, permitindo que esta alcance certo grau de consolidação geral, com a garantia da paz e da propriedade dos bens materiais. Embora Hume trate a justiça como um artifício da invenção humana² (e não como uma das virtudes naturais mais elementares, como a “benevolência”), sua convenção é dita “naturalmente aprovada”: os deveres morais passam a ser naturalmente cumpridos na medida em que proporcionam satisfação – satisfação essa indireta, é verdade, pois segue a orientação geral da convivência pacífica, cujos benefícios para os desejos individuais não são imediatos, mas, ainda assim, uma satisfação, sem a qual nenhum interesse teria vez.

Pela invenção da justiça um sofisticado desvio do imediatismo da satisfação das paixões vai se delineando. O sistema de regras, mesmo que retarde e, em muitos casos, contrarie os interesses

²Sobre as diversas acepções do termo “natural”, cf. Hume, *Tratado da natureza humana* 3, 1, 2. Sobre a concepção de justiça como virtude “natural ou artificial”, cf. *idem, ibidem* 3, 2, 1.

de cada um, firma-se porque através dele e do seu cumprimento em maioria se obtém, reflexivamente, o benefício da paz. Contudo, o motivo da convenção e estabelecimento das regras de justiça continua sendo o interesse primário do indivíduo, não a benevolência natural que, num espectro social mais amplo, não teria eficácia.

Com efeito, a ação justa contraria o quase irresistível egoísmo das motivações do indivíduo, atuando como uma recomendação: no que diz respeito às necessidades e interesses de cada um, e tendo em conta a possibilidade de perda de aquisições, o cumprimento das convenções de justiça oferece um risco menor. Da experiência reiterada dessa realidade, deriva a crença no bem e a consciência dos benefícios trazidos pela utilidade pública³.

Contando a justiça com essa base empírica, sua manutenção pode não ocorrer, todavia, numa sociedade mais numerosa, onde o prejuízo causado pelo descumprimento das regras é menos visível, donde os constantes abalos na crença na justiça: perde-se de vista o motivo pelo qual os indivíduos zelam pelas regras de convivência, e torna-se necessária a criação de um novo artifício, o governo.

Como se vê, mesmo no estabelecimento da autoridade política, as regras de justiça dependem de uma vivência anterior das paixões, não de uma abrupta instituição racional e contratual capaz de determinar as noções de certo e errado. De fato, o que se mostra como “interesse público” consiste numa modalidade

³“Se ‘convenção’ quer dizer um sentimento de interesse comum, um sentimento que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o leva, em colaboração com os outros, a estabelecer um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública, deve-se confessar que, neste sentido, a justiça surge de convenções humanas” (Hume, 1995, p. 201).

diferente das inclinações naturais. No entanto, tal ampliação reflexiva do interesse não se esquia dos desejos individuais de cada um, isto é, não ignora a tendência individual à própria satisfação. A diferença, porém, é que a estabilidade civil politicamente promovida não é direta nem propriamente prazerosa; os efeitos benéficos da sua instituição – progressivamente percebidos como benéficos – é que justificam uma acomodação geral à realidade, em que a satisfação de prazeres se insere num quadro de obediência. A sociedade politicamente organizada é estabelecida por conta das garantias de satisfação de interesses que, ao mesmo tempo, dependerão das habilidades e articulações do governo para com a sociedade civil.

Viver numa sociedade governada por um líder político se torna cada vez mais a forma segura de garantir as posses de cada um, o que exige, em contrapartida, evitar danos e abster-se dos bens alheios – e até aqui não estaríamos tão distantes de um pano de fundo cerzido por um Hobbes ou um Locke. Num sentido intrínseco, o interesse individual que, ao agir sem medir as consequências, põe em risco a convivência, é o mesmo que, sob os efeitos punitivos da justiça, motiva a conservação da sociedade – decorrência essa que retira tal pano. Portanto, para tornar-se obrigatória, a justiça tem de se resolver em sua utilidade pública, isto é, na busca da conservação e realização de interesses individuais progressivamente inscritos num contexto político de subordinação e convivência pacífica⁴.

⁴Não à toa, no ensaio “Da obediência passiva” (1742), Hume sintetiza o caráter útil da justiça sem, entretanto, conferir-lhe um peso irrevogável, uma vez que, em casos extraordinários, admite a resistência dos súditos: “A obrigação da justiça se funda inteiramente nos interesses da sociedade; interesses que exigem um respeito mútuo da propriedade a fim de salvaguardar a paz entre os homens. Se a execução da justiça implicar consequências

Como foi dito, os bons atributos do governante lhe conferem autoridade; o reconhecimento de sua prudência e o equilíbrio de seus atos administrativos evitam que desmesuras políticas venham a acarretar no descumprimento das leis e na insurgência popular. No limiar entre a manutenção do poder e a iminência de ruptura, o motivo da conservação vincula-se à obediência, permitindo derivar, sem expedientes racionais, a obrigatoriedade do cumprimento das regras. “O tiranicídio”, observa Hume, “torna os tiranos ainda mais impiedosos”. Na balança político-social, a “rebelião” dos súditos é pernicioso não pela dissolução da instituição política, que, dependendo do contexto, pode ser inevitável, mas sobretudo pelas “medidas violentas” que o governante pode vir a tomar em represália. A obediência, portanto, se sustenta pelo resultado prático de que está investida a relação entre governante e súditos (*Id.*, 1980, p. 241).

A *Investigação sobre os princípios da moral* considera que “somos naturalmente parciais para com nós mesmos e para com nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime” (*Id.*, 1995, p. 42). Se, por um lado, ser parcial em relação aos outros e a si mesmo é irresistível, por outro, um desdobramento reflexivo se faz presente a partir dessa consideração. Na conclusão dessa

altamente perniciosas, essa virtude deve ser suspensa em circunstâncias extraordinárias pela utilidade pública” (Hume, 1980, p. 241 – tradução modificada). O original traz: “as the obligation to justice is founded entirely on the interests of society, which require mutual abstinence from property, in order to preserve peace among mankind; it is evident, that, when the execution of justice would be attended with very pernicious consequences, that virtue must be suspended, and give place to public utility, in such extraordinary and such pressing emergencies” (Hume, 1985).

Inquiry, Hume entende que a abrangência do *sentimento de humanidade* (“*sentiment of humanity*” ou “*affection of humanity*”) (*Ibid.*, pp. 156-157) ultrapassa a particularidade passional naturalmente parcial, apontando para aquilo que “toda sua audiência irá com ele compartilhar”. Ao contrário da radicalidade da hipótese egoísta que, em relação a nossas “ideias mais imparciais”, diz Hume, “exige um imenso contorcionismo filosófico”, o sentimento de humanidade possibilita uma acomodação às regras de justiça criadas, de fato, num cenário de plena parcialidade e busca de vantagens, mas cujo resultado se mostra imparcial para a ordem pública. No estabelecimento da justiça, conta-se reflexivamente com o sentimento de humanidade ensajado em cada indivíduo à medida que a brutalidade de suas paixões vai sendo refinada. A “reflexão” e a “resolução”, bem como os efeitos punitivos da lei, são fundamentais para que o imediatismo dos desejos sofra uma atenuação; processo esse que se dá no próprio interior do hábito da submissão que, graças à ordem pública, pode levar o indivíduo a exercitar suas habilidades e adquirir uma “firmeza de caráter” frente à força das suas paixões.

Como se nota, a acepção de artifício em Hume é bastante peculiar, se comparada à dos contratualistas. Não se trata mais, como em Hobbes, de estipular meios para realizar desejos e escapar de grandes perigos; nem de buscar, como em Locke, algum conforto para a “inquietude” (*uneasiness*) de nossas práticas parciais. A campanha moderna contra o aristotelismo (o inatismo da sociabilidade humana) conseguiu de fato levar à vigência uma concepção desnaturalizada, segundo a qual a convivência é um modo de ser (adquirido) para se viver melhor, seja pela concentração hobbesiana de autoridade do poder controlador do soberano, seja pela organização lockiana da sociedade civil em

defesa da propriedade, ambas garantindo o cumprimento da lei; donde, portanto, o surgimento de um protótipo de sociedade fundamentado numa razão *destacada da realidade*, erigindo o Estado por meio de um pacto que determina racionalmente o horizonte político que regula a realidade social⁵.

Todavia, Hume não pensa a sociedade por contraposição a um estado de natureza, nem pretende, com o artifício do Estado, superar racionalmente o domínio da paixão, para acomodar os interesses individuais. Mesmo admitindo o artifício da justiça e a tutela soberana do governo como elementos imprescindíveis a uma coletividade mais segura e confortável, Hume dispensa a questão de uma legitimidade originária para o poder político (a bem dizer, a todo instante ele no mínimo sugere que tal origem não foi nem um pouco legítima).

Em todo caso, reflexivamente, a modulação das paixões auxilia, modera e abranda a parcialidade da conduta humana. Mas,

⁵Deve-se levar em conta que em Hobbes e Locke o pacto encontra sua fundação nas leis de natureza (determinadas, em última análise, por Deus), como ditame da razão que estabelece as regras de convívio. Para esses contratualistas – respeitadas as diferenças entre eles –, o artifício do contrato antecede a validade de qualquer outra construção racionalmente humana, mesmo que haja, por exemplo, em Locke, uma fundação moral, por vezes tratada como ontológica, da propriedade, antes mesmo do estabelecimento do Estado. Nesse projeto moderno, há no fundo uma radicalidade política que consideraria que o que faz parte da vida em sociedade começa contratualmente como que do zero. Sem sequer olhar para trás, a ordem política racional surge presumindo-se um abandono, ou mesmo um aniquilamento, do tendencioso estado de natureza. De todo modo, mesmo que os contratualistas não se prendam à existência histórica de tal estado (tratando-se unicamente de uma hipótese racional que justifica a existência e a necessidade do governo), no *Tratado da natureza humana* Hume considera essa concepção racional do estado de natureza “como uma simples ficção, não muito diferente da ficção de uma *Idade de Ouro*, inventada pelos poetas” (Hume, 2009, p. 534).

para que tal processo se justifique, o pano de fundo da argumentação de Hume se vale de uma prática social que, de início, incita e, aos poucos, regra as paixões. Em outras palavras, de um indivíduo isolado permanentemente em conflito com seus semelhantes não decorre uma prática que sustente a conjunção de vontades individuais na vontade geral de um pacto, haja vista a necessidade de um mínimo de entendimento coletivo. Seja um pacto expresso, como em Hobbes, ou que comporte a possibilidade de um acordo tácito, racional e legal, como em Locke, a radicalidade com que esses teóricos contratualistas conceberam o estado de natureza parece, do ponto de vista de uma teoria política, inviabilizar a própria concepção da vida em sociedade, não sendo possível sequer vislumbrar – senão à luz de um “consentimento” rechaçado por Hume – o momento em que o indivíduo se submeteria, de bom grado, ao poder político, conforme se nota com certa ironia a noção de “livre consentimento” no ensaio “Do contrato original”: “Seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio” (*Id.*, 1980, p. 235)⁶.

⁶Do ponto de vista institucional, o consentimento torna-se ainda mais incompatível com a formação de um governo: “É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. Isto é totalmente favorável à ideia que defendo. Afirmando que jamais as coisas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, são a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer. Nos poucos casos em que possa parecer ter havido um consentimento, este foi geralmente tão irregular, tão limitado ou tão misturado com a fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir

Para Hume há um exagero entusiasta nas extravagâncias conceituais do contratualistas que culmina na ideia aberrante do consentimento. Nada mais improvável do que uma vontade livre que consinta justamente no momento de “estabelecimento de um novo governo”, período esse de profundas conturbações, em que predomina tão somente a “força militar e a habilidade política”, onde os que supostamente consentem – à maneira do homem lançado no navio – o fazem apenas por falta de alternativa, isto é, sem nenhuma liberdade. Nunca houve muito espaço na realidade para essa ação deliberada do indivíduo que, ao abandonar seu “direito natural sobre todas as coisas”, na expressão de Hobbes, daria um voto de confiança à instituição política: todos os indivíduos já nascem sob um governo, sem muita possibilidade de se “livrarem” dele.

Mas não se pode ignorar o modo como Hume descredencia esse consentimento, que se refletiria na vontade geral de semblante democrático, talvez não muito inspiradores à época, a ponto de ele menosprezar o fato de o regime democrático ser a “única fundação legítima de todo governo”. Segundo o filósofo escocês, “não é de esperar grandes descobertas” num processo democrático, e arremata:

Que coisa é essa tão louvada, a eleição? Ou é uma combinação de alguns grandes homens, que decidem por todos e não permitem oposição alguma, ou é o furor de uma multidão que segue um sedicioso cabeça de motim, que talvez não seja conhecido por uma dúzia de entre eles, e deve o lugar que ocupa apenas à

grande autoridade” (*Ibid.*, p. 234).

própria impudência ou ao capricho momentâneo dos seus companheiros (*Ibid.*, p. 233).

Nessas novas e conturbadas resoluções políticas e reações sociais, talvez esteja em jogo a própria emergência de uma forma de se fazer política que – através de “inovações violentas” e “perigosas”, vaticina Hume, “mesmo quando feitas pelo legislativo” (*Ibid.*, p. 236)⁷.

O descompasso entre ordem política e sociedade leva à destruição da ordem pública, ou do Estado como um todo, que, por força das circunstâncias, é substituído por uma nova ordem, que passa a depender cada vez mais do consentimento dos súditos. De fato, o povo nunca viveu uma realidade contratual elaborada segundo um sistema racional. Ainda assim, o que começa a surgir é a própria maneira inusitada (e não mais *habitual*) pela qual passa-se a obedecer à autoridade.

Ao descredenciar a convergência de muitas vontades individuais na unificação de uma vontade popular; ao frisar a impossibilidade de “o conjunto do povo” ter condições de escolher o “novo regime”; em suma, ao considerar que, dadas as falhas da natureza humana, a razão é “incapaz” (*incapable*) de compreender tão bem seus próprios interesses, a exigência humana de uma evidência histórica para a fundação contratual parece perambular pelos ares de modo ainda mais rarefeito que os exageros

⁷Ou ainda, como concluirá no ensaio “Dos primeiros princípios do governo”: “Procuremos estimar e melhorar o mais possível nosso antigo governo, sem encorajar qualquer paixão por essas perigosas novidades” (*Ibid.*, p. 244). – rompe com a experiência, a tradição e o hábito políticos da época, que já não eram mais capazes de “persuadir” a opinião dos súditos. Uma insidiosa insurgência intelectual e popular se volta para a ruptura da situação política (ou, se se quiser, para a reemergência do estado de natureza que se desembainhava na ordem social).

teóricos em que incorreu o dogmatismo contratualista dos inveterados entusiastas da razão (*Ibid.*, p. 233). Por lançar a pá de cal sobre a condição natural dos homens, o filósofo racionalista concebeu abstrata e disruptivamente um quadro social erigido a partir de uma nova ordem política (ou uma “inovação violenta” condenada por Hume) muito mais real do que a do chefe militar humiano que impunha, sobre uma natureza humana assolada por tropeços casuais, o hábito da submissão pela força e pela “opinião de interesse” acerca das vantagens do governo.

Se a pretendida consistência do racionalismo contratual não resiste ao modo como Hume compreende originariamente a formação violenta dos governos, ainda assim a ideia de contrato se destaca da história, dando um salto sobre esse mundo de indivíduos habituados a viver sob o domínio de um líder. A evidência que se exige do contrato (por sinal historicamente não localizado) mostra, de sua parte, que a relação entre a ordem civil e o exercício da natureza humana é falível, o que, de fato, suprime a questão do consentimento do poder político (ou das condições sob as quais uma instituição política legitimamente se estabelece com perfeição). Tal poder, aos olhos de Hume, se dá pela evidência do exercício do governo e, através da força do hábito, pelo “*sensível* benefício de sua influência”, em que a autoridade se torna “querida pelo povo” conforme a permanência do “usurpador” lhe conferir, reconhecidamente, seu título de governante legítimo (*Ibid.*, p. 236).

Mas mesmo que se abandonasse a hipótese acerca da origem do governo, tal como criticada por Hume, a noção de contrato, desprovida de qualquer base histórica, poderia permitir que se legitimasse a ideia da obediência dos súditos para com seu governante, não mais segundo a reverência naturalmente prestada

àquele sob o poder do qual o indivíduo submisso veio ao mundo, mas pela tentativa de determinar até que ponto o povo se vê obrigado a obedecer à autoridade política. A disputa insuperável entre autoridade e liberdade, tensionada como vimos no ensaio “Da origem do governo”, seria assim posta em novos termos, que para Hume não haveriam de parecer muito promissores. Esse novo devoto do contrato não explica o surgimento histórico do governo, nem busca, pela persuasão das paixões humanas, realçar a excelência moral do príncipe que, devido ao seu modo equilibrado de governar, autoriza a liberdade civil pela própria estabilidade de seu governo. Abrindo mão de um sentido histórico ou “natural”, a concepção contratualista fundaria o governo ao instituí-lo por um decreto da razão.

Referências bibliográficas

- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- _____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.
- _____. *A arte de escrever ensaios*. Trad. Márcio Suzuki Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- _____. “Da origem do governo”, “Do contrato original”, “Dos primeiros princípios do governo”, “Da obediência passiva”. Coleção: *Os pensadores*. Trad. João Paulo Monteiro Armando Mora D’Oliveira. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Essays, moral, political, and literary*. MILLER, E. F. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- KUNTZ, R. “Hume: a teoria social como sistema”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, 124, dez. 2011, pp. 457- 490.

PAUTRAT, B. “Du sujet politique et de ses interets: note sur la théorie humienne de l’autorité”. In: *Cahiers pour l’analyse (La politique des philosophes)*, Cercle d’Epistémologie de l’École Normale Supérieure, jan. 1966, pp. 67-99.

Tensões entre natureza e sociedade em Diderot e Rousseau¹

EVALDO BECKER – *Universidade Federal de Sergipe*

A amizade de Rousseau com Diderot, que começara em 1742, era bastante cara ao primeiro, e os debates constantes entre eles marcaram inevitavelmente a produção de suas obras. Sobre a confluência de pensamentos e posições que pode ser percebida neste período inicial e sobre o papel de Diderot na concepção do *primeiro Discurso*, mas também no *segundo* – apesar de neste as divergências teóricas já serem bastante nítidas –, importa ler o artigo bastante esclarecedor de Antoine Adam, “Rousseau et Diderot”, onde o autor apresenta vários pontos de convergência da teoria de ambos, sobretudo no que diz respeito à crítica de um “otimismo rasteiro” (*plat optimisme*) em relação ao progresso do conhecimento e aos costumes do século XVIII. Tais temas, bem como as tensões entre natureza e sociedade presentes nas teorias

¹Texto redigido no quadro de atividades referentes aos projetos de pesquisa “Rousseau e as Relações Internacionais na Modernidade”, financiado pelos editais FAPITEC/SE/FUNTEC/CNPq no 4/2011 e Edital Universal MCTI/CNPq no 14/2012, e “Ética socioambiental em comunidades tradicionais do Baixo São Francisco em Sergipe”, financiado pelo Edital de Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas – CNPq, no 18/2012.

de ambos, orientarão nossa exposição.

São muitos os paralelos possíveis de serem identificados nas obras dos dois amigos enciclopedistas. Adam insiste ainda que é Diderot e não Rousseau que na época diz “belezas austeras”. Ele cita trechos do verbete “Legislador” da *Enciclopédia*, no qual Diderot critica o espírito de propriedade ao afirmar que “o legislador deverá transformar o espírito de propriedade em espírito de comunidade”, e onde ele louva as leis do Peru por terem estabelecido “a comunidade de bens, enfraquecendo o espírito de propriedade, fonte de todos os vícios” (Adam, 1949, p. 220). Impossível não pensar aqui na célebre crítica desferida por Rousseau na abertura da segunda parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, onde o genebrino atribui ao estabelecimento da propriedade a fonte da desigualdade, de inúmeras guerras, mortes e crimes.

Ambos, Rousseau e Diderot, beberam nos filósofos da tradição republicana o gosto pela vida virtuosa e pelo amor à pátria. Ambos foram leitores de Platão, de Quintiliano, de Cícero. Através de Montesquieu, ou diretamente, leram os exemplos de virtude narrados por Plutarco. Ambos procederam a uma intensa crítica à corrupção dos costumes em voga no século XVIII, e à filosofia intelectualista e otimista da época. Vejamos ainda outra passagem do artigo de Adam no qual este insiste sobre os ideais partilhados pelos amigos enciclopedistas:

A filosofia contemporânea exaltava os triunfos da inteligência, os progressos da razão e das luzes. Para Rousseau, como para Diderot, como para Grimm, a história do homem oferece, ao contrário, o quadro de uma aventura perigosa, que vai contra as intenções da natureza. Eles seguem com bastante atenção os tra-

balhos de Buffon. Seguindo-o, eles veem no homem primitivo, não o ser razoável (*raisonable*) que a filosofia havia imaginado, mas um animal de paixões pouco numerosas, que ignora a linguagem e é desprovido de toda vida moral. Essa é a tese do segundo *Discurso* de Rousseau; é também a tese de Diderot. (*Ibid.*, pp. 22-23)

Ainda no que diz respeito à crítica dos rumos tomados pela civilização e dos abusos que, por vezes, tornam nossa vida em comum mais infeliz do que esta seria no âmbito da natureza pura e sem regras, vivendo de forma independente e livre, Adam menciona duas passagens de artigos da *Encyclopédie*, a primeira do verbete “*Besoin*” e a segunda de “*Cité*”. Sobre o primeiro destes, o autor recomenda que

leiamos o artigo de Diderot sobre a necessidade. De início ele segue de perto um capítulo *Do espírito das leis*. Em seguida, subitamente uma ideia nova aparece: a sociedade, em se desenvolvendo, deu aos homens quiméricas necessidades “que lhes tornam mais infelizes estando unidos do que eles o seriam vivendo dispersos”. (*Ibid.*, p. 23)

A segunda passagem é esta: “nós vemos nascer e crescer a corrupção e os vícios com o nascimento e o crescimento das cidades” (Diderot, 2011, p. 119).

Essa mesma postura crítica frente aos pretensos triunfos da razão e da sociedade sobre a natureza são expostos em vários momentos da obra de Diderot. Podemos mencionar aqui o caso do *Colóquio de um pai com seus filhos*, texto cuja primeira redação se deu em 1771, mas que relata passagens da discussão

ocorrida por ocasião do último encontro de Diderot com seu pai, em Langres, sua cidade natal, em 1759². Nesse conto, o autor escreve:

Nós nos denominamos civilizados, e somos piores que os selvagens. Parece que nos falta ainda girar durante séculos, de extravagâncias em extravagâncias e de erros em erros, para chegarmos lá onde a primeira centelha de julgamento, o instinto sozinho, nos teria levado de um modo totalmente direto. Por isso estamos tão bem extraviados (...). (*Id.*, 2000a, p. 363)

Entretanto, apesar de estarem em aparente acordo acerca dos malefícios provindos do mau uso da razão e do desenvolvimento das sociedades, a partir do momento em que Diderot e Rousseau começam a dar precisão a seus pensamentos, as diferenças vão surgindo, e tornam-se cada vez mais evidentes. No que diz respeito à noção que está na base do pensamento político de ambos, qual seja, o Estado de Natureza anterior à legislação positiva, percebe-se nitidamente a discordância de posições. Para Diderot, esse estado é histórico, e pode ser verificado entre muitos povos selvagens encontrados e descritos por viajantes e naturalistas, ao passo que para Rousseau se trata de um artifício teórico, sem existência histórica. É o que explica Maria das Graças de Souza:

A noção de estado de natureza para Diderot difere essencialmente daquela utilizada tanto por Hobbes quanto por Rousseau. Diderot não coloca a origem da sociedade em termos políticos. Toda a evolução da humanidade está, para ele, inscrita na própria estrutura

²Cf. Guinsburg, *in* Diderot, *Obras*, II, 2000, p. 346.

do animal humano. A história da matéria organizada. Assim, pensamento, linguagem e sociabilidade são elementos da natureza humana. O estado de natureza não é, portanto, uma situação hipotética, mas a condição na qual vivem os selvagens da época, e mesmo a condição na qual já viveram todos os povos civilizados. (Souza, 2002, p. 123)

Outra diferença decisiva é a da necessidade ou não de haver contrato, para o estabelecimento do Estado. Essa ideia vai se precisando entre os autores e, em 1752, Diderot publica sua *Apologie de M. l'Abbé de Prades*, na qual ele declara que desde muito cedo os homens perceberam o interesse de se aproximar. Diderot apresenta ainda a ideia de que os homens no estado de natureza viviam e vivem em bandos (*troupeaux*)³, a exemplo de animais de outras espécies. Diderot remete o leitor à definição hobbesiana de estado de natureza como um estado de desigualdade, violência e medo, regido pela lei do mais forte, em relação ao qual o estabelecimento das leis positivas ocorre como forma de sanar um mal generalizado. Essa ideia é defendida por Diderot (1994b, pp. 538-539), que afirma que os homens se unem naturalmente, em função do medo de serem surpreendidos e mortos pelos demais, e tendo em vista a clara utilidade do estabelecimento de leis e de uma autoridade que possa estabelecer

³Sobre a noção de estado de rebanho [*Troupeau*], Diderot explica: “J’entends par l’état de troupeau celui sous lequel les hommes rapprochés par l’instigation simple de la nature, come les singes, les cerfs, les corneilles, etc. ; n’ont formé aucunes conventions que les assujettissent à des devoirs, ni constitué d’autorité qui contraigne à l’accomplissement des conventions, et où le ressentiment, cette passion que la nature qui veille à la conservation des êtres, a placée dans chaque individu, pour le rendre redoutable à ses semblables, est l’unique frein de l’injustice.” (Diderot, 1994, p. 528).

a ordem e garantir as convenções estabelecidas, que transformarão esses “selvagens vagabundos e indisciplinados” em homens policiados. A diferença em relação à concepção de Rousseau não poderia ser mais clara⁴.

O naturalismo político de Diderot se expressará em diferentes escritos de diversos períodos. Mas em que consiste essa doutrina? A essa pergunta responde Maria das Graças de Souza:

Em primeiro lugar, conforme uma perspectiva naturalista, a vida em sociedade é entendida como um instrumento natural que permite aos homens enfrentar com maior facilidade a luta pela sobrevivência e pelo bem-estar. A própria instituição da sociedade é natural. O pacto não significa uma ruptura com um estado de natureza, mas decorre da própria natureza. No verbete “soberanos” da *Encyclopédie* o autor afirma que a luta dos homens contra a natureza é o princípio da sociedade. Impondo aos homens necessidades e expondo-os

⁴“Rousseau découvre entre son ami et lui-même un désaccord grandissant. L’*Apologie* n’a de sens que s’il existe une ‘nature humaine’, constante, universelle, une nature définie une fois pour toutes et qui enserme l’homme dans ses déterminations. L’ordre social est nécessaire parce que l’homme est un être passionné et violent, parce qu’il est un loup pour l’homme. Voilà ce que Rousseau refuse d’admettre. Non pas du tout par une sorte d’idylisme sentimental et naïf. Mais parce qu’il n’oublie pas que sur cette notion de l’homme Hobbes a construit la plus réactionnaire des politiques. Et aussi parce qu’il comprend que Diderot, en dépit de ses intentions progressistes, aboutit comme les Morellet et les Turgot à justifier l’inégalité sociale, à sanctionner l’ordre établi et à en masquer les violences. Car si les vices de l’homme appartiennent à la ‘nature humaine’, quelle raison de lutter pour un ordre meilleur? Mais s’ils appartiennent, comme dit la préface de *Narcisse*, à ‘l’homme mal gouverné’, l’œuvre de libération est possible. Le mal n’est plus d’ordre métaphysique, mais politique. L’homme est maître de son destin.” (Adam, 1949, pp. 27-28).

constantemente ao perigo, a natureza leva-os a se reunir, “para serem mais felizes”. (...) Contra Rousseau, Diderot afirma o instinto natural da sociabilidade, entendendo aqui por instinto o instrumento natural das espécies para garantir a sua conservação. Essa ideia está expressa de modo claro nas *Observações sobre o Nakaz*, onde, no capítulo LXXII, Diderot escreve que “os homens se reuniram em sociedade por instinto, assim como os animais fracos se reúnem em rebanhos. Certamente não houve, primitivamente, nenhuma espécie de convenção”. (Souza, 2002, p. 126)

Esta visão pragmática e utilitarista será criticada por Rousseau em seu *Prefácio de Narciso*, publicado em 1753. Ali, Rousseau discorda claramente das posturas diderotianas acerca da origem da sociedade expostas na *Apologia*⁵. Nesta breve obra, que Rousseau considera um de seus bons trabalhos, ele precisa enfaticamente seus próprios pontos de vista, ao afirmar que o interesse não pode fundar a ordem social, “pois para dois homens cujos interesses concordam, talvez cem mil possuem-nos opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente” (Rousseau, *Œuvres complètes*⁶, III, p. 968).

⁵“Rousseau n’est pas d’accord avec lui (Diderot). A la fin de 1752 il écrit sa préface de *Narcisse* et cette œuvre brève, mais importante, prend un relief singulier si l’on admet qu’elle vise les quelques pages de l’Apologie où Diderot avait décrit l’origine de la société. Or la préface de *Narcisse* s’attache à démontrer que l’intérêt ne peut fonder l’ordre social. ‘Pour deux hommes dont les intérêts s’accordent, cent mille peut-être le[s] ont opposés’.” (Adam, 1949, p. 27).

⁶Doravante OC, acompanhado do volume e página.

A despeito das teorias contemporâneas que legitimavam a situação atual de desigualdade e da exploração, e que argumentavam máximas deterministas apregoando que os vícios verificados em sociedade faziam parte da própria constituição humana, Rousseau irá sustentar, no *Prefácio de Narciso*, que esses vícios são fruto de uma política injusta, e “não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado” (Rousseau, OC, III, p. 969).

Diderot e Grimm vinham opondo a Rousseau desde 1750 o mesmo tipo de máximas deterministas, que acabavam por aproximá-los das posições dos abades liberais da Sorbonne, tais como Morellet e Turgot. Nesse sentido, Rousseau fora levado a opor a Diderot uma “filosofia da liberdade”. O que se evidencia nestes comentários é que “no fim do ano de 1752 Rousseau tem consciência das divergências de pontos de vista que o opõem a seu amigo” (Adam, 1949, p. 28). E é no *segundo Discurso* que ele irá delinear com mais nitidez sua posição pessoal face as teses da *Apologia*. Ao fixar o papel do estabelecimento do direito de propriedade como sendo a origem dos malefícios verificados na ordem social, Rousseau se distancia das posturas expostas na *Apologia*, segundo a qual o direito teria sido criado para proteger os fracos contra os fortes. Ora, conforme o *Segundo Discurso*, o direito foi criado para sancionar a usurpação dos ricos, e para enfraquecer as reivindicações dos pobres. A oposição destas duas frases, segundo Adam, “fornece exatamente a medida do desacordo onde se encontram o autor da ‘Apologia’ e o autor do ‘Discurso’.” (*Ibid.*, p. 29).

Embora nesse momento as posições divergentes se apresentarem de forma clara, isso não significa que os dois amigos tivessem

percebido nestas divergências motivo para qualquer ruptura⁷. Até porque, como salienta Rousseau nas *Confissões*, o segundo Discurso foi “a obra que agradou mais a Diderot, mais do que todos os meus outros trabalhos” (Rousseau, OC, I, p. 388). Outra diferença, já presente no segundo *Discurso*, é a questão de saber se a sociabilidade é ou não natural à espécie humana. Para Diderot, como mostramos acima, a sociabilidade está inscrita na natureza humana, mas, no entender de Rousseau, as causas que levaram o homem ao desenvolvimento da sociabilidade via desenvolvimento da perfectibilidade são contingentes e externas ao homem, e “poderiam nunca ter surgido” deixando-o “eternamente em sua condição primitiva” (Rousseau, OC, III, p. 162).

⁷Adam ressalta que, apesar das divergências verificadas, Rousseau se mostra ainda bastante sensível às sugestões de Diderot, o que poderia ser facilmente verificado se tomarmos o verbete “Economia Política” redigido por Rousseau para a *Encyclopédia*, no qual se verificam vários traços da influência de Diderot em sua escrita. “N'allons pas pourtant donner à cette opposition un caractère radical que ni Rousseau, ni Diderot n'auraient avoué. *L'Économie Politique*, composée par Rousseau dans les mois qui suivirent l'achèvement du *second Discours*, prouve que son auteur reste encore très sensible aux suggestions de Diderot.” (Adam, 1949, p. 29). Ainda sobre os traços da influência diderotiana no verbete “Economia Política”, Hubert ressalta a questão da existência de uma sociedade geral do gênero humano ou da “*grand ville du monde*”, que nesta fase Rousseau de certa maneira ainda admitia. Segundo Hubert, “Plus tard, Rousseau deviendra si complètement opposé à l'idée de société générale, que bien loin d'admettre que les besoins mutuels unissent les hommes, il répètera à maintes reprises qu'ils les divisent plutôt qu'ils ne les rapprochent. En fait, à l'époque de *L'Économie Politique* sa pensée n'est pas encore absolument dégagée de l'influence des encyclopédistes: l'article appartient à une phase de transition, à la dernière des phases de transition, celle où ne retentissent déjà plus que des réminiscences lointaines des opinions des 'philosophes'. Rousseau s'est déjà fâché une première fois avec d'Holbach; il ne va pas tarder beaucoup à rompre avec Grimm et Diderot.” (Hubert, 1928, p. 59).

Se as ideias referentes à noção de sociabilidade natural já se faziam sentir, elas adquirem maior amplitude por ocasião do artigo “Direito Natural” de Diderot, que será foco de uma das principais divergências ocorridas entre os dois amigos. Rousseau irá se contrapor às ideias apresentadas nesse artigo no capítulo II das *Instituições Políticas*, intitulado “Da sociedade geral do gênero humano”, conservado no *Manuscrito de Genebra*. Esse capítulo, segundo afirma Hubert, configura-se como uma resposta direta à ideia da existência de uma sociedade geral do gênero humano exposta no verbete de Diderot. Hubert confronta grandes passagens do verbete “Direito Natural” e do capítulo “Da sociedade geral do gênero humano”, apontando o diálogo compreendido entre os dois autores, onde a diferença de posições é flagrante. Para Hubert, a tese geral de Diderot se desenvolve a partir da ideia de que

a sociabilidade é uma tendência natural – é uma lei da razão, na medida em que ela aspira ao bem comum da espécie inteira; seu princípio deve ser buscado na identidade de natureza de todos os homens; ela é declarada por todos e se exprime nas instituições de todas as sociedades. (Hubert, 1928, pp. 35-36)

Do ponto de vista de Rousseau, entretanto, a expressão “gênero humano” oferece ao espírito apenas uma ideia abstrata e coletiva “que não supõe nenhuma união real entre os indivíduos que a constituem”, e o pretenso “tratado social” ditado pela natureza nada mais é do que uma quimera, que não possui existência real (cf. Rousseau, OC, III, p. 284). Tal postura é exposta de maneira precisa na passagem a seguir:

Caso a sociedade geral existisse fora dos sistemas de

filosofia, representaria, como já afirmei, um ser moral dotado de qualidades próprias e distintas daquelas dos seres que a constituem, mais ou menos como os compostos químicos, que possuem propriedades que não foram tomadas das misturas que os compõem. *Haveria uma língua universal que a natureza ensinaria a todos os homens*, que seria o primeiro instrumento de sua mútua comunicação, e uma espécie de sensório comum, que serviria à correspondência de todas as partes. (Rousseau, OC, III, p. 284, grifo nosso)

A ausência de uma língua universal, de todo e qualquer sentimento real de pertença que nos ligue indistintamente a todos os seres humanos, aliada à percepção da diversidade evidente dos costumes e da noção de pertença, invalidam ou pelo menos dificultam bastante, para Rousseau, a ideia de uma sociedade geral do gênero humano. Diderot, por outro lado, afirmará, no *Plano de uma universidade*, que a diversidade das línguas é apenas aparente, e, por serem elas frutos do entendimento, que é o mesmo em todos os homens, suas diferenças são puramente de convenção⁸.

A ausência de qualquer evidência empírica verificável é para Rousseau a dificuldade que a noção de sociabilidade natural nos apresenta. Segundo ele, é somente a partir do estabelecimento das sociedades, que se torna possível o surgimento da moral e

⁸“Seja qual for a variedade aparente que haja entre as línguas, se se examinar o seu objeto de ser, a contrapartida de tudo o que se passa no entendimento humano, perceber-se-á logo que é por toda parte uma mesma máquina submetida a regras gerais, com exceção de algumas diferenças de pura convenção, cujos equivalentes uma língua por gestos encontraria.” (Diderot, 2000b, p. 305).

do estabelecimento de leis⁹, que nesse sentido, são gerais com relação à nação à qual pertencemos, mas particulares no que diz respeito às diversas nações. Quanto às leis da natureza, a partir do momento em que nossas paixões se desenvolvem no interior das sociedades particulares, elas se tornam cada vez mais fracas e insuficientes para nos fazerem agir corretamente.

Rousseau insiste que “nós concebemos a ideia de uma sociedade geral a partir de nossas sociedades particulares, e que o estabelecimento das pequenas repúblicas nos faz sonhar com a grande”, entretanto, “nós só começamos a nos tornar homens após termos sido cidadãos” (Rousseau, OC, III, p. 287). A intenção de Rousseau, ao escrever o capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, é justamente expressar a necessidade do contrato em contraposição à ideia de uma sociabilidade natural e de um direito anterior à convenção¹⁰. Mesmo os princípios gerais do

⁹“Como a arte de generalizar suas ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano, o comum dos homens jamais estaria em condições de tirar desta maneira de raciocinar as regras de sua conduta, e quando fosse preciso consultar a vontade geral sobre um ato particular, quantas vezes não aconteceria a um homem bem intencionado de se enganar sobre a regra ou sobre sua aplicação e de seguir suas próprias inclinações pensando estar seguindo a lei? Que fará ele então, para se proteger contra o erro? Escutará sua voz interior? Mas essa voz só se forma, como dissemos, pelo hábito de julgar e sentir no seio da sociedade e segundo suas leis, e não pode então servir para estabelecê-las; além disso, seria preciso que não houvesse crescido em seu coração nenhuma das paixões que falam mais alto que a consciência, cobrindo sua tímida voz, e que fazem sustentar aos filósofos que esta voz não existe.” (Rousseau, OC, III, p. 287).

¹⁰Ao escrever sobre as intenções de Rousseau no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, Hubert afirma: “Quoiqu’il en soit, la conclusion générale que Rousseau tire de cette longue critique a pour objet d’opposer la doctrine de la nécessité du contrat à la théorie de la sociabilité naturelle ou tout au moins de dénoncer l’insuffisance manifeste de cette dernière.” (Hubert, 1928, pp. 48-49).

direito político exprimidos de forma abstrata no *Contrato Social* devem ser adaptados às situações históricas particulares de cada povo. Como paliativo à ausência de uma sociedade geral, Rousseau sugere que através de novas associações procuremos corrigir a ausência da associação geral¹¹.

Os comentadores concordam em afirmar que desde a época em que Rousseau escreve o segundo capítulo das *Instituições Políticas* ele tem plena consciência do antagonismo que o opõe aos seus companheiros enciclopedistas, e que a longa crítica que ele vem de fazer “tem como objetivo opor a doutrina da necessidade do contrato à teoria da sociabilidade natural ou ao menos denunciar a insuficiência manifesta desta última.” (Hubert, 1928, pp. 48-49). Adam (1949, p. 33), após afirmar que entre os referidos autores o diálogo se tornara impossível, acrescenta que este foi o período que marcou o fim de uma das mais fecundas histórias da literatura francesa.

Realmente, no plano teórico, o diálogo se acirrara de tal forma que as posições contrárias se tornaram irreconciliáveis. Mas é bom lembrar que a gota d’água responsável pela ruptura afetiva ocorrida entre Rousseau e Diderot teria sido a publicação da peça *O filho natural de Diderot*, na qual este afirma que “só o mau vive só”, justamente no período em que Rousseau decide se afastar do “teatro de corrupção e de vícios” que ele percebe em

¹¹“Mais, quoiqu’il n’y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu’ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l’égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l’état de nature et soumis aux besoins de l’état social; loin de penser qu’il n’y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l’espèce; efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s’il se peut, le défaut de l’association générale.” (Rousseau, OC, III, p. 288).

Paris e se isolar em Montmorency, para poder viver e trabalhar de maneira mais simples e prazerosa.

Contudo, apesar da ruptura afetiva, no plano teórico os textos prolongaram o diálogo entre os dois autores. No *Suplemento à Viagem de Bougainville*, escrito um ano após o aparecimento do relato do próprio Bougainville (1771), mas publicado somente em 1796, Diderot contestará a pretensa superioridade do modelo civilizacional europeu em relação ao “estado de natureza” no qual se encontrariam os selvagens encontrados pelos viajantes do século XVIII e dos séculos anteriores. Neste conto, após afirmar que toda guerra nasce da pretensão comum dos homens civilizados à mesma propriedade¹², Diderot, através do personagem *B*, que é em certo sentido depositário das posturas do próprio autor, responde à pergunta do personagem *A*, que lhe demanda se ele preferiria o “estado de natureza bruta e selvagem ao estado dito policiado, da seguinte maneira: “Por minha fé, não ousaria declará-lo: mas sei que se viu muitas vezes o homem das cidades despir-se e voltar para a floresta, e que nunca se viu o homem da floresta vestir-se e estabelecer-se na cidade”. E, frente à insistência de *A* que lhe pergunta: “Vejo que, em suma, vos inclinaríeis a julgar os homens tanto mais malvados e infelizes quanto mais civilizados?” *B* lhe responde em tom que bem poderia ser o de Rousseau: “Não percorri todas as regiões do universo; mas advirto somente que não encontrareis em parte alguma a condição de homem feliz, exceto no Taiti” (Diderot, 2000c, p. 303).

¹²“Toda guerra nasce de uma pretensão comum à mesma propriedade. O Homem civilizado tem uma pretensão comum, com o homem civilizado, à posse de um campo de que ambos ocupam as duas extremidades; e esse campo converte-se em motivo de disputa entre eles”. (Diderot, 2000c, v. II, p. 271).

Diderot se serve das descrições dos viajantes para intensificar sua crítica aos costumes franceses e à moral cristã¹³. Em várias passagens do *Suplemento*, contrapõe a sociedade taitiana, que segue em seu entender a doce e pura lei da natureza, à sociedade europeia que em suas eternas contradições faz com que os homens vivam oprimidos e infelizes. Diderot examina a postura do chefe Ereti, que, num discurso altamente eloquente pronunciado por ocasião da partida das naus dos conquistadores europeus, critica a tentativa de dominação e de corrupção pelos costumes empreendida pelos exploradores. Uma passagem ilustrativa poderia ser esta:

Seguimos aqui o puro instinto da natureza, e tu tentaste expungir de nossas almas seu caráter. Aqui tudo é de todos, e tu nos pregaste não sei que distinção entre o teu e o meu (...). Nós somos livres, e eis que tu fincaste em nosso solo o título de nossa futura escravidão. (...) Nós não conhecíamos senão uma doença, aquela à qual o homem, o animal e a planta foram condenados, a velhice; e tu nos trouxeste outra: infectaste nosso sangue. (Diderot, 2000c, pp. 274-275)

Diderot contrapõe a sociedade taitiana, descrita por Bougainville, como uma sociedade simples, que segue as leis da natureza, às nossas sociedades, caracterizadas como máquinas complexas onde imperam as aparências, os artifícios e as contradições¹⁴.

¹³“O Taiti é para Diderot uma anti-Europa, e mais precisamente o contratipo de Europa cristã feudal, modelo de antinatureza.” (Varloot, 1972, p. 20).

¹⁴“O taitiano toca a origem do mundo, e o europeu a sua velhice. O intervalo que o separa de nós é maior que a distância entre a criança recém-nascida e o homem decrépito.” (Diderot, 2000c, p. 273).

Conforme Faessel (1996, p. 158), “a exploração filosófica do mito do Taiti retém principalmente dois objetos de reflexão: a oposição entre estado de natureza e o de civilização, e a ideia de felicidade”. De fato, tais objetos são centrais na trama do *Suplemento*. Diderot chega mesmo a atribuir a responsabilidade pelas guerras e pela maioria das mortes ocorridas na humanidade ao estabelecimento das sociedades, numa postura que o colocaria na corrente dos “primitivistas”, que advogam em favor do selvagem e contra os malefícios da civilização¹⁵.

Se, como pudemos perceber, a amizade e o afeto existentes entre Diderot e Rousseau teve fim por volta do ano de 1757, no plano teórico, contudo, suas posições por mais distintas que se apresentem, continuam a se cruzar e a se aproximar em muitos e importantes pontos. A postura exposta acima seria, em nosso entender, plenamente esposada por Rousseau. Além disso, na sequência do texto, Diderot assume outro ponto de vista que já havia sido defendido por Rousseau nos *Princípios do direito da guerra*, escrito entre os anos de 1756 e 1758 – período-chave no qual se deu a ruptura afetiva entre os dois amigos –, e que faria

¹⁵Respondendo à questão segundo a qual dever-se-ia civilizar os selvagens ou abandoná-los ao seu instinto, Diderot escreve: “Se vós vos propondes a ser seu tirano, civilizai-o; envenenai-o o melhor possível com uma moral contrária à natureza; suscitai-lhe entraves de toda espécie; atrapalhai seus movimentos com mil obstáculos; atribuí-lhe fantasmas que o atemorizem; (...) Quereis vê-lo feliz e livre? Não vos intrometeis em seus assuntos: muitos incidentes imprevistos hão de conduzi-lo à luz e à depravação; e ficai para sempre convencido de que não é por vós, mas por eles, que esses sábios legisladores vos petrificaram e amaneiraram como vós o sois. Invoco o testemunho de todas as instituições políticas, civis e religiosas: examinai-as profundamente; e, ou me engano muito, ou vereis nelas a espécie humana dobrada de século em século ao jugo que um punhado de velhacos decidiu lhe impor. Desconfiai daquele que quer estabelecer a ordem. Ordenar é sempre tornar-se senhor dos outros, incomodando-os.” (*Ibid.*, p. 302).

parte do livro II das *Instituições Políticas*. O ponto em questão, ao qual já fizemos referência, é que o estado de guerra nasce a partir da instituição das sociedades. É algo que Rousseau reitera ao longo de todo o texto, e que aparece de forma clara na seguinte passagem: “Não é senão após ter feito sociedade com algum homem que ele se determina a atacar outro; e ele só se torna soldado após ter-se tornado cidadão”. (Rousseau, 2011, p. 159). Essa postura aparecerá de forma nítida no *Suplemento*, nesta engenhosa analogia criada por Diderot:

Considero os homens não-civilizados uma multidão de molas dispersas e isoladas. Sem dúvida, se porventura algumas dessas molas viessem a chocar-se, uma ou outra ou ambas se quebrariam. Para obviar tal inconveniente, um indivíduo de sabedoria profunda e gênio sublime reuniu essas molas e compôs uma máquina, e nesta máquina denominada sociedade todas as molas foram levadas a ser atuantes, reagindo umas contra as outras, incessantemente fatigadas; e romperam-se mais em um dia, no estado de legislação, do que se romperam em um ano, na anarquia da natureza. Mas que estrépito! Que estrago! Que enorme destruição de pequenas molas, quando duas, três, quatro dessas enormes máquinas vieram a chocar-se com violência! (Diderot, 2000c, p. 303)

O que diferencia fundamentalmente a postura assumida por Diderot no *Suplemento* daquela de Rousseau, seria justamente o fato de Diderot acreditar na possibilidade de um acesso direto às leis da natureza, e a partir deste ponto, extrair ideias tais como a da existência de uma sociedade geral do gênero humano,

postura esta que Rousseau considera impossível e mesmo indesejável, dado que as leis são sempre estabelecidas pelos grupos aos quais elas se destinarão, seguindo suas especificidades próprias. Contudo, a crítica das conquistas e espoliações europeias e da violência e desrespeito praticado em suas Colônias, presente no *Suplemento* e em seus textos para a *História das duas Índias*¹⁶ é plenamente compatível com as críticas de Rousseau às guerras de conquista¹⁷.

A leitura atenta das obras que antecedem e que sucedem a ruptura afetiva de Rousseau e Diderot mostra que, se no plano afetivo a ruptura foi definitiva, no plano teórico eles continuam dialogando. Nesse sentido, estamos de pleno acordo com Adam nesta passagem da qual nos serviremos para encerrarmos nosso texto:

É preciso sempre retornar à questão, tantas vezes tratada, das relações entre Rousseau e Diderot. Não para estudar a história de suas relações pessoais: enquanto não surgirem novos documentos, só poderíamos repetir o que já foi dito, e arriscar hipóteses inverificáveis. Mas, sobre o conflito entre seus respectivos pensamentos, sobre o desacordo doutrinal no qual acaba por chegar um entendimento inicialmente fraternal, a plena luz ainda não foi lançada. (Adam, 1949, p. 21)

¹⁶Diderot, 1994a, p. 698.

¹⁷Ver a resposta de Rousseau a Bordes escrita em 1752, na qual o autor escreve: “Afinal, mesmo que todo homem deva ser soldado para a defesa da liberdade, (...) nenhum deve sê-lo para invadir a liberdade do outro” (Rousseau, OC, III, p. 82).

Referências bibliográficas

- ADAM, A. “Rousseau et Diderot”. *Revue des Sciences Humaines*, Faculté de Lettres de Lille, pp. 21-34, 1949.
- BOUGAINVILLE, L.-A. de. *Voyage autour du monde : par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Étoile*. Paris: La Découverte, 1997.
- DIDEROT, D. “Cidade”. In: *Obras*, VI. Trad. Newton Cunha e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. “Colóquio de um pai com seus filhos: do perigo de colocar-se acima das leis”. In: *Obras*, II. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000a.
- _____. *Histoire des deux indes*. In: *Œuvres*, III: Politique. VERSINI, L. (ed.). Paris: Robert Laffont, 1994a.
- _____. *Le Neveu de Rameau*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Plano de uma Universidade*. In: *Obras*, I. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000b.
- _____. *Suite de l'Apologie de M. L'Abbé de Prades*. In: *Œuvres*, I. VERSINI, L. (ed.). Paris: Robert Laffont, 1994b.
- _____. *Suplemento à viagem de Bougainville*. In: *Obras*, II. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000c.
- FAESSEL, S. “Entre l'état de nature et la civilisation : le mythe de Tahiti”. *Études sur Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, v. VIII (*Rêver Rousseau*), pp. 143-160, 1996.
- HUBERT, H. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris: J. Gamber, 1928.
- ROUSSEAU, J.-J. *As Confissões*. Trad. Rachel de Queiroz. São Paulo: Atena Editora, 1936.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigual-*

- dade entre os homens*. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina R. Nagle. Brasília: Ed. UnB, 1989.
- _____. *Do Contrato Social*. In: Rousseau. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Col. “Os Pensadores”).
- _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. In: *Obras escolhidas de J.J. Rousseau*, v. II. Trad. Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- _____. *Œuvres complètes*, 5 vols. Paris: Gallimard/ Pléiade, 1964-1995.
- _____. “Princípios do Direito da Guerra”. Trad. Evaldo Becker. *Transformação*, Marília, v. 34, n. 1, pp. 153-171, 2011.
- _____. *Projeto de Constituição para a Córsega*. In: *Obras escolhidas de J. J. Rousseau*, v. II. Trad. Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- SOUZA, M. G. de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Edunesp, 2002.
- VARLOOT, J. “Prefácio” a Diderot, D. *Le Neveau de Rameau et autres dialogues philosophiques*. Paris: Gallimard, 1972.

Rousseau, o cidadão, o filósofo

PEDRO PAULO CORÔA – *Universidade Federal do Paraná*

Eas artes, quae efficiant et
usei civitati simus: id enim
esse preclarissimum sapientiae
munus.

Cícero. *De Republica*¹

Uma das características mais marcantes do pensamento de Rousseau é o modo como o filósofo tenta estabelecer sua própria identidade, e, obviamente, para nós, que somos seus leitores, a dificuldade de reconhecer que ele, Rousseau, tenha, de fato, uma identidade. Sem dúvida, é sempre possível perceber, tanto na variedade de sua produção quanto nas divergentes interpretações acerca dela, uma heterogeneidade tal de manifestações que parecem atestar a completa indeterminação de sua figura, inclusive como filósofo. O texto introdutório a *Rousseau juge de Jean-Jacques*, entre outros, mostra muito bem o quanto ele era consciente disso. Rousseau diz que entre seus motivos para escrever o diálogo não estão mais “a esperança e sequer quase nem mesmo o desejo de obter enfim daqueles que me julgaram a

¹“Estudos que façam de nós cidadãos úteis à república, pois aí está, penso, a mais bela função da sabedoria”.

justiça que eles me recusam e estão determinados a me recusar sempre” (Rousseau, 1967, 1, p. 378).

Que em Rousseau nada seja homogêneo, afora uma certa homeopatia, uma conformidade de afetos e sentimentos, e que sua obra não seja homeomérica, quer dizer, perfeitamente equilibrada em cada uma de suas partes, isso é coisa que pode, muito bem – ou muito mal – permanecer em aberto. Agora, que ele dá a si mesmo uma identidade, que ele se reconhece, enquanto pensador, em sua homogenia (que, aliás, traduz sua eugenia filosófica), isso pode ser confirmado em sua assinatura, no modo como subescreve cada bom fruto de sua reflexão. E, como sabemos, ele assina: “Jean-Jacques Rousseau, *citoyen de Genève*”! Fazer-se reconhecer como *citoyen*, buscar para si a unidade no mais republicano dos conceitos concebíveis por um moralista, sempre foi, para Rousseau, até mais importante do que ser chamado de *philosophe*...

E como ser filósofo, sem ser cidadão? Como não associar o filósofo e aquele que concentra em si todo o espírito da cidadania, aquela superioridade soberana cuja referência integral, ou seja, absoluta, até o século XVIII era a figura política do Rei – ou, como diria Platão, do *basileus*? E mais ainda – para tentar repor, provocativamente, a questão de Platão acerca do vínculo entre o rei e o filósofo – como não repensar o que, efetiva e objetivamente, se deixa ler na frase que diz: “O Rei – que é uma pessoa pública – é o Estado”.

O que poderia dar sentido e, mais do que isso, veracidade, a uma assertiva que, na letra, nos parece, de pronto, além de arrogante, absurda ou mesmo equivocada? O que pode aproximar, em uma cabeça filosófica, as figuras do *basileus* e do *philósophos*?

A base empírica dos nossos preconceitos, ou seja, a descrição “realista” da história da humanidade – que, aliás, nunca está em questão para o moralista – nos leva a crer em uma oposição radical entre eles, em uma diferença de fins e de interesses que reforça o ridículo a que, conscientemente – como ele mesmo admite –, se expõe Platão no Livro V da *República*. Platão prepara sua apresentação da ideia de rei filósofo dizendo temer que “uma onda arrebente e me cubra de vergonha e ridículo”. E, no entanto, ele sentencia:

A não ser (...) que os filósofos cheguem a reinar (*basi-leúsin*) nas cidades ou que os denominados reis (*basisiles*) e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia (*dínamis te politiké kai philosophía*), e que sejam afastados à força aqueles que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano (*anthropíno géne*) (Platão, 473 d-e).

Platão encerra essa passagem dizendo: “Era isso o que há muito eu receava declarar, por ver como destoa da opinião comum (*parà dóxan rethésetai*)” (Platão, 473 e). Rousseau, antes de definir o objetivo do Capítulo 1, no Livro Primeiro d’*O contrato social*, antecipa-se às críticas ao seu projeto, escrevendo algo que, ariscamo-nos dizer, Platão – responsável por levantar o tema do rei-filósofo – subscreveria: “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deveria

ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me” (Rousseau, 1964, III, p. 351). Há uma passagem no *Político*, de Platão, em que se lê, talvez para consolo anacrônico de Rousseau, o seguinte: “... quem possui o conhecimento do que diz respeito à realeza (*basilikèn epistémen*), quer ele reine (*t’arkhe*) ou não, tem o direito de ser chamado rei (*basilikón*)...” (Platão, 293 a). E Platão tem em mente, por certo, o rei que é, ao mesmo tempo, filósofo, como Rousseau.

É claro que, para os dois moralistas, não se trata nem do Legislador real, ou seja, histórico ou empírico, nem do Rei histórico ou empírico, mas da “função legislante” que em ambos está indistintamente representada, e que antecede, no plano meramente lógico, tudo o que se corporifica num lugar e tempo determinados. Por isso, Platão afirma no *Político* – para embaraço do interlocutor no diálogo, até porque “destoa” da opinião comum, como ele diz na República – que

parece ser consequência forçosa que das formas de governo [que são várias] a única correta (*orthèn*) é de dirigentes (*arkhontas*) que, de fato, possuam a ciência verdadeira (*alethos epistémonas*) do que seja o governo, e não apenas opinem (*dokountas*), quer governem sem leis (*aneu nómon arkhein*), quer o façam com o apoio nelas (*katà nómous*) (*Id.*, 293 c-d).

E o “embaraço”, para a “opinião comum”, está na ideia de “governo sem leis”, embora seja esse tipo de governo, e não o histórico, que interessa ao Filósofo, afinal aí se reconhece o marco diferencial entre o moralista (que é um *anarkhon*: aquele que não precisa, para conduzir suas ações, de leis que se lhe imponham externamente) e o jurista ou o magistrado, ou seja, aquele

que só sabe reger, inclusive a si próprio, sob leis dadas – sob leis positivas.

Só é possível reunir – na figura do moralista – o Rei (quer dizer, aquele que tem, representado em si, “o” agente público universal) e o filósofo (quer dizer, o pensador que se propõe a buscar o universal, sendo, por isso, ele mesmo, um pensador universal), porque o espaço por ele ocupado (ele: o moralista) é o espaço meramente virtual do legislador e do regente. Vem daí que é a perspectiva da Universalidade – ou seja, do conhecimento a partir da ideia do Todo (*katholou*, como dizem os gregos) – que nela é projetado, é isso, dizíamos, que “acomoda”, formalmente (como é da natureza de todo tratamento universal e total das coisas), o Cidadão e o Filósofo, quer ele se chame Rousseau, Platão, Kant ou Aristóteles – entre pouquíssimos, como já dissemos.

Esse horizonte universalista que vincula o modo de busca da regra (ou da lei) no Filósofo e no Rei, ao mesmo tempo em que os afasta do magistrado, está atestado em *Do contrato social*, quando Rousseau nos diz:

Vê-se (...) que, reunindo a Lei a universalidade da vontade e a [universalidade] do objeto [quer dizer: a vontade total e o objeto total], aquilo que um homem, quem quer que seja, ordena por sua conta [como particular], não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é ato de soberania, e sim de magistratura (Rousseau, 1964, III, p. 379).

É por isso que Rousseau nos diz ainda que o que ele chama de “*república*” – que, aliás, é a palavra que pretende traduzir a

nós o termo *Politéia*, que dá título à obra mais importante de Platão – é todo Estado, ou seja, toda *politéia*, regido por leis, “sob qualquer forma de administração que possa [uma república] conhecer”. É que, para um filósofo-moralista, “república” – ou melhor: *res publica* (coisa pública) – não é, e nem pode ser, “uma” forma de governo. Na verdade, *res publica* é “a” forma, se houver algum governo. Nas palavras de Rousseau: “Todo governo legítimo é republicano”. Acrescentaríamos: toda república, para um filósofo-moralista, ou seja, para um pensador universal, é “monárquica”, sendo um mero desvio confundi-la com uma forma histórica e positiva possível, ou seja, particular, de “administração” do interesse público. As bases para essa afirmação estão em nota de Rousseau, em que ele explica,

[por república] entendo não somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é republicana (*Ibid.*, p. 380).

Isso quer dizer que a “Lei” de que fala Rousseau, usando o termo no singular, no Capítulo VI do Livro Segundo (e que ele grafa todo tempo com maiúsculas; diríamos já: simbolizando sua Universalidade e sublimidade), essa Lei, dizíamos, não se confunde com legalidade, assim como nós admitimos que nenhum moralista tem o direito, se quiser ser reconhecido como tal, de confundir regras morais com regras legais. Seria o mesmo que misturar os princípios de uma coisa com a coisa mesma; ou, como se diz também, hipostasiar, quer dizer, coisificar um conceito, e, neste caso, mais especificamente, uma *ideia*, a Ideia de

Lei, que enquanto Ideia é só um pensamento; pensamento necessário, inevitável para dar sentido àquilo a que se dirige nossa atenção – nesse caso, a vida pública ou comum.

Por isso, após definir a república como um todo unificado por leis, leis que, aliás, são elas mesmas constituintes dessa unidade, ou seja, do Estado, Rousseau, econômica e negativamente, as define assim: “As leis não são, propriamente, mais do que as condições [diríamos: princípios, aquilo que nós pensamos ser necessário] da [ou para que se dê a] associação civil” (*Ibid.*, p. 381). Mesmo nessa passagem, em que já não se trata mais de lei no singular, mas sim no plural, portanto, do conjunto de regras necessárias para o ordenamento de um Estado efetivo a que um povo deve poder se submeter, essas leis não passam de condições gerais que, mesmo estando já voltadas para o que deve ser uma forma particular de república, e, portanto, para um *caso* da Ideia de *res publica*, devem supor, mesmo nessa forma, a regra que faz com que possam ser tomadas em conjunto, no sentido de uma totalidade integrada. É preciso, portanto, que se reflita acerca da necessidade de um pensamento – quer dizer, de uma condição – capaz de dar unidade a essas unidades que, por sua vez, devem poder reunir, num sistema jurídico, tudo que é necessário à ação pública no interior do Estado.

Assim como as leis, no plural, nos fornecem uma síntese da ação coletiva que “desindividualiza” o comportamento para que possa emergir um cidadão – subsumindo o agente à ideia de uma vontade geral em que se abstrai e anula, como diz Rousseau, toda ação particular ou individual –, a Lei, no singular, é a síntese radical, ou seja, a unidade absoluta e, portanto, condição soberana de toda legalidade possível. A Ideia de lei, ou, a Lei maiúscula e singular, é com isso a condição das condições, ou

seja, a base da diversidade legal, e, por isso, pode ser tomada como universalidade que jamais se particulariza. A Lei, nesse sentido, é um todo, o tempo inteiro.

Por isso, ser cidadão – ou ser um agente público, por oposição aos agentes privados – é também, como indica o trecho que faz a passagem da exposição da Ideia de Lei à de Legislador, submeter-se ao que Rousseau chama, metaforicamente, de “luzes públicas”, ou seja, a um tipo de pensamento especialíssimo e incomum, uma vez que nele é promovida ou dele “resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social”. A consequência disso é, ou deveria ser, “o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (*Ibid.*, p. 380). Essa espécie de “obsessão” pelo todo, ideia radical que é para nós uma forma incomum de pensar, é aquilo que justamente distingue e define a atitude do Filósofo, como deveria poder definir a atitude de todo Legislador ou Príncipe. E a função mais importante a ser desempenhada por eles é determinar a ação do cidadão, de modo a *desnaturalizar* o agente, propondo a este que se deixe orientar por uma mera ideia, ideia essa que não se encontra na experiência e que, por isso, muitos tratam como quimérica: no caso, a ideia de uma ação total (posto que pública), ou, o que dá no mesmo, a ideia de uma vontade total, por ser vontade de associação.

Mas os únicos que têm, por vocação, a obrigação de permanecer na radicalidade da universalidade das nossas luzes, sendo, de certo modo, a própria fonte que ilumina o caminho da “multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”, enfim, os únicos que se dão como tarefa voltar total e exclusivamente sua atenção às coisas de interesse comum, como já dizia Platão, são o *philosophos* e o

basileus. Devem ter, por mais que nem todos de fato o tenham, essa capacidade de manter a atenção no que deve ser a condição das condições de associação. Depende deles que todo o resto conforme sua “vontade à razão”. E é justamente da necessidade de dar sentido a conceitos como vontade, razão, universalidade e totalidade, que Rousseau passa da Lei ao Legislador. Seria esse o homem extraordinário e divino, que deveria, segundo Rousseau, servir de modelo – Platão diria: paradigma – para todo grande príncipe.

Em todos os traços pelos quais Rousseau procura nos fornecer a imagem do Legislador, ele permanece, sub-repticiamente: invisível! Não podemos confundi-lo com o príncipe, como foi dito; ele não é a magistratura e nem mesmo a soberania. O fato de sua atividade ser a que constitui a própria ideia de república não a insere, enquanto atividade, no interior de constituição alguma, dada sua singularidade e superioridade. Se nos for permitido buscar fora da filosofia uma referência para efeito de comparação, poderíamos dizer que a dificuldade de compreender sua natureza não é distinta da dificuldade de aceitar que a matemática faça uso de certos princípios que ela mesma define como “indefiníveis”, embora exerçam a função de condição de todas as definições e demonstrações possíveis no contexto semântico que eles mesmos, os indefiníveis, produzem.

O fato – e trata-se de um fato meramente intelectual – é que o Legislador não é, e nem pode ser, um homem; *ele* é um *modo de pensar*. E o que se pensa, por meio dele, hipoteticamente, é o todo, e apenas o todo. É o que compreendem muitíssimo bem, cada um à sua maneira, Platão, Rousseau, Aristóteles e Kant. Se, por um milagre, existisse, o Legislador deveria concentrar em si todo o pensável, e conhecer, assim, não simplesmente todos os

objetos, mas o objeto que, por si só, é o todo. Tratar-se-ia, enfim, de um ser que deveria poder abarcar todo o saber possível, e isso só pode ser reconhecido na figura, obviamente invisível, do Filósofo, figura para a qual não existe imagem real correspondente. Não se trata de uma figura qualquer do Filósofo, pois só ao moralista é dado o desafio, como disse antes, de pensar a unidade universal sem se amparar nos casos supostos dessa unidade. Como explica Aristóteles na *Metafísica*, o Filósofo (*Sophós*) é aquele capaz de conhecer “todas as coisas (*epístasthai pánta*) na medida do possível, embora não tenha ciência de cada uma delas em particular (*mè kath’ ékaston*)” (Aristóteles, 982a 5-10). Por isso, como diz Kant, é na função dialética, ou seja, totalizante do pensamento, a que damos o nome de Razão (*Vernunft*), que encontraremos os princípios puros (ou seja, não-empíricos e ahistóricos) de todos os nossos deveres. É o que permitiu a Platão propor a união do Filósofo e da figura política do Rei, juntando, idealmente, o pensador e o legislador. Na *Crítica da razão pura*, Kant refere-se a Platão nestes termos:

Platão se serviu da expressão *ideia* de modo tal que se via bem que por ela entendeu algo que não somente jamais é tomado de empréstimo aos sentidos, mas ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento. (...) Platão encontrou suas ideias predominantemente em tudo o que é prático (*was praktisch ist*), isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual, por sua vez, faz parte de conhecimentos que são um produto peculiar da razão (*Produkt der Vernunft sind*) (Kant, 1976, B 370-371).

A síntese do que está contido nesse pensamento nos dá Kant

em dois momentos bem articulados de sua tentativa de fornecer o conceito de Filosofia, e, por extensão, de Filósofo. No primeiro momento, ao lembrar que, desde os gregos, o Filósofo, em sentido próprio, é o moralista: *der praktische Philosoph*; e no segundo, ao dizer, mesmo para além do domínio prático, que o filósofo é um *Gestzgeber*, um legislador, afinal, é ele quem concebe as regras de unidade para o nosso pensamento, cuja máxima e incondicional universalidade é responsabilidade do moralista (*Id.*, 1982, A 24). Segundo Kant, devido à “prerrogativa que a filosofia moral possui diante de todas as outras ocupações da razão, também entre os antigos se compreendeu sob o nome de filósofo sempre concomitante e preponderantemente o moralista” (*Id.*, B 868). Isso permite reconhecer na Filosofia (*Philosophie*), como nos diz Kant, a fonte de toda “a legislação *Gesetzgebung* da razão humana”. O moralista, diria Aristóteles, é quem desenvolve, até sua excelência, ou seja, à perfeição, as funções intelectuais do pensamento. Se admitirmos, como é comum, que a Filosofia, enquanto exercício sistemático do pensamento, inicia com Sócrates e Platão, então temos a prova, inclusive histórica, de que o Filósofo e o Cidadão são congênitos, o pensador universal (*sophós*) e o agente público (*polités*).

Na *República* de Platão (livro VI, 484 a-c), o que desencadeia toda a discussão em torno da natureza do filósofo (sua *physis*) é a tentativa de caracterizar e distinguir o homem justo e o injusto (o *andres dikaión* e o *adikón*). Não custa lembrar que, para o grego, a justiça (*dikaiosyne*) é a virtude política ou social por excelência, o que faz do homem justo, que, nessa medida, seria o homem socialmente perfeito, a síntese do agente público, ou seja, do cidadão, do *polités*, aquele cujas ações, empiricamente múltiplas, recebem unidade e ordenação das leis da cidade em

que vive. Por isso a ação, assim como a reflexão, para quem age sob a circunscrição do que é público, nunca é ação e reflexão individual, elas jamais são idiossincráticas. É esse o sentido da assinatura de Rousseau, em que a afirmação da cidadania é também a confirmação da condição de filósofo. Por isso, o legislador, para Rousseau como para Platão, é um educador, um *didáskalos* que só interfere em nossas escolhas quanto ao que elas possam ter de racional e universal, ou seja, quanto ao que elas tenham de sintonia com os interesses da comunidade.

Rousseau traduz exatamente esse espírito, que não contém nada de positivo em termos legais, ao dizer, nas *Cartas escritas da montanha*, que “as boas instruções devem menos fixar a escolha que devemos fazer do que nos pôr em condições de bem escolher (*faire que nous mettre en état de bien choisir*)” (Rousseau, 1971, 3, p. 412). E escolhemos sempre bem, em termos morais, quando o fazemos em vista do que é comum; assim como escolhemos bem, em termos privados, quando fazemos o que a natureza – e não a sociedade – nos determina a fazer. Nas palavras d’*O contrato social*, “cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diferente da vontade geral que tem como cidadão”. O problema todo está em misturar sua vontade despótica, doméstica, com a vontade política, que tem de ser pública. Nesse caso, diz Rousseau, “ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político” (*Id.*, 1964, III, p. 363).

Retornando à análise de Platão, quando este fala do homem injusto, a quem assimila, justamente, o falso filósofo, descreve-o como aquele que tende a se fixar no que é múltiplo, exatamente como acontece com muitos de nossos filósofos “contemporâneos”.

Diz-nos Platão: “Uma vez que os filósofos são aqueles capazes de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo (*en pollois*) e variável, a qual deles seria hegemônico na cidade (*dei póleos hegemónas einai*)” (Platão, 484 a-c). Ou, em outros termos: a qual deles compete buscar a unidade na diversidade dos interesses privados? Ao que só enxerga as diferenças ou ao que as dilui no todo indiferenciado, representado na Ideia?

Toda a construção d’*O contrato social* obedece à exigência de busca de unidade para o múltiplo das vontades, exigência essa que em Platão é a condição para o reconhecimento do *andres dikaión*, do *polités* e do *philósophos*. Por essa razão, a Vontade Geral não tem caráter quantitativo e mecânico, mas sistemático e orgânico. Exatamente por isso, o Estado, enquanto pessoa moral, é descrito, também, como um corpo político, afinal, não tem organismo que não seja um sistema internamente ligado de órgão que, mesmo tendo funções e finalidades específicas, se compõem, todos, em vista de uma mesma forma de existência. Daí a afirmação de Rousseau de que “... o corpo político ou o soberano” só existe “pela integridade do contrato” (Rousseau, 1964, III, p. 363); ou, diríamos nós, pela integridade ou unidade interna representável nele, no contrato, como ponto de referência ideal para pensarmos a nós mesmos, ou a Humanidade, como se fossemos uma coisa só, ou melhor, uma só Pessoa.

O contrato não é um dado, um corpo real. Ele é um pensamento. Ou seja, é a concepção de uma “relação”, de um vínculo, do que é próprio e comum a todo pensamento. Só que, nesse caso, trata-se de um vínculo moral, quer dizer, extra-empírico, e, portanto, meramente ideal. Desde Platão, pelo menos, a razão – *nous* para os gregos – é a capacidade extrema de pensar a

unidade, é a forma mais abstraente que nosso pensamento tem de se representar o todo no conceito. É o motivo da advertência de Rousseau, que mostra o quanto o indivíduo em nós põe em risco o cidadão que devemos ser, que o Estado, considerado como “pessoa moral” é “um ente de razão (*être de raison*)” (*Ibid.*, p 363). É por isso que ele diz, com todas as letras, que o soberano, que é o corpo – sem corpo – político, que é a pessoa moral (extra-empírica), “somente por sê-lo, [o soberano], é sempre aquilo que deve ser”. Ora, quem pensa aquilo que é porque sempre deve ser, é o Filósofo. Só ele tem, por vocação, a capacidade de pensar o que o príncipe ou o legislador teriam de pensar por obrigação.

Toda a ação contratual descrita por Rousseau reproduz o passo-a-passo da construção abstrata de um conceito, anulando-se, em pensamento, as diferenças em função das vantagens que isso traz (para o pensamento). E no fundo, invertendo a ordem de argumentação, é disso que se trata: nossos conceitos são uma espécie de acordo, que só é válido se for assumido por todos. Como diz Rousseau:

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato [que é, sempre, a de promover a unidade], que a menor modificação as tornaria sem efeito, de maneira que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade pela qual renunciara àquela (*Ibid.*, p. 360).

O contrato é um pacto para pensar e agir de forma comum, assim como um conceito é um pacto para pensar e reconhecer o que há em comum em diferentes classes de objetos, sem o quê não nos representariamos nada de objetivo e, como consequência, não teríamos ciência.

Assim como o filósofo, por ofício, sem desconhecer as diferenças naturais entre as coisas, as abstrai para poder pensá-las, o político, ou melhor, o moralista, sem esquecer as diferenças próprias a cada indivíduo, abstrai essas diferenças, atendo-se às notas comuns do conceito a que dará o nome de *cidadão*. Formalmente falando, filósofo e político seguem o mesmo impulso de universalização. Em termos concretos, tudo subsiste em sua singularidade. Mas o pensamento, que é *isso* em que o Filósofo se concentra, só conhece o singular negativamente, pois o fato de o singular ser sempre algo de exclusivo, também, o excomunga, por assim dizer, das notas comuns em que um pensamento se detém para refletir seus conceitos. Por isso, é na busca máxima de comunhão entre os homens, ou seja, no papel, nada natural, de moralista, que se reúnem, como quer Platão, o *philosophos* e o *basileus*. E é isso que reforça, na imagem do cidadão, a mais autêntica vocação filosófica de Rousseau.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CÍCERO. *De Republica – De Legibus*. Trad. Charles Apphun. Paris: Garnier Frères, 1954.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- _____. *Schriften zur Metaphysik und Logik, 2*. Frankfurt: Suhr-

- kamp, 1982.
- PLATÃO. *A república*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 6. Paris: Belles Lettres, 1981.
- _____. *O político*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 9. Paris: Belles Lettres, 1970.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Gallimard/Pléiade, 1964.
- _____. *Oeuvres autobiographiques*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- _____. *Oeuvres philosophiques et politiques (1762-1772)*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Autoposição e autodestruição na filosofia de Schelling¹

MARÍLIA COTA PACHECO – *Universidade de São Paulo*

1. Sistema do Idealismo Transcendental: forma e conteúdo

Para esclarecer o sentido da noção de autoposição enquanto liberdade incondicionada, levaremos em conta uma distinção entre a forma sistemática do *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e o próprio conteúdo dessa obra. Sua forma é uma espécie de sistemática da dialética da imaginação cuja exposição é necessária no sentido kantiano do termo, isto é, trata-se de uma necessidade sintética e não de uma necessidade lógico-matemática. Isso significa que na sistematicidade da forma do Sistema as condições de possibilidade para a validade objetiva das categorias estariam dadas, ao menos no âmbito teórico, tanto formalmente quanto materialmente. A condição formal de possibilidade está dada quando os conceitos que estão relacionados num juízo não

¹Trabalho apresentado no III North American Schelling Society Conference: *Schelling in the Anthropocene. Thinking Beyond the Annihilation of Nature*. Bard Graduate Center, 38 West 86th Street, New York City August 21 to 24, 2014.

se contradizem, ou seja, são compatíveis. A condição material de possibilidade está dada quando a matéria daquilo a ser comparado pode ser dada de antemão, pois onde não há nada a ser comparado não há também nenhuma comparação, logo, nenhuma possibilidade.

O conteúdo da obra é, por sua vez, segundo o próprio Schelling (1988c, p. 10, 96), um exame do idealismo de Fichte que resulta numa concepção do devir do Eu. Tal devir constitui a alma do *Sistema*, que é independente de Fichte, na medida em que Schelling concebe um princípio motor interno, posto no Eu, imanente ao próprio processo de produção da autoconsciência para que o Eu alcance a compreensão de si mesmo como objeto. Para tanto, duas atividades estão concentradas no Eu, uma atividade ilimitada e outra limitante. A essência do Eu subsiste na alternância das duas atividades como uma duplicidade originária na identidade (*Id.*, 2000, pp. 55-57), isto é, o conceito de limitação originária permite ao autor descartar a noção de um Não-Eu absoluto e fazer do princípio uma síntese absoluta que é ao mesmo tempo uma contradição fundamental (*Ibid.*, p. 52).

Assim, a exposição do processo de produção da autoconsciência pode progredir de proposição em proposição, possuindo em si mesmo as condições para isso, e a relação de consequência surge apenas no âmbito do devir na medida em que o princípio (Eu) é a condição *sine qua non* da consequência. O Eu se torna finito ao se autolimitar para intuir a si mesmo (*Ibid.*, pp. 55-57). Essa finitude do Eu, contrapondo-se à sua essência originária (atividade produtora infinita), faz com que o Eu se neutralize enquanto atividade infinita apenas para que ele se coloque de novo como atividade infinita. Nisso, o Eu se move sempre adiante no caminho da autoconsciência. A atividade produtora

infinita é dita centrífuga, pois ela insiste no caminho que parte do centro do Eu e vai rumo ao exterior. A atividade limitante é nomeada centrípeta, pois retorna para o interior, para o centro do Eu, ou seja, é o avesso da primeira atividade. Enquanto tal, a atividade centrípeta reflete a atividade centrífuga e, justamente por isso, o Eu pode se tornar inteligível. A história do Eu se realiza na contradição entre essas duas atividades.

As limitações particulares expõem, por sua vez, os diferentes níveis desse devir. Tais níveis correspondem às três épocas contidas na apresentação do sistema teórico da filosofia (*Ibid.*). As diferentes épocas são os termos médios que possibilitam o conhecimento do mecanismo interno do Eu, pelo qual ele é impulsionado sempre adiante no caminho da autoconsciência. Isso significa que a tarefa da filosofia teórica é explicar a idealidade da limitação. Para tanto, o filósofo transcendental deve se contrapor à consciência ordinária de uma maneira bastante singular: explicar completamente o ponto de vista da consciência ordinária, demonstrando como se chega a tal nível de consciência, pois o filósofo transcendental sabe que a condição de possibilidade de haver (para nós) objetos condicionados é a atividade limitante do próprio eu limitado, ou seja, aquilo que nós nomeamos objeto é apenas nossa própria egoidade, limitada a partir de nós mesmos.

A consciência ordinária não pode alcançar essa compreensão, pois se apresenta apenas como uma potência mais elevada do organismo visível de nosso entendimento, isto é, se apresenta como uma potência mais elevada da Natureza enquanto organismo visível de nosso entendimento. Nesse sentido, o “homem comum” exprime uma *consciência natural*. Enquanto tal, a consciência ordinária não se eleva até o prisma da filosofia transcendental,

e, por conseguinte, precisa supor que a delimitação do Eu se efetua através de uma ação fora dele. Assim sendo, com relação à consciência empírica, a filosofia toma a dianteira no caminho da autoconsciência para explicar como a consciência natural é conduzida até o lugar da própria filosofia. Enquanto tal, a filosofia exprime o passado transcendental de onde a própria consciência empírica surge. Do ponto de vista teórico esse caminho transcendental se desdobra nas três épocas supracitadas. Na primeira época, Schelling demonstra a gênese da experiência rumo à intuição produtiva. Na segunda época, demonstra como a intuição produtiva alcança a reflexão. Na terceira época, explica a passagem da filosofia teórica à filosofia prática como uma passagem da reflexão ao ato absoluto da vontade.

A terceira época do *Sistema* é, por assim dizer, o ponto nevrálgico para o esclarecimento da contradição, anteriormente mencionada, explícita no tema de nossa apresentação. Por quê? Ora, no âmbito do sistema teórico, a reflexão se efetiva apenas sob o prisma da objetividade, isto é, a inteligência se reconhece como limitada através do mundo objetivo. O mundo objetivo é a projeção externa da autolimitação do Eu que dela ainda não tem consciência internamente. Logo, é preciso demonstrar a projeção interna da autolimitação do Eu, para que se possa expor *como* o Eu alcança a consciência de si enquanto unidade dialética de um agir simultaneamente objetivo e subjetivo, de modo que se possa refletir sobre aquilo que surge no ato originário de autodeterminação do Eu, apresentado no âmbito teórico.

Segue-se que no âmbito prático a autodeterminação do Eu se manifesta como querer. No querer o Eu intui simultaneamente o determinante e o determinado. Neste segundo ato de autodeterminação o Eu se opõe ao Eu producente (ao Eu real e ideal).

O Eu que se opõe ao Eu produtor não é mais apenas ideal, agora ele é idealizante (*idealisiertend*); e é um Eu produtor com consciência, logo, realizante (*realisiertend*). E como a inteligência não para de produzir com consciência, a partir desse ponto começa um mundo inteiramente novo: o mundo idealizante. Justamente por isso, a inteligência jamais poderá saber de modo imediato que é a partir de si mesma que ela produz, por assim dizer, o “primeiro mundo”, ou seja, o mundo que surge a partir da sua produção inconsciente exatamente como o “segundo mundo”, cuja produção começa com a consciência. Nesse sentido, há no Eu e para o Eu dois modos de agir reciprocamente originários e contrapostos: o da Natureza originariamente infinita (*força de expansão da forma a priori espaço-tempo*) e o da Natureza originariamente finita (*força de retenção da forma a priori espaço-tempo*). Assim, no contexto do *Sistema*, a dialética da imaginação entre o campo teórico e o prático consiste no vaivém entre dois polos da consciência: a produzida pela Natureza, e a que temos dessa mesma Natureza.

No *Sistema do Idealismo Transcendental*, a Natureza é o reflexo objetivo da síntese absoluta que engendra imediatamente o universo. Esta síntese absoluta é o ato imediato da limitação originária da sequência real para a construção do mundo ideal, cuja primeira definição é o sujeito. Mas é um sujeito com necessidade interna de passar ao objeto, de modo que ele enquanto princípio engendra tanto o juízo teleológico quanto o juízo estético que constituem a *equipossibilidade volitiva e cognitiva* da sequência ideal para a construção do mundo ideal.

2. Filosofia da identidade

A partir desse ponto, o problema que se apresenta é demonstrar, pelo lado ideal da filosofia prática, como o indivíduo da consciência empírica pode ser livre e, reciprocamente, sem se fechar à universalidade, pode estabelecer uma relação histórico-universal que exponha a necessidade do espírito como o ato de autoposição do incondicionado que determina o *acordo* entre a diversidade de consciências finitas e a *oposição* entre essa diversidade como inseparáveis. Em outras palavras, é preciso demonstrar o princípio da identidade da consciência produzida pela Natureza e da consciência que temos da Natureza. A filosofia da identidade decorre basicamente dessa necessidade de expor uma identidade pura, que forneça as regras gerais que regem a formação e estruturação da linguagem simbólica e, ao mesmo tempo, demonstrar uma identidade sintética que estabelece as relações entre as várias partes.

O princípio estético da Filosofia da Natureza é um princípio transcendental tal como o princípio *originariamente sintético da apercepção* de Kant, mas, ao contrário da fundamentação deste último, que leva a uma necessidade de caráter fenomênico, a fundamentação do princípio estético da Filosofia da Natureza de Schelling leva a uma necessidade de caráter estritamente racional, de modo que a fonte última deste princípio se apresenta na filosofia da identidade como dialética da imaginação na unidade da razão ou em Deus (Cf. Barth, 1991); por conseguinte, a síntese do esquematismo transcendental (Cf. Schelling, 2000, pp. 55-57; p. 81) se dá igualmente e ao mesmo tempo no sujeito subjetivo e no sujeito objetivo através de um agir simbólico, cujo ápice é a mitologia (Cf. Uchoa, 2001, pp. 25-36).

Sob o prisma empírico, a primeira condição da reflexão é a

abstração; a condição da abstração é o juízo; a condição do juízo é o esquematismo empírico (uma intuição onde a regra é intuída como objeto e o objeto é intuído como regra de intuição), que reúne novamente o conceito e o objeto separados no juízo; o esquematismo empírico, por sua vez, deve ser suprimido pela abstração transcendental, para que o entendimento alcance a intuição de si mesmo e, com isso, consiga dissociar seu agir daquilo que surge para ele nesse mesmo agir; o esquematismo transcendental é explicado como o mediador mais originário entre o sentido interno e externo, pois ele e o tempo são idênticos. Isso ocorre no âmbito da filosofia da identidade (1800-1804), pois, em total concordância com Kant, Schelling nunca pretendeu dar a suas considerações sobre a teleologia da Natureza um caráter de doutrina positiva.

Na filosofia da identidade, a mitologia aparece como símbolo da limitação originária pela qual o mundo real e o mundo ideal são condicionados um pelo outro, na história continuada do espírito. A mitologia exprime o mundo idealizante pelo qual a inteligência não cessa de produzir com consciência sem se dar conta de sua produção inconsciente: o mundo real. Esta produção simultaneamente consciente e inconsciente é justamente o estado de constante expansão e contração no qual se encontra a ideia que exclui todas as ideias: a ideia de beleza como uma faculdade produtora. Essa noção da ideia de beleza, exposta em *Bruno, ou do princípio da filosofia* (1802), fundamenta as duas potências do mundo ideal, a saber, conhecimento e ação, apenas sob o prisma teórico, logo, não pode esclarecer como ocorre a efetivação dessas potências.

3. Filosofia e religião

Portanto, é necessária uma exposição no campo da prática, de modo que ocorra um segundo desdobramento subjetivo do real em si. Em *Filosofia e Religião* (1804), a noção de *Abfall* expõe a potência do processo progressivo do objetivo ao subjetivo capaz de reproduzir não mais apenas a unidade sujeito objeto que a Natureza resguarda enquanto inteligência adormecida; com a noção de *Abfall*, o autor pode expor a potência que deve apresentar o finito tal qual existe realmente no mundo da limitação e da temporalidade, mas de uma forma de certo modo infinita. Isso nos permite falar da possibilidade, ou não, da aniquilação da natureza pela humanidade, pois implica uma dialética da imaginação entre o imaginário coletivo e individual. Veremos a seguir como isso ocorre.

Em linhas gerais, o problema central que o texto *Filosofia e religião* busca solucionar é o seguinte: para viabilizar a individualidade universal, que exprime o vetor em que o geral é intuído pelo particular, Schelling pretende obter o conceito universal da unidade sujeito-objeto como conteúdo universal de todo ser, sem se pronunciar sobre a sua existência, porque o *ser* que é *posto* é um *condicionado*, é um *não absoluto*. O fato de não sabermos como saímos do Absoluto (Schelling, 1978b, p. 294) e retornamos a ele não quer dizer que o *Absoluto da razão* seja diferente do *Absoluto enquanto Deus*, pois esses conceitos não são de gêneros; antes, o *Absoluto da razão* e o “*Absoluto Deus*” são propriamente a origem dos conceitos e, justamente por isso, são necessariamente idênticos. A exposição em que o particular intui o geral, no âmbito da relação do ideal e do divino, situa-se na seção “A origem das Coisas Finitas pelo Absoluto e a Relação delas com Ele” (*Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absolu-*

ten und ihr Verhältniss zu ihm). Para tanto, a equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito-objeto é tomada como força absoluta de figuração de um imaginário simultaneamente coletivo e individual.

De um modo resumido, a exposição dessa dialética do processo progressivo do objetivo ao subjetivo apresenta-se assim:

1) na queda, a ideia se duplica, se diferencia; justamente por isso, no produzir, a unidade se torna necessariamente tríplice para a ideia; ela só pode produzir uma imagem do seu *an sich* enquanto subordina as duas unidades à substância, como atributos; o ser em si mesmo (*in sich*), apartado da unidade ideal, implica imediatamente o ser em que a realidade se diferencia da possibilidade (negação do verdadeiro ser);

2) a forma universal dessa diferença é o tempo, pois são temporais todas as coisas que não têm em si mesmas (*in sich*) a completa possibilidade de seus seres; logo, o tempo é o princípio e a forma necessária de toda realidade não essencial. Enquanto produtor, o esquematismo do tempo, que busca integrar a forma da autonomia mediante a forma do real, faz do tempo um atributo, uma forma da substância (do real produzido) em que o tempo se exprime na primeira dimensão. A linha é o tempo extinto no real produzido; o real produzido é o espaço;

3) o espaço acolhe o tempo na primeira dimensão; a dimensão dominante do espaço é a imagem da unidade ideal que se encontra como passado no tempo; para a alma, o passado é, como o espaço, uma imagem finalizada onde ela intui as diferenças como readmitidas na identidade;

4) a alma intui a unidade real como real no futuro, pois no futuro ela conhece as coisas na autonomia delas. Na medida em que o presente no tempo e a quieta profundidade do espaço

são para alma uma mesma imagem do nada absoluto das coisas finitas, ambas têm em comum a indiferença ou a terceira unidade;

5) uma vez que o verdadeiro universo possui todo o tempo em si (*in sich*) como possibilidade, a alma se esforça para submetê-lo à terceira unidade e reuni-lo à unidade real, mas como não pode voltar à unidade absoluta², produz apenas a síntese ou a triplicidade em que o real e o ideal não se encontram mais como uma mesma unidade que não resulta de uma soma, e sim como dualidade indissolúvel. Justamente por isso, o produto é uma essência intermediária que participa da natureza da unidade e da dualidade. Ao se encruzarem no produto, a unidade e a dualidade se ofuscam uma à outra, e produzem um simulacro (*Scheinbild*) ou ídolo (*Idol*) da verdadeira realidade, cuja evidência é impenetrável.

Com tal dialética, chega-se à integralidade da fundamentação do mundo ideal, de modo que o ideal da razão é concebido como *organismo vivo* que compreende todas as possibilidades e, portanto, como *totalidade efetiva* do conjunto, isto é, que não pode ser apenas o conjunto que compreende todas as possibilidades. O efetivo nessa totalidade é a ideia originária, pois, como já mencionado, a ideia originária (alma), enquanto negação do ideal da razão, está predestinada a produzir o real como ideia daquilo que nela era o ideal e, por conseguinte, a determinação que vai rumo ao ideal da razão se realiza no cerne da própria ideia. A determinação no cerne da ideia exprime todas as nuances do imaginário individual que intui o coletivo, isto é, o ideal

² A alma não pode voltar à unidade absoluta porque na queda a ideia se duplica, se diferencia e, no seu produzir, a unidade se torna necessariamente tríplice.

da razão. Isso significa que com a noção de *Abfall* Schelling alcança a exposição em que o particular intui o geral de modo universal, ou seja, sem sair do âmbito da essência, ele alcança a exposição do princípio transcendental e a causa imanente da *equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto* como conteúdo de todo ser.

O princípio transcendental e a causa imanente dessa equipossibilidade é a alma em si (*an sich*), resguardada na consciência individual finita, chamando para si o deslocamento da egoidade pelo qual a limitação espaço-temporal passa a constituir reciprocamente a realidade de uma limitação *para* a egoidade *no* Absoluto. Pode-se afirmar que a realidade de uma limitação *para* a egoidade *fora* do Absoluto é a finitude em si mesma (*an sich selbst*), isto é, o nada. A finitude só tem um em si (*in sich*), e este será independente face ao Absoluto *se* e somente *se* for idêntico ao Absoluto. Nesse sentido, a doutrina da queda expõe a identidade positiva como a luta, por assim dizer, do Absoluto contra Mim no outro do Eu. A exposição dessa luta é a própria dialética da imaginação, e o seu palco é o ideal da razão. No ideal da razão “atuam” o em si *an sich* da ideia originária, idêntico a ele, e o seu em si *in sich* independente face a ele. O *an sich* corresponde ao imaginário coletivo, o *in sich* ao individual. O em si (*an sich*) imediato da história é o ideal da razão e o em si (*an sich*) imediato da Natureza é a alma. O ideal da razão é o *an sich* da Natureza através da mediação da alma.

Em suma, no agir real, a necessidade aparece independente da alma, e o acordo ou desacordo com a liberdade no agir real não pode ser compreendido a partir da própria alma, pois aparece sempre como uma manifestação ou resposta imediata do mundo, por assim dizer, invisível. Na medida em que o ideal da

razão é compreendido como organismo vivo, ele é a harmonia absoluta da necessidade e da liberdade. Essa harmonia absoluta só pode se evidenciar na história como um todo, não pode se apresentar no indivíduo. Somente a história na sua totalidade é revelação divina; uma revelação que só ocorre de modo sucessivo. A história simboliza os destinos que nela ecoam inteiramente e claramente se espelham:

A história é uma epopeia composta no espírito de Deus; as suas duas partes principais são: a primeira descreve a saída da humanidade do seu centro até o seu máximo distanciamento, e a segunda descreve o retorno. A primeira é, por assim dizer, uma *Íliada*, a segunda, uma *Odisseia* da história. Na primeira, a direção era centrífuga, na segunda, centrípeta. Desse modo, exprime-se na história a grande intenção do mundo fenomênico como um todo. As ideias, os espíritos, precisam necessariamente cair do centro deles e, com isso, na Natureza, na esfera universal da queda, introduzir-se na particularidade para que lhes seja possível retornar, enquanto indivíduos, na indiferença e, reconciliados, estar nela, sem perturbá-la (Schelling, 1988a, p. 57).

4. A epopeia de nosso tempo e seu *an sich* idêntico ao absoluto

De acordo com Schelling, (*Id.*, 1988b, p. 81) o caminho que conduz do *infinito ideal/real* ao *ideal/finito* (reconhecimento) e ao *real/finito* (ação e ser) está fora da historicidade pois o

indivíduo, enquanto um Absoluto³, deve carregar em si a possibilidade de reintegrar o finito no infinito. Isso significa que o fundamento da reconstituição do infinito no finito é justamente a dupla natureza do finito: um *em si* (*an sich*) idêntico ao Absoluto e um *em si* (*in sich*) que veio a ser um Eu independente face ao Absoluto.

Pode-se dizer que, do ponto de vista de sua possibilidade, a restituição do infinito no finito existe continuamente, mas é uma realidade que não está disponível, pois a dupla natureza do Eu a esconde, na medida em que o Eu independente face ao Absoluto esconde o Eu representante da universalidade do Absoluto/infinito no finito. Por conseguinte, a realidade histórica da filosofia tem também uma dupla natureza.

Schelling não considera que os princípios na filosofia tenham sido apresentados de maneira incompleta ou que a filosofia tenha necessidade de ser fundada por algo extrínseco à subjetividade. Contudo, apresentando a distinção entre finito e infinito em diferentes graus de potência da reflexão, sua propedêutica da filosofia implica uma necessidade de caráter subjetivo, e é um esboço das diversas concessões que a filosofia precisou superar para alcançar a perspectiva absoluta, ou um idealismo que *inteiramente no infinito* é idealismo da verdadeira absoluta identidade.

³Ver *Filosofia e religião*, onde: 1) o caminho está fora da historicidade, pois não havendo passagem do infinito ao finito, o conhecimento positivo da identidade absoluta só se efetiva de modo imediato, ou ainda: o Absoluto ou Deus é a essência absolutamente simples que não sai, por assim dizer, de sua eternidade; 2) o indivíduo também é um Absoluto em razão do caráter próprio do absoluto que, enquanto forma de determinação do real mediante o ideal, é um segundo originário, traz consigo a perfeição do esquematismo do tempo e, por conseguinte, é o termo médio pelo qual o Absoluto se objetiva no real como uma *contra imagem* independente: a eoidade.

Isso significa que a filosofia pode alcançar um idealismo da absoluta identidade, e assim possui dois campos: aquele do *não-Absoluto* e aquele do *Absoluto*. A esfera do *não-Absoluto* é a da *finitude*, do condicionado em geral. A esfera do *Absoluto*, por sua vez, é a do *infinito*. Assim, todo tipo de conhecimento filosófico reportado ao finito é denominado *empirismo*, mesmo quando é o caso em que se supõe um *a priori* com relação ao finito, pois ainda que preceda o conhecimento *a posteriori*, o conhecimento *a priori* exprime apenas a possibilidade da experiência.

O empirismo compreende dois âmbitos: aquele do empirismo *stricto sensu* e aquele do empirismo *lato sensu*. O primeiro é apenas a possibilidade da reflexão no campo empírico e não constitui a reflexão sobre o real da experiência. Já o segundo é um saber que chega à reflexão sobre a possibilidade da experiência. O objeto do texto da *Propedêutica* é este último tipo de empirismo porque, para o autor, o empirismo *lato sensu* exprime o *processo progressivo do objetivo ao subjetivo* da filosofia que pelo seu lado subjetivo tem por objeto a absoluta harmonia do intelecto consigo mesmo e pelo seu lado objetivo tem por objeto a recondução de todo o real a uma identidade comum.

Para que a possibilidade de reflexão, no campo do empírico, eleve-se até o grau de reflexão sobre a possibilidade da experiência, é preciso que a reflexão ponha, a cada grau em que se detém, um princípio comum do qual tenta deduzir todo o real. Cada grau determinado da reflexão tem um princípio determinado que representa, nesse nível, a verdadeira identidade. Pela simples reflexão chega-se, enfim, a um ponto onde a extrema identidade possível é alcançada. O autor afirma que na sua época Kant e Fichte são os pensadores que mais contribuí-

ram para pôr a reflexão no seu nível mais elevado, alcançando o princípio último da possibilidade da experiência. Considerando como exceção apenas o sistema de Platão, Schelling afirma que todas as transformações ocorridas e a inteira sucessão dos sistemas filosóficos não foram outra coisa que diferentes graus de acréscimo do potencial da reflexão.

Bem, podemos perceber que a resposta que buscamos não pode ser obtida pela reflexão sobre a possibilidade da experiência. Noutras palavras: saber *como* e *o que* fazer para exprimir um ideal (cujo *an sich* seja idêntico ao do Absoluto) que ecoe como a epopeia de nosso tempo implica um agir que participa do princípio interno da Natureza, um princípio de individuação que lhe é posto no próprio Absoluto, de modo que as coisas se separem na relação entre si e não na relação com o Absoluto, pois

Tudo aquilo que depende da forma do universo só está compreendido nela de um modo intemporal. Na medida em que esta forma é diferença quantitativa, isto é, o finito no particular, e indiferença, ou seja, o infinito no todo; toda a série do finito, mas não enquanto finito, é igualmente eterno, totalmente presente no Absoluto. Esta ordem eterna das coisas, no interior da qual um põe o outro e só é possível pelo outro, não surgiu, ou se ela surgiu, ela ressurgiu com cada consciência. A identidade absoluta é, por assim dizer, o momento universal de resolução de todas as coisas; nela nada é diferenciado, ainda que tudo nela esteja contido. O conhecer finito, a consciência de si, turva esta transparência suprema, (...) o mundo real, material é um sedimento ou um precipitado da identidade absoluta,

o mundo ideal, ao contrário, uma sublimação. No Absoluto estes dois mundos não são cindidos, mas são um só e, inversamente, o Absoluto é aquilo em que eles são um (Schelling, 1856/1861, p. 167).

Considerações finais

Para Schelling, alienarmo-nos da Natureza faz parte do processo progressivo do objetivo ao subjetivo. O problema surge quando essa alienação leva-nos a tomar o finito pelo infinito, i.e. a desconsiderarmos que o mundo sensível é um simples acidente com relação ao Absoluto e à ideia *an sich selbst*. O fundamento da finitude se encontra exclusivamente na autonomia da ideia. Por isso Schelling (1988a, p. 42) ressalta que foi Fichte, dentre os filósofos modernos, quem explicou claramente essa relação quando disse que o princípio da consciência finita não é um fato (*Thatsache*), mas um ato (*Thathandlung*).

O *ser para si mesmo* através da finitude se exprime na sua mais alta potência como egoidade. A razão e a egoidade, tomadas em sua dimensão verdadeiramente absoluta, são uma única e mesma coisa, pois a egoidade é o ápice do *ser para si mesmo* da contraimagem do mundo originário que se reproduz no mundo decaído. Sua readmissão no mundo ideal ocorre quando atinge seu ponto máximo de distanciamento do mundo originário. Neste sentido, o grande escopo do universo e sua história seria a sua completa dissolução no absoluto, ou seja, no ideal da razão, enquanto representação necessária que legitima a necessidade sintética daquilo que, em mim, é incondicionado, a saber, a ideia:

As almas descem do mundo intelectual naquele sensí-

vel, onde se encontram presas num corpo como num cárcere, para espiar a autonomia delas e uma culpa cometida anteriormente (em sentido ideal, não cronológico) a esta vida; e seguramente as almas carregam consigo a lembrança da harmonia do verdadeiro universo, mas, na sonoridade sensível do mundo que a circunda, o percebem apenas através da dissonância e tons contrastantes; assim, as almas são capazes de conhecer a verdade, não naquilo que é ou parece ser, somente naquilo que para elas era e ao qual precisam se esforçar para retornar: a vida inteligível (*dem intelligiblen Leben*) (*Ibid.*, p. 47).

O esforço para retornar a essa vida inteligível se apresenta necessariamente numa dialética de um imaginário originário (real), transcendental e ideal que ao mesmo tempo é coletivo e individual.

Referências bibliográficas

- BARTH, B. Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft. Munique: Alber, 1991.
- OCHOA, H. R. “Mito y filosofía en Schelling”. HYPNO?, n. 7, 2001.
- SCHELLING. F. W. J. *Bruno, ou do princípio da filosofia*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural/Os Pensadores, 1978a.
- _____. Cartas sobre dogmatismo e criticismo (1795). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural/Os Pensadores, 1978b.

- ____. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Sämtliche Werke, SCHELLING, K. F. A (ed.). Stuttgart, 1856/1861.
- ____. *Philosophie und Religion* (1804). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988a.
- ____. *Propädeutik der Philosophie* (1804). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988b.
- ____. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000.
- ____. *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988c.

Filosofia como atividade não doutrinal em Nietzsche e Wittgenstein¹

ROBERTO A. P. BARROS – *Universidade Federal do Pará*

Nietzsche: linguagem e crítica da filosofia

1. Primeiras considerações sobre a linguagem: cursos sobre eloquência e retórica.

A formulação de uma interpretação da linguagem na filosofia de Nietzsche ocorre paralelamente ao período de elaboração de *O nascimento da tragédia*. Muito embora haja registros de reflexões anteriores (Crawford, 1988, p. 14), ela se intensifica a partir de 1869, nos cursos que o então jovem professor de Filologia clássica na universidade da Basileia ministraria pelos dez anos seguintes. Deseja-se aqui abordar a importância desta reflexão e indicar aspectos que podem ser relacionados a ela, com

¹Este artigo foi escrito com o apoio da CAPES e do DAAD, por meio do programa de Intercâmbio científico Brasil-Alemanha de curta duração, do qual participei, nos três primeiros meses de 2014, na Universidade técnica de Dresden (TU-Dresden) e junto ao Professor Dr. Thomas Rentsch.

vistas a sua interpretação possível, de forma central no que diz respeito ao afastamento de Nietzsche da metafísica e à concepção de filosofia como atividade desvinculada a um princípio fixo de verdade.

A atividade docente de Nietzsche como professor de filologia clássica da universidade da Basileia implicava em cursos referentes tanto à literatura, como à filosofia grega e romana. No período de 1869 a 1879 Nietzsche ministrou numerosos cursos nessas duas áreas, pois em Basileia lhe cabiam ambas as cadeiras. Textos referentes a estes cursos podem ser encontrados no volume II/1-4 da edição crítica KGB das obras completas de Nietzsche². No que diz respeito à questão da linguagem, os cursos centrais aqui mencionados – cuja datação exata ainda hoje constitui um ponto de especulação (Bornmann, 1997, p. 494) – são: *Os líricos gregos* (1969) (KGW II/2, pp. 105-182) e *Sobre a gramática latina* (KGW II/2, pp. 183-310), ambos no semestre de inverno 1869/70, *História da eloquência grega* (provavelmente proferido no semestre de inverno entre 1872/73) (KGW II/4, pp. 367-411), *Apresentação da retórica antiga* (possivelmente semestre de verão de 1874) (KGW II/4, pp. 415-502), *Esboço da história da retórica* (KGW II/4, pp. 505-520). A esses textos deve ser acrescida a tradução do livro I da *Retórica* de Aristóteles, tema de curso proferido por Nietzsche possivelmente pela primeira vez no semestre de inverno de 1874 (KGW II/4, p.

²As citações de obras publicadas por Nietzsche mencionadas aqui seguem o padrão já estabelecido no Brasil, com a abreviatura do original em alemão, seguido da abreviatura do original em português, no caso das referências feitas neste texto: *Humano demasiado Humano* (MA/HH), *Aurora* (M/A), *A Gaia Ciência* (FW/GC), *Além do bem e mal* (JGB/BM), *Para a Genealogia da moral* (GM/GM), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), Fragmento póstumo (FP).

523).

Independentemente da importância da correta datação destes textos, é preciso dar atenção a sua importância teórica em conjunto para a construção de uma interpretação da linguagem em Nietzsche. Nesse sentido, é necessário mencionar determinadas peculiaridades deste material, produzido com pretensões professorais e constituído por apropriações muitas vezes quase que literais de referências científicas da época. Não se trata de um caso isolado, na época de Nietzsche não consistia uma prática esporádica a utilização de fontes justificadoras das posições defendidas nos cursos. No caso desses textos, há várias referências a serem feitas. As mais importantes são certamente a Herder e seu *Ensaio sobre a origem da linguagem* e a Gustav Gerber, autor do livro *Linguagem como arte*; de forma mais indireta, os trabalhos de Wilhelm Von Humboldt. Com efeito, essas influências se deixam claramente evidenciar na parte introdutória do curso sobre a gramática latina, intitulada *Da origem da linguagem*. Nietzsche começa a preleção com uma advertência, de que deseje já de início indicar como a linguagem *não deve* ser pensada. A isso se segue a afirmação de que a linguagem não é uma construção consciente, de um indivíduo ou de uma coletividade, pois o próprio pensar consciente apenas é possível por meio da linguagem (KGW § 1, p. 185). Em seguida, indicando a inclinação para uma leitura orgânica da linguagem, Nietzsche afirma: “O conhecimento filosófico mais profundo já se encontra preparado na linguagem” (Bertino, 2011, p. 9).

Nos cursos ministrados no início da década de 70, a temática central se altera. A consideração da linguagem volta-se para a acentuação da vinculação entre uso linguístico e a dinâmica político-social (Lopes, 2006, p. 42). Esta perspectiva é central

na consideração de Nietzsche sobre a retórica, e perpassa todos os textos até o curso sobre a retórica de Aristóteles. Nos apontamentos para o curso sobre a *história da eloquência grega*, Nietzsche menciona a retórica como uma criação laboral grega (KGW II/4, p. 368), a partir da valoração excessiva da fala no seu período democrático. Nessas sociedades, prioritariamente nas colônias, a fala significava o mais alto poder e meio de comunicação *inter pares* (*Ibid.*, p. 369). Daí surge, para Nietzsche, a sofística, inicialmente com Protágoras, em 455 a. C., e que tem por finalidade, mediante o uso dialético da linguagem, a alteração da forma de consideração das coisas e a superação de todas as outras ciências. Com ela se altera também a forma grega de expressão. Esta deixa de ser literária e retorna à oralidade, e então constitui uma forma nova de expressão linguística (*Ibid.*, p. 385). Segundo Nietzsche, a eloquência e o estilo artístico da fala tiveram seus ápices com o elitista Demóstenes, em Atenas, e o seu ocaso com Dinarchus de Corinto (*Ibid.*, p. 397), devido a sua redução à reprodução e à imitação. Independentemente disso, a influência da eloquência se estendeu até os romanos, e com estes Atenas se tornou para a retórica “apenas um local do seco adestramento profissional” (*Ibid.*, p. 411).

A interpretação da retórica como associada a práticas institucionais gregas é reconfirmada no curso de 1874, intitulado *Apresentação da retórica antiga*, onde Nietzsche, novamente tomando a sociedade democrática grega como local de nascimento dessa disciplina, a associa – seguindo a interpretação aristotélica – à prática jurídica, e declara que sua finalidade seria a de convencer (*Überreden*), e não de ensinar (*belehren*) (KGW II/4, p. 415). A retórica é “essencialmente uma arte republicana” (*Ibid.*), ela se torna a mais elevada atividade do homem político

cultivado e é analisada por Nietzsche a partir de três figuras fundamentais, Górgias, Isócrates e Aristóteles.

O texto se inicia com a menção à tradicional oposição entre filosofia, retórica e, por conseguinte, sofística. Segundo Nietzsche, estabelece-se com Platão a oposição entre estas formas de comunicação. Com o filósofo grego é primeiramente colocado e consolidado o princípio da má finalidade da retórica, devido a sua carência filosófica (*Ibid.*, § 1, p. 419). Mas, segundo Nietzsche, Platão não desejava destruí-la, apenas colocá-la a serviço da filosofia. As primeiras dificuldades entre ambas surgem disso, pois Platão busca condicionar a retórica à boa finalidade proposta pela filosofia. Essa tensão pode ser compreendida, segundo ele, nas duas obras mais antigas sobre a retórica. No escrito “*Rhetorica ad Alexandrum*”, cuja questão da autoria não é problematizada por Nietzsche, no qual a retórica, dissociada de Aristóteles, é concebida tendo em vista o uso prático e não filosófico, expressando desse modo nos ensinamentos de Isócrates e por isso não apresentando nem mesmo uma definição de retórica (KGW II/4, § 1, p. 419). A outra obra, a *Retórica* de Aristóteles, puramente filosófica e que exerce decisiva influência em todo conceito posterior de retórica. Segundo Nietzsche, com Aristóteles se estabelece a perspectiva da retórica como atividade, que poderia ser elevada a uma técnica (*Ibid.*). Ele a divide em acidental e essencial, em uma interpretação segundo a qual, a apresentação (*Vortrag*) se torna a parte acidental, pois a sua visão dela é livresca e não oral e, por isso, Aristóteles não percebe a impossibilidade de um uso não retórico da linguagem (KGW II/4, § 3, p. 425).

É primordialmente uma forma de apresentação de uma excitação nervosa (*Nervenreiz*) e nunca está relacionada à coisa

mesma (*Ibid.*). A ideia de uma língua pura decorre do desenvolvimento do sentido linguístico de um povo, em grandes sociedades, e se refere fundamentalmente a algo não excepcional. “O puro é o não excepcional” (KGW II/4, § 4, p. 428). Ela surge apenas em línguas bem acabadas.

Na retórica há também a perspectiva de uma imitação da natureza, mas esta é pensada apenas no sentido de convencer o ouvinte da verdade das coisas representadas (*Ibid.*, § 5, p. 434). Outros aspectos seus são o caráter agonístico, ao qual está associado o estético, pois “o combatente não se distingue apenas pela força, mas também pelas armas brilhantes” (*Ibid.*). Nietzsche indica nestes cursos que a ideia de uma pureza (*Reinheit*) da fala é uma concepção posterior, estranha ao uso linguístico efetivo, e que estaria associado à filosofia. Nos sofistas, essa concepção inexistente. Górgias desejava associar sua oratória ao estímulo (*Reiz*) dos poetas, ainda que em oposição ao uso habitual da retórica na escola isocrática.

2. A perspectiva fisio-psicológica

Em clara consonância com o espírito do neokantismo alemão, com o qual Nietzsche entra em contato direto por intermédio de Friedrich Albert Lange, precursor do neokantismo (Crawford, 1988, p. 68), e de Gustav Gerber, a tendência de sua interpretação da linguagem tende cada vez mais para argumentos relacionados a dados tomados das ciências naturais. Nietzsche demonstra ter assimilado a tendência de interpretação dos dados da sensibilidade que norteou significativamente a especulação psicológica na Alemanha na segunda metade do século XIX (Lambert, 2000, p. 23). No seu ensaio *Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*, de 1873, publicado postuma-

mente e decisivamente influenciado pela leitura de Schopenhauer e de Gerber, o tema do estímulo nervoso (*Reiz*) apresenta-se de forma central. A origem das palavras deve ser remetida a esse princípio, à relação entre sensibilidade e coisa, e, em seguida, à transposição desse estímulo num som, por meio de metáforas. A linguagem é produto do orgânico e não instrumento de uma racionalidade que a molda. A interpretação de Nietzsche indica uma dependência do intelecto com respeito à linguagem, no que se refere à forma de como este organiza e interpreta o mundo. Em última análise, as categorias lógicas podem ser entendidas como categorias linguísticas, as quais seriam, por sua vez, remetidas a fatores condicionantes de ordem biológica.

Nessa interpretação, a Linguagem é um instrumento do organismo, e a finalidade última deste é a expansão. É um instrumento metafórico dessa tendência, e jamais se constituiu como um pressuposto do conhecimento verdadeiro (Lopes, 2006, p. 74). Interpretar o existente através de princípios que são, em última análise, inerentes apenas ao uso linguístico, significa se deixar seduzir pela filosófica mitologia da linguagem (MA II/HH II, “O andarilho e sua sombra” § 11), que pressupõe a crença no sujeito (M/A § 116) e nos objetos estáveis, na matéria, em linhas, pontos e substancialidades, princípios que em última análise podem ser remetidos a pressupostos linguísticos. A teoria pulsional e a interpretação da linguagem caminham então juntas (M/A § 119), e buscam oferecer uma interpretação da linguagem no contexto da teoria da vontade de poder (GM/GM I § 2), e, por meio disso, tornar desnecessária a questão do fundamento.

3. Moral e genealogia

Os escritos da segunda metade da década de oitenta dão continuidade a uma via interpretativa da moral, que Nietzsche iniciara com *Humano, demasiado humano* (MM I/HH I) e *Aurora* (M/A), a saber, a análise crítica dos valores morais basilares da cultura ocidental (GM/GM, prefácio, § 2). Em *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral* Nietzsche não se contenta com a elucidação do papel exercido pelos pressupostos valorativos das tábuas de valores da cultura, deseja analisar a moral em um sentido extra-moral (Lampert, 2001, p. 147). Ele ambiciona elucidar seu processo de proveniência, sua gênese, mas não fazendo uso de pressupostos teóricos ou transmundanos (GM/GM, prefácio § 3), mas de dados efetivos, ainda presentes no horizonte valorativo do Ocidente. A abordagem destes aspectos deve distanciar-se das formas tradicionais de consideração, pois com ela se deseja problematizar o próprio valor da moral (*Ibid.*, prefácio, § 5) e não discuti-la como algo determinável. Esta questão se revela propriamente como um problema moral, de atribuição, de perspectiva de valor, concernente à própria moral. A nova tarefa não é tentar refundamentar a moral de modo mais rigoroso (Witzler, 2001, p. 137), mas mostrar que este é apenas um problema aparente (*Scheinproblem*), que decorre da moralização da linguagem (M/A § 47).

Nessa perspectiva, aspectos linguísticos desempenham uma função significativa. A compreensão da efetiva significação e amplitude do uso da linguagem desvela a força atuante do dogmatismo da tradição filosófica, que com ela transforma as mais rudimentares intuições e crenças populares – como a estabilidade do eu e do sujeito – em problemas filosóficos (JGB/BM, prefácio, KSA 5, p. 12). Os filósofos acreditam nessas estabili-

dades porque se deixaram enredar nas teias da linguagem (FP: KSA 7, verão de 1872, 19 [135], 463). A passagem inicial do breve prefácio de *Para além de bem e mal* indica a manutenção do ponto de vista já evidenciado nos escritos anteriores, que pressupõe a linguagem como forma de expressão e não como veículo de transmissão de alguma verdade ou conhecimento independente (Pinheiro, 2011, p. 249). Outro ponto significativo revela a indicação da sua força de sedução (*Verführung*), que pressupõe a adequação de pressupostos filosóficos a aspectos estruturais do uso linguístico (JGB/BM § 34). Todavia, para Nietzsche, a filosofia, o pensamento racional e a linguagem estão definitivamente vinculados à atividade instintiva. Por meio da teoria pulsional, a própria filosofia pode ser entendida em última análise como o autoconhecimento de seu autor (*Urheber*) e nunca como uma atividade independente, voltada à verdade e ao conhecimento. Vinculada ao instinto, a filosofia é busca por domínio (*Herrschaftlich*) (JGB/BM § 6) e, desse modo, é impulso tirânico, forma espiritual da vontade de poder, mas que moralizada, voltou-se à “criação do mundo” como causa prima (JGB/BM § 9). Por esse motivo, sempre que se tentou pensar cientificamente a moral, os filósofos cogitaram sua fundamentação (*Begründung*) e não a coleta de material, as versões conceituais, a organização de um monstruoso reino de percepções e diferenças de valor, a partir dos quais a vida cresce procria e morre. Estes seriam os pressupostos corretos para se pensar cientificamente a moral e então tornar “visíveis as configurações mais recorrentes e frequentes destas cristalizações da vida”, enquanto preparação para um “ensinamento tipológico da moral” (*Typelehre der Moral*) (BM § 186). Por este motivo, os filósofos ficaram sempre restritos a uma “forma erudita de boa fé na moral dominante”

(*Ibid.*).

A interpretação genealógica da moral pressupõe o operador teórico da vontade de poder (Lampert, 2001, p. 149). Ele é pensado como antípoda de toda reflexão acerca da moral efetuada pelo platonismo e pelo cristianismo, como oposição a toda consideração da moral que a pressupõe como valor absoluto. O pressuposto da vontade de poder reinterpreta a moral como arbitrariedade contra os impulsos, como “oposição a todo *laisser aller*, um pouco de tirania contra a “natureza”, também contra a “razão” (JGB/BM § 188). “Razão” e “natureza” humanas se aproximam enquanto produtos dos impulsos. Não é preciso recair no equívoco metafísico de tentar defini-las, ambas são pensadas a partir da própria forma de manifestação da vontade no mundo. A tirania da moral repousa na delimitação de uma forma aceitável de impulso, cuja justificação decorre do poder que estabelece a forma de manifestação pulsional de seu interesse.

Genealogia da moral significa a compreensão fisio-psicológica do processo de proveniência das formas morais de valoração, que foram assimiladas e tornadas canônicas na cultura ocidental. Ela é um desdobramento da transvaloração de todos os valores pretendida por Nietzsche, cujo primeiro estágio é precisamente a superação (*Überwindung*) (JGB/BM § 32), o tornar evidente a falsidade e fragilidade de toda essencialização, de toda absolutização moral, da moral tornada princípio em si mesma. No domínio linguístico, significa compreender tanto a proveniência metafórica, como a proveniência arbitrária e moral das palavras e designações (GM/GM I, § 4). O estudo etimológico se contrapõe a toda interpretação metafísica da atribuição de nomes e de seu significado, portanto a toda perspectiva do valor inerente de coisas e palavras. Estas duas perspectivas podem, então, ser

entendidas como advindas da moralização da verdadeira função e finalidade do uso linguístico, a exteriorização pulsional com pretensões de domínio. A análise fisio-psicológica lhe revela o caráter fetichista, do qual decorre tanto a crença na identidade das coisas e do sujeito, como as categorias filosóficas, que então, relacionadas a uma racionalidade tornada divina, aspiram pela eternidade. Desse modo, mesmo Deus deve ser entendido como produto da linguagem, e o primeiro pressuposto para que possa pensar além da moralização do desejo de eternidade é a superação da essencialidade das categorias gramaticais (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5).

A questão linguística e filosofia não doutrinal em Wittgenstein

1. Recepção da filosofia de Nietzsche por Wittgenstein

Partindo-se dos resultados da pesquisa de Marco Brusotti acerca da recepção de Nietzsche por Wittgenstein, é possível mencionar pelo menos dois momentos da mesma. Uma primeira leitura, em 1914, possivelmente de *O anticristo*, mas também de *A genealogia da moral* e *Para além de bem e mal*, marcada pelo interesse pela transvaloração dos valores e pela crítica do cristianismo (Brusotti, 2009, pp. 341-342). Um segundo momento, no início dos anos 30, é marcado pela leitura do livro de Oswald Spengler *O declínio do ocidente* (1918) e pela ideia do fim do pensamento filosófico ocidental (*Ibid.*, p. 343). Ainda segundo Brusotti, a leitura de Nietzsche por Wittgenstein nos anos 30 é bastante marcada por esse livro, o que ele relaciona com a ideia de um “novo período da cultura”, que, todavia, deve ser distinguido pela inversão de alguns valores e não da totalidade

destes (*Ibid.*, p. 345).

Esse aspecto se deixa refletir na sua acepção da filosofia. Na crítica e na solução proposta para ela e, novamente segundo Brusotti, por intermédio de Spengler, Wittgenstein, mesmo tendo Kant e Einstein como referenciais, permanece ligado à transvaloração dos valores (Brusotti, 2009, p. 347). Temas centrais, presentes nos *Notebooks*, indicam importante ocupação de Wittgenstein com temáticas próximas à filosofia de Nietzsche, tais como as das noções de sujeito, de vontade e de valor, marcada por clara significação ética (Lewy, 2007, pp. 41-43). Partindo-se destes pressupostos, é possível associar a crítica da filosofia feita por Nietzsche com a exercida por Wittgenstein, sob o ponto de vista da linha de continuidade existente entre elas e reconhecida pelo filósofo austríaco³.

2. A questão do sentido

Um primeiro aspecto a ser observado com respeito à filosofia do primeiro Wittgenstein é o seu inerente aspecto ético (Diamond, 2000, p. 152). Todavia, o que Wittgenstein compreende como um posicionamento ético relacionado à filosofia envolve uma teoria do uso linguístico, mais especificamente a reflexão acerca do sentido e do não sentido das proposições significativas (Lewy, 2007, p. 9). São as reflexões acerca da questão do sentido que elucidam a dimensão ética de seu pensamento, pois buscam mostrar de quais modos essa temática pode ser pensada e o modo de referência a ela. Assim, é possível indicar aqui dois aspectos que são centrais para a argumentação: 1. *O Tractatus*

³Tal aproximação já é feita por Arthur C. Danto, no seu *Nietzsche as Philosopher*, de 1951, todavia relacionando Nietzsche com a filosofia do “segundo” Wittgenstein.

Logico-Philosophicus, segundo uma reflexão acerca dos pressupostos lógicos do uso linguístico, indica tanto os limites deste uso na filosofia, mas também na ciência (Spica, 2009, p. 15). 2. A indicação da correta, mas irrealizável, tarefa da filosofia, de fazer uso apenas de proposições verdadeiras – e assim se aproximar das ciências naturais – revela também o limite destas, que não podem ultrapassar o uso de proposições referenciais.

Como é sabido, para o primeiro Wittgenstein, através da figuração é que nós produzimos modelos da realidade (TLP § 2.12). Na figuração, os elementos substituem os objetos (TLP § 2.131) e dessa relação decorre seu caráter, falso ou verdadeiro (TLP § 2.222). A figuração é lógica e “contém a possibilidade de situação que ela pensa” (TLP § 3.02). A proposição é a expressão sensível e perceptível do pensamento (TLP § 3.1) e emissário último de sentido da linguagem, capaz de expressar com sentido o pensamento. Ela, todavia, não contém o projetado (TLP § 3.12), pois nela está contida a forma de seu sentido, mas não o conteúdo (TLP § 3.13).

Esses pressupostos são formulados e mobilizados por Wittgenstein a partir de sua interpretação do uso proposicional das ciências naturais (TLP § 4.111) e têm por finalidade esclarecer que uma proposição cujo sentido se refere apenas às suas possibilidades lógicas, ao seu espaço lógico de formulação, não é necessariamente uma proposição sem sentido, pois a lógica independe do mundo, mas não deixa de se relacionar com ele. Por isso, apenas as possibilidades de concatenação lógica das proposições não podem ser indicadas como critério de verdade (TLP § 5.55), mas tão-somente de sentido, pois as continuidades lógicas não necessitam de referencialidade. A forma lógica da proposição não cria nenhuma referência (Warren, 2011, p. 9),

essa apenas pode ser indicada pela isomorfia entre as formas lógicas da linguagem e da efetividade. Um equívoco dentre os filósofos é confundir relações internas (lógicas) com relações entre estruturas dos fatos (externas) (TL § 4.122). As primeiras não implicam na efetividade das designações de nomes e proposições, enquanto a segunda pressupõe a possibilidade da figuração de um estado de coisas efetivo.

Com efeito, a percepção das nuances de uma determinação do que venha a ser o mundo é evidente já no início do *Tractatus*. O mundo como caso (*Fall*) (TLP § 1), como totalidade fatos (*Tatsachen*) e não de coisas (*Dinge*) (*Ibid.*, § 1.1), mas como “espaço lógico” (*Ibid.*, § 1.13), expressa claramente a significação das ciências estatístico-matemáticas na filosofia do primeiro Wittgenstein e o impede de restringir o conceito de objeto às referências espaço-temporais. Fatos (*Tatsachen*) dependem da existência (*Bestehen*) de estados de coisas (*Sachverhalten*), eles não podem mais ser reduzidos a dados sensíveis, mas também não a conceitos autoevidentes, como pensaram Frege e Russell (Faustino, 2006, p. 29).

Fatos são necessidades subjacentes a toda pretensão de sentido das proposições nas ciências naturais, e estas, se quiserem manter seu estatuto científico, não podem prescindir deles. É aí que se encontram as dificuldades do pensamento filosófico. Em sua pretensão à validade efetiva, a filosofia se voltou para universalismos cuja referencialidade é questionável e, assim, extrapolou os limites do uso lógico-linguístico referencial. Wittgenstein chama estes ultrapassamentos de “equívocos da lógica de nossa linguagem” (TLP. Prefácio, p. 9) e entende com isso o resultado de sequenciamentos lógicos-proposicionais no contexto dos usos linguísticos que, todavia, não possuem correlativos no mundo

e em estados de coisas. Nisto está fundamentalmente colocado o posicionamento de Wittgenstein com respeito à filosofia com pretensões universalistas, expresso na afirmação, segundo a qual o *Tractatus* em sua plenitude poderia ser compreendido nas seguintes palavras: “O que propriamente se deixa dizer, se deixa dizer claramente; sobre aquilo que não se pode falar, a esse respeito é necessário calar-se” (*Ibid.*).

Sob dois pontos de vistas diferentes, porém conjugados, o *Tractatus* indica duas dimensões do pensamento. Uma delas precisa, de algum modo, indicar (*anzeigen*) algo do mundo a partir da pressuposição de referência dos nomes e do sentido das proposições elementares (TLP § 6.124), a outra indica a dimensão do uso arbitrário, não necessariamente comprometido com o uso tautológico. Por esse motivo, torna-se claro que “a comprovação lógica de uma proposição com sentido (*sinnvoll*) e a comprovação na lógica necessitam ser coisas totalmente distintas” (TLP § 6.1263). A filosofia, a estética, a ética e o pensamento religioso pertencem a esta segunda dimensão e ultrapassam injustificavelmente os limites do uso linguístico norteado pela comprovação (*Beweis*). Por outro lado, o uso linguístico referencial não pode jamais abandonar seu campo de atuação (Badiou, 2008, p. 11), caso contrário ele se torna místico e precisa, neste caso, afastar-se da forma tautológica.

Há, porém, ainda um aspecto posto no prefácio do *Tractatus* que é significativo mencionar. Ele reside no fato de Wittgenstein assinalar a verdade dos pensamentos mencionados. Esta, que neste momento lhe parece intocável e definitiva no sentido da solução dos problemas filosóficos, se refere decisivamente à interpretação lógica do uso linguístico. A verdade anunciada por Wittgenstein está muito mais associada à solução de um

determinado problema, propriamente o do desejo de universalidade e de atemporalidade da filosofia metafísica, que à pretensão de estabelecimento de uma nova verdade universal. Isso se dá por vários fatores, dos quais eu gostaria de mencionar dois. 1. Ocorre e, segundo Wittgenstein, é necessário atentar para isso, que continuidades lógicas não podem criar o seu próprio sentido, ou seja, criar um estado de coisas a partir de sua possibilidade de ser pensada. A linguagem produz afigurações (*Abbildungen*) do mundo, que podem ser corretas (*richtig*) ou falsas (TLP § 2.17), mas isso no sentido da referência a um estado de coisas ou efetividade (TLP § 2.223) e não à sua estrutura lógica, pois esta pode produzir afigurações falsas (TLP § 2.173): “Uma imagem verdadeira a priori não existe” (TLP § 2.224). Desse modo, o equívoco com respeito à lógica da linguagem repousa na carência de compreensão das formas de seu uso em nossas relações figurativas com o mundo. 2. A filosofia metafísica oblitera a diferenciação entre organização lógica de pensamentos, que é intransponível (TLP § 3.031), e a diferença entre o modo de relação destes pensamentos e a sua relação a posteriori com a efetividade. Ela transpõe os limites da lógica entendida como teoria das formas e se enclausura no contexto do uso linguístico auto evidente, sem perceber que leis lógicas não podem se subordinar a leis lógicas (TLP § 6.123), assim como oblitera a distinção entre lógica e uso proposicional (TLP § 6.1232). Isso significa deixar de perceber que proposições simplesmente nomeiam as coisas, elas não às dizem (TLP § 3.221), e que, no contexto do uso linguístico, as possibilidades de nomeação são infinitas. Desse modo, a maioria das proposições e questões referentes à filosofia não são falsas, mas contrassensos (*unsinnig*) (TLP § 4.003), elas não possuem nenhum outro significado além

daquele que lhes cabe no interior do uso lógico da linguagem.

3. Filosofia, ética e sentido

A partir destes dois pontos, é possível uma aproximação mais específica de aspectos centrais da interpretação de Wittgenstein da função da filosofia. Isso diz respeito à diferenciação entre lógica proposicional e uso proposicional na filosofia. Se para o primeiro Wittgenstein proposições filosóficas não são significativas e nem podem dizer à lógica que possibilita mencioná-las (TLP § 4.12), o que resta à filosofia, a partir do uso proposicional estabelecido pelas ciências naturais (TLP § 4.112), é uma atividade elucidativa, no sentido do “esclarecimento lógico de pensamentos”. Ela não pode constituir um pensamento lógico normativo, pois a proposição não é uma representação, mas uma descrição bipolar do mundo e pode ser verdadeira ou falsa (Spica, 2009, p. 12). Ela deve separar o pensável do impensável, tendo em seu horizonte as ciências naturais, mas sem a possibilidade de equiparar-se a elas (TLP § 4.111), estipulando assim o indizível e o dizível neste contexto (TLP § 4.113). “A finalidade da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos”, ela não é ou pode ser uma teoria prescritiva (*Lehre*), mas torna-se uma atividade, que consiste essencialmente em elucidações, no aclarar de proposições (*Ibid.*, § 4.112) significativas. Desse modo, ela “delimita a área disputável da ciência natural” (TLP § 4.113) e delimita internamente o pensável, por meio do impensável (TLP § 4.114).

Para Wittgenstein, “o sentido da proposição é a sua concordância e discordância com a possibilidade de existência e não existência dos estados de coisas” (TLP § 4.2). Uma proposição verdadeira possui sentido, ou seja, não apenas significado

formal, mas real. Diferentemente da lógica, a realidade do significado da proposição se confirma na própria efetividade, e não tautologicamente. Caso contrário, poder-se-ia recair no equívoco metafísico de querer interpretar uma figuração lógica do mundo com o próprio mundo, mas isso não pode ser feito, haja vista que o limite do mundo é estabelecido para nós no limite do uso linguístico utilizado para se referir a ele e, nessa relação, ele jamais é dito em sua totalidade.

4. A questão do sentido das proposições éticas

Partindo do acima exposto, podemos nos aproximar da impossibilidade de justificação de um posicionamento filosófico doutrinário segundo Wittgenstein. A questão do sentido do uso proposicional com sentido (*Sinnvoll*) possibilita que se entenda os seus pressupostos no que se refere à impossibilidade de proposições éticas deterministas (TLP § 6.42), pois, segundo ele, as proposições não podem exprimir algo mais elevado (*höheres*) que o mundo, o que determina o caráter transcendental da ética e a associa à estética (TLP § 6. 421).

Transcendental significa aqui estar fora do mundo, para além do estado das coisas (TLP § 6. 41). As proposições éticas de caráter normativo (*sollen*) têm os seus significados fundados no uso linguístico unicamente, não são descritivas, mas prescritivas. A proposição possui em si propriedades do mundo, mas não é, ela mesma, um fato afigurado. Em outras palavras, elas pressupõem uma justificação de sentido meramente auto evidente e não efetivo. Proposições éticas universalistas não descrevem um estado de coisas, mostram um determinado uso linguístico, cuja lógica, em sua forma, não está subordinada ao mundo. Desse modo, elas permanecem, em suas pretensões de validade efetiva,

sem sentido, pois o estado de coisas ao qual elas se referem efetivamente não existe (Diamond, 2000, p. 171). A negatividade desse posicionamento não significa, porém, uma objeção decisiva com respeito a todo o pensamento ético (Rentsch, 1999, p. 357). Se Wittgenstein mostra a impossibilidade de uma fundamentação científica do uso proposicional no contexto de proposições morais e metafísicas, o direcionamento ético de seu escrito se mostra precisamente na evidenciação desta impossibilidade. Nesse sentido, três aspectos devem ser ressaltados: 1. Wittgenstein não empreende a sua crítica no sentido de criar as possibilidades para um novo uso proposicional normativo, pois esta pretensão se mostra para ele como carente de sentido. 2. O posicionamento que afirma a existência do ético é interpretado decisivamente como referência lógico-gramatical não efetiva. 3. Devido a isso, o termo *ética*, ao qual Wittgenstein se refere, diz respeito ao seu novo posicionamento referente à teoria da significação, que exclui toda pretensão normativo-doutrinal. Isso acaba por revelar uma dimensão antropológica de sua reflexão e a importância da própria ética no seu interior (Rentsch, 1989, p. 178).

Trata-se, por conseguinte, de uma tentativa de ressignificação do conceito de ética, que adquire o caráter de atividade elucidativa e não mais normativa. Diferentemente dos problemas aparentes da filosofia, a ética não é abandonada no *Tractatus*, ela deve apenas ser redirecionada e não mais aspirar mencionar algo além do mundo, deve ser pensada como atitude, como atividade (Crary, 2007, p. 217). Isso porque a teoria do uso proposicional leva Wittgenstein a compreender a impossibilidade de expressão com sentido tanto da ética como da religião (De Angelis, 2007, p. 105). Linguagem, normativamente pensada, pode ex-

pressar, afigurar fatos ou estados de coisas, mas a afiguração é sempre contingente (*Ibid.*, p. 108). Quando são extrapolados os limites desta relação, ultrapassa-se imediatamente o âmbito dos critérios de verdade e então adentra-se nos domínios valorativos, que não são objetiváveis. É por este motivo que a filosofia não pode ser pensada como doutrina, mas sim como atividade de esclarecimento de conceitos.

As proposições utilizadas pelas éticas universalistas se referem a objetos metafísicos, que, por não estarem no mundo, não podem ser referenciados. Enunciados éticos extrapolam o domínio dos estados de coisas, por isso a reflexão ética pode ser identificada com a estética, que não é norteadada pelo pressuposto de verdade e é disposta em uma categoria extrasemântica. Influenciado e por meio de uma rearticulação crítica do princípio da filosofia moral kantiana (Marques, 2006, p. 64), segundo o qual o princípio da moral deve ser independente da contingência empírica, Wittgenstein parte do princípio, segundo o qual o ético, em sentido universalista, não pode ser dito (TLP § 6.42, 6.421). Isso não significa que a questão ética não exista, apenas que ela não pode ser mencionada referencialmente, motivo pelo qual ela é caracterizada como transcendental (TLP § 6.421).

Nietzsche, Wittgenstein e a desconstrução linguística da ética universalista

A argumentação aqui apresentada tentou mostrar como as críticas de Nietzsche e de Wittgenstein à interpretação da linguagem pela filosofia buscaram desconstruir a tendência metafísica de considerar a linguagem como capaz de representar uma realidade exterior a ela. Em ambos os autores esta empreitada não é interna à filosofia, não se dá no sentido de uma correção

interna dos enunciados filosóficos. Para ambos, a análise do uso linguístico na filosofia é feita do exterior, compreendendo-o como uma especificidade. Nesse sentido, seus esforços significam primeiramente a indicação da inexecutável pretensão da metafísica de alcançar um conhecimento final da efetividade e a indicação de que esta aspiração apenas pode ser tomada como exequível, devido a uma interpretação metafísica da linguagem e a canonização de certos aspectos e usos de linguísticos.

Com respeito às pretensões morais da filosofia, isso significa a crítica e o distanciamento de toda aspiração em legitimar posicionamentos normativos universalistas. A linguagem não necessariamente comunica uma realidade referenciável, e, quando o faz, produz apenas uma representação da efetividade, a qual esta não é redutível. O processo de formulação de nossas representações da efetividade não pode, porém, ser descrito, ele pode apenas ser mostrado, seja como gramática, seja como perspectiva genealógica. Nesse sentido, dois fatores significativos que aproximam Nietzsche e Wittgenstein podem ser mencionados: 1. As reflexões de ambos são responsáveis pelo solapar das últimas pretensões metafísicas da filosofia com anseios científicos e universalistas. 2. Nietzsche e Wittgenstein são autores que chamam a atenção para a necessidade de existência de outras possibilidades de pensamento no que concerne à vida humana, pois ambos percebem as dificuldades de transposição de pressupostos e usos linguísticos a outros campos de significação. Como se tentou mostrar, enquanto Nietzsche parte de um horizonte marcado pela ascensão das ciências naturais, o que o remete a uma interpretação naturalista da linguagem, a análise do uso linguístico em Wittgenstein está muito mais relacionada com a questão da lógica de seu uso. Todavia, ocorre na filosofia de ambos a

tendência a uma interpretação da linguagem, caracterizada pelo afastamento com respeito à interpretação efetuada pela metafísica. Em ambos há um distanciamento da perspectiva estabelecida na filosofia desde Platão (Borsche, 1994, p. 126), segundo a qual, a linguagem seria uma espécie de instrumento da racionalidade concernente ao alcance e à transmissão de verdades assentes. Para Nietzsche, um dos traços de sua filosofia é o do esforço para libertar a filosofia da sedução da moral, a Circe da filosofia (M/A, prefácio § 3). Devido a isso, a atividade filosófica se torna uma atividade interpretativa, apartada de toda crença na posse de uma verdade definitiva, uma atividade não dogmática por excelência.

Partindo-se da confirmação documental do já mencionado contato de Wittgenstein com projeto de Nietzsche de uma transvaloração dos valores e pela proximidade temática de problematizações feitas pelo autor do *Tractatus* no período de elaboração dessa obra (Lewy, 2007, p. 31), pode-se especular acerca da significação de problemáticas da filosofia nietzschiana para Wittgenstein (Badiou, 2008, p. 15). Entretanto, como também já indicado, em Wittgenstein a questão do valor (da ausência de valor) do mundo (TLF § 6.41) não poder ser, sem graves prejuízos interpretativos, distanciada de sua crítica do uso linguístico tradicional na filosofia e por isso deve ser claramente diferenciada da perspectiva de Nietzsche. A afirmação de Wittgenstein de que o pensamento moderno se baseia no equívoco, “de que as assim chamadas leis da natureza seriam o esclarecimento das ocorrências naturais” (TLP § 6.372), possui uma perspectiva outra que consideração fisisicológica da atividade metafórica da linguagem em Nietzsche. Mas elas possuem significativos pontos de aproximação. Em ambos a proximidade de pontos de

vista redundante na percepção da impossibilidade de proposições éticas em sentido absoluto, pois as leis das ocorrências morais não podem ser determinadamente indicadas. Em seus escritos posteriores Wittgenstein parece se manter fiel a este princípio (Crary, 2007, p. 218). A interpretação da significação ética em sua filosofia parece então permanecer inalterada. Ampliada, ela insiste em indicar o mau uso linguístico na filosofia, e assim continua a tentar evidenciar que muitos problemas decisivos para o pensamento filosófico tradicional ocorrem precisamente quando a linguagem festeja (*feiert*) e não mais percebemos que o nomear é quase que um batizar o objeto (IF § 38), mas nunca a expressão da sua “verdade”. Desse modo, os novos acontecimentos na filosofia devem ser compreendidos a partir do descobrimento de algumas más ausências de sentido, e de bolhas, que o entendimento buscou em seu apressado passeio (*Anrennen*) junto às fronteiras da linguagem. Essa descoberta é positiva, pois as bolhas “evidenciam o valor de cada descoberta” (IF § 119) e devem levar a filosofia a tornar evidente a possibilidade de novas descobertas e invenções (*Ibid.*, § 126), afastando-a de todo dogmatismo que até então a caracterizou. Quanto a isso, Nietzsche e Wittgenstein parecem concordar plenamente.

Referências bibliográficas

- BADIOU, A. *Wittgensteins Antiphilosophie*. Zürich-Berlin: Diaphanes, 2008.
- BARRENECHEA, M. A. et al. (orgs.) *Nietzsche e as ciências. Nietzsche, a linguagem e a sofística*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2011, pp. 242-247.
- BERTINO, A. C. “As with Bees?” *Notes on Instinct and language in Nietzsche and Herder*. In: CONSTÂNCIO e BRANCO

- (orgs.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2011, pp. 2-34.
- BORNAMANN, F. "Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen". *Nietzsche-Studien*, Bd. 26, 1997, pp. 491-500.
- BORSCHKE, T. *Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, pp. 112-130.
- BRUSOTTI, M. "Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption in wiener Kreis" *Nietzsche Studien*, Berlin/New York:,Walter de Gruyter, Bd. 38, 2009, pp. 335-362.
- CRARY, A. *Wittgenstein and the Moral life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- CRAWFORD, C. "The beginnings of Nietzsche´s theory of Language". *Monographien und Texte zum Nietzsche – Forschung*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, Bd. 19, 1988.
- DIAMOND, C. *The realistic spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, Massachusetts, London: Massachusetts Institut of Technoogy (MITpress), 1995.
- DEANGELIS, W. J. *Ludwig Wittgenstein. A cultural point of View*. Burlington: Ashgate, 2007.
- FAUSTINO, S. *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- HALLER, R. "A ética no pensamento de Wittgenstein." *Estudos avançados*. São Paulo, vol. 5, n. 11, 1991, pp. 45-56.
- LAMPERT, L. *Nietzsche´s Task. An interpretation of Beyond Good and Evil*, 2001.
- LAMPERT, T. *Wittgensteins Physikalismus*. Paderborn: Mentis Verlag, 2000.
- LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo:

- Loyola, 2006.
- MARQUES, E. “Observações acerca do ético na filosofia do primeiro Wittgenstein”. *Revista ETHICA*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2006, pp. 59-68.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. COLLI; MONTINARI (ed.). *Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlin-Nova York: de Gruyter/DTV, 1980.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). COLLI; MONTINARI (ed.). Munich: de Gruyter/DTV, 1980.
- RENTSCHE, T. *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1999.
- _____. *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1985.
- SPICA, M. A. “A linguagem da ciência no Tractatus de Wittgenstein”. *Revista Intuíto*, Porto Alegre, vol. 2, n. 1, 2009, pp. 101-123.
- WAISAMANN, F. *Logik, Sprache, Philosophie*. Prefácio de Moritz Schlick. Stuttgart: Reclam, 1976.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band I. Frankfurt am Main: Surkamp, 1984.
- _____. *Tagebücher 1914 – 1916*. Werkausgabe Band I. Frankfurt am Main: Surkamp, 1984.
- _____. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band I. Frankfurt am Main: Surkamp, 1984.
- _____. *Briefwechsel*. Frankfurt am main: Surkamp, 1980.
- ZAMUNES, E., et al. (eds.) *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics*. Mascerata, Italy: Verbarium/Quodiblet, 2007.

Uma nova geração da teoria crítica

NATHALIE BRESSIANI – UFABC

Nos últimos anos, foram publicados na Alemanha diversos textos que, considerados em conjunto, apontam para o surgimento de uma nova geração de teóricos críticos. Embora Jürgen Habermas e Axel Honneth continuem sendo as principais referências para os autores dessa geração, parece ter se consolidado recentemente, principalmente no contexto alemão, a percepção de que eles não teriam conseguido desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais ou uma teoria capaz de criticá-las adequadamente. As consequências normativas de tal afastamento, iniciado já há algum tempo, se evidenciam com maior força agora, momento em que, com o objetivo de dar conta das carências que identificam nas obras desses dois autores, alguns teóricos tentam repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica.

Tendo em vista esse novo contexto de discussão e sua importância para os futuros desenvolvimentos da teoria crítica é que optamos por abordar aqui os livros de três autores que, apesar de ainda pouco conhecidos no Brasil, são particularmente importantes no interior dessas discussões. São eles: *Crítica como*

práxis social. Autocompreensão social e teoria crítica, de Robin Celikates; *Crítica como genealogia. História e teoria do sujeito segundo Nietzsche e Foucault*, de Martin Saar; e, *Alienação. A atualidade de um problema social filosófico*, de Rahel Jaeggi.

Publicados pela mesma editora (Campus Verlag) entre 2005 e 2009, os três livros fazem parte de coleções coordenadas por Axel Honneth: os de Jaeggi e Celikates (2005 e 2009) pertencem ao selo de “sociologia e filosofia social” e o de Saar ao de “teoria e sociedade” (2007). Apesar de abordarem autores e temáticas distintas, os três livros partem de um diagnóstico semelhante: a tese da colonização do mundo da vida não é adequada, e uma teoria crítica da sociedade deve ser capaz de compreender e criticar as relações de poder que se reproduzem no interior das interações sociais. Esse projeto, já defendido por Honneth em *Crítica do Poder*, constitui o ponto de partida do trabalho desses autores, cuja principal particularidade consiste na defesa de que sua realização exige que o próprio significado da crítica social seja colocado novamente em questão. Passo com o qual eles rompem não só com Habermas, como também com Honneth.

Rejeitada por Jaeggi, Celikates e Saar, a teoria da modernidade desenvolvida por Habermas, principalmente durante a década de 1980, caracteriza-se pelo diagnóstico de que as sociedades modernas resultam de um processo dualista de racionalização social que teria levado ao desacoplamento entre sistema e mundo da vida, a saber, a uma diferenciação entre esferas sociais nas quais as ações seriam sistemicamente coordenadas, a economia e a burocracia, e àquelas nas quais as ações seriam coordenadas comunicativamente, estas responsáveis pela reprodução simbólica do mundo da vida (cultura, socialização e sociedade). Segundo Habermas, esse processo de dupla racionalização, que

está na base da modernidade, é responsável pela liberação da ação comunicativa das amarras da tradição e teria garantido, além disso, a rapidez e a eficácia necessárias à reprodução material de sociedades complexas, nas quais não seria mais possível coordenar linguisticamente os objetivos econômicos e burocráticos sem sobrecarregar as interações comunicativas (Habermas 1987, pp. 171-293).

Embora frise a importância dos processos de desacoplamento e racionalização para a constituição da modernidade, Habermas não deixa de explicitar suas consequências negativas. De acordo com ele, depois de se diferenciarem, os imperativos sistêmicos que organizam a reprodução material da sociedade passaram a extrapolar o domínio dos subsistemas e a invadir o mundo da vida, substituindo as interações sociais que estão na base de sua reprodução simbólica. Esse alargamento da forma funcionalista de coordenação de objetivos, própria aos sistemas, em direção às esferas que dependem da comunicação possui um caráter reificante e constitui, para Habermas, a causa das patologias sociais. Para ele, portanto, as patologias sociais da modernidade são o resultado de distorções na comunicação provindas *de fora*, isto é, resultam de sua colonização pelo sistema (Habermas 1987, pp. 489-547). Os processos comunicativos dos quais depende a reprodução simbólica do mundo da vida, em contrapartida, não são apontados como possíveis causas de patologias.

Poucos anos após a publicação de *Teoria da Ação Comunicativa*, onde Habermas apresenta esse diagnóstico, Honneth afirma que o dualismo social e a tese da colonização do mundo da vida desenvolvidos por ele não dão conta de compreender diversos fenômenos sociais (Honneth 2003, cap. 9). Contrapondo-se a eles, Honneth defende que o desenvolvimento social como um

todo está atrelado a normas, bem como que as relações de dominação perpassam a interação social, que também produz assimetrias. Tendo isso em vista, Honneth desenvolve uma teoria crítica do reconhecimento por meio da qual procura mostrar que não há esferas sociais não-normativas, nem um âmbito comunicativo isento de relações de poder. Num primeiro momento, contudo, seu foco recai sobre a primeira tarefa. Ele reforça o caráter normativo da sociedade e, ao fazê-lo, acaba relegando a um segundo plano considerações sobre a negatividade social. Apesar de apontar para os limites do diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por Habermas, nesse primeiro momento Honneth não mostra como seria possível compreender as distorções nas relações de reconhecimento sem lançar mão de um dualismo.

Consciente dessa negligência, que foi sublinhada por alguns de seus principais críticos (Cf. Owen Brink, 2007; Patherbridge, 2013; Fraser, 2003), Honneth passa a abordá-la em diversos textos da década de 2000, como *Reificação* ou “Paradoxos da modernização capitalista” (Honneth 2005), nos quais dá diferentes indicações de como os bloqueios à emancipação poderiam ser compreendidos a partir de sua teoria do reconhecimento. Neste último artigo, que possui grande importância para Celikates, Jaeggi e Saar, por exemplo, ele afirma que determinadas normas sociais amplamente aceitas, como a da autonomia e a da independência, foram distorcidas e são hoje utilizadas para promoverem o contrário de seu conteúdo original, no caso, o desmantelamento do Estado de bem-estar social. Ao fazer isso, Honneth começa a esboçar um diagnóstico das patologias sociais na linha do projeto defendido por ele em *Crítica do Poder*.

Os livros que nos interessam aqui – *Crítica como genealogia*, *Alienação* e *Crítica como práxis social* –, todos escritos e

publicados no decorrer dessa mesma década de 2000, estão imediatamente inseridos nesse contexto de discussão. Assim como Honneth, seus autores visam desenvolver um diagnóstico que, sem lançar mão de um dualismo, atente para o caráter normativo das patologias sociais. Diferentemente dele, contudo, Saar, Jaeggi e Celikates relacionam os problemas relativos à teoria social e ao diagnóstico de Habermas diretamente ao tipo de crítica mobilizado por ele. Para eles, o diagnóstico de que a interação social está perpassada por assimetrias e as reproduz coloca em questão a possibilidade de que a crítica social seja ancorada na reconstrução da estrutura normativa da própria interação social (Cf. Celikates, 2009, pp. 192-194). A elaboração de um novo diagnóstico não seria, por isso, a única exigência decorrente da recusa do diagnóstico habermasiano. Também seria preciso repensar, de forma mais radical, as bases e o sentido da crítica social. Motivo pelo qual esses autores têm se voltado, novamente, à questão “o que é crítica?” (Wesche Jaeggi, 2009) e abordado a relação entre novos diagnósticos de época e concepções de crítica imanente (Nobre, 2012, p. 24).

De acordo com Martin Saar, aqueles que partem de um diagnóstico dualista podem tomar a própria liberdade como critério para criticar os impedimentos que a bloqueiam, bem como para analisar as causas da manipulação e do poder que os geram. Enquanto é tido como o oposto da liberdade, o poder pode ser criticado como heteronomia ou influência externa. O próprio conceito de poder mobilizado nesse caso permite uma oposição entre práxis autônoma e heterônoma. Aqueles que se filiam a um diagnóstico monista, por outro lado, não têm como assumir essa concepção de crítica. A defesa de que “nenhuma situação pode ser descrita como absolutamente livre de poder e nenhuma

forma de interação social pode ser entendida como algo que está primariamente fora ou livre da influência do poder” (Saar, 2009, p. 583) faz com que seja mais difícil, para estes autores, explicitar sobre qual práxis sua crítica se ancora. Afinal, se o poder está intrinsecamente vinculado à interação social, ele não pode mais ser entendido como aquilo que a bloqueia. O que faz com que ela também já não possa mais funcionar como padrão da crítica. Para Saar, portanto, a recusa do dualismo exige a formulação de uma nova forma de crítica social. *Crítica como genealogia* constitui sua tentativa de dar conta dessa exigência.

Retomando, nesse livro, alguns elementos das teorias de Nietzsche e Foucault, Saar procura defender que a noção de genealogia mobilizada por eles tem de estar no centro de uma teoria crítica. Como afirma ele, “esse livro tem o objetivo de reconstruir e defender sistematicamente a ideia e a pretensão de uma crítica genealógica, que procede histórico-geneticamente (Saar, 2005, p. 9). Para Saar, dentre todas as formas possíveis de crítica, a genealógica é a mais adequada ao presente, pois corresponde a “uma análise radical que expõe as raízes históricas de um valor, uma instituição ou uma práxis e direciona o conhecimento sobre a gênese [*gewordenheit*] desse objeto contra ele mesmo, para comprometê-lo e deslegitimá-lo em função de sua origem” (*Ibid*, p. 9). Na medida em que explicita a influência do poder no surgimento dos valores, identidades e instituições vigentes, a genealogia permite uma vigorosa crítica social sem ter de postular, para isso, algo que esteja para além do poder. A genealogia constitui, nesse sentido, uma importante ferramenta para os que querem fazer uma crítica social sem se valer de uma estratégia dualista.

Para melhor explicitar os elementos que caracterizam a crítica

genealógica, Saar divide seu livro em três partes. Na primeira delas, ele argumenta que a noção de genealogia é central para Nietzsche desde aforismos de 1874, até seus escritos posteriores, passando por textos como *Genealogia da Moral*, onde o autor procura criticar os valores morais vigentes por meio de uma análise de sua gênese. Ao dar centralidade à noção de genealogia, Saar apresenta uma interessante interpretação dos textos de Nietzsche e defende que também as noções de “eterno retorno do mesmo” e “vontade de potência” possuem uma função crítica provocativa. O cerne da retomada de Nietzsche por Saar está na explicitação de três pressupostos filosóficos assumidos implicitamente pelo projeto genealógico nietzschiano que, segundo o autor, também estão na base de sua empreitada. De acordo com ele, a genealogia nietzschiana é, em primeiro lugar, uma história do eu, e oferece uma noção de subjetividade distinta daquelas defendidas pela filosofia do sujeito. Em segundo lugar, ela é uma história da relação entre subjetividade e poder. Por fim, a genealogia constitui uma forma particular de narrativa, que utiliza a retórica para atingir seus fins. Para Saar, é lançando mão desses três elementos que Nietzsche faz com que a história se transforme em crítica.

Se, na primeira parte do livro, Saar explicita alguns dos principais elementos do modelo genealógico de crítica, é apenas a partir de sua junção com outros elementos, extraídos da obra de Foucault, que ele irá pensá-la como crítica social. Com o objetivo de mostrar como a crítica genealógica funciona como crítica social e, mais do que isso, como ela pode desencadear transformações práticas, Saar dedica então a segunda parte do livro a Foucault. Ali, Saar recusa a tese de que os escritos tardios de Foucault representam uma negação da teoria do poder apresen-

tada por ele anteriormente e procura ressaltar alguns elementos de sua obra que seriam centrais àqueles que querem, como ele, desenvolver uma crítica genealógica. Dentre estes, dois nos são particularmente importantes. O primeiro consiste na defesa de que a crítica genealógica deve estar pautada por documentos históricos e depoimentos (ainda que a retórica permaneça central) e trata sempre de objetos específicos. O segundo, por sua vez, encontra-se vinculado a sua interpretação dos escritos tardios de Foucault. De acordo com Saar, nesses textos, Foucault visa criticar a forma moderna de subjetividade contrastando-a com a antiga. Ao fazer isso, afirma ele, Foucault sublinha o potencial crítico-transformador da genealogia, que poderia levar à abertura do campo ativo de ação para o sujeito.

No sétimo capítulo do livro, por fim, Saar combina os elementos reconstruídos por ele até então e ressalta o potencial crítico da genealogia. Ele defende que a crítica genealógica é uma forma de crítica imanente, na medida em que se inscreve na práxis da rejeição daquilo que é válido no presente, e afirma que, apesar de partir da pressuposição de que o poder moldou o eu, ela também põe o eu, enquanto leitor, como seu ponto de chegada. A dramatização das relações de poder empreendida pela genealogia funcionaria como uma provocação que pode levar o sujeito a uma autocrítica ativa. A crítica genealógica não seria, portanto, nem cínica nem utópica; ela não postularia nem a absolutização do poder, nem a da liberdade.

Se Saar encontra, nessa abordagem, uma saída para a dificuldade de se pensar a crítica sem lançar mão de um dualismo, outros autores, como Rahel Jaeggi, não demoraram para identificar, nela, outras dificuldades. Contrapondo-se ao projeto genealógico, Jaeggi afirma que “toda forma de compreender o mundo

é perspectiva, ‘construída’ e produz normas, pois não pode haver uma realidade (social) sem que o campo da interpretação e da possibilidade seja determinado. Mostrar isso, contudo, não é criticar. Simplesmente observar que o existente é ‘construído’, aberto a questões e modificável não gera um critério que permita decidir se e por que determinadas instituições ou determinadas compreensões da realidade social estão erradas e devem, portanto, ser modificadas” (Jaeggi, 2009b, pp. 281-282). Para ela, a defesa de Saar de que todas as práticas estão perpassadas pelo poder acaba igualando-as e impedindo a formulação de um critério normativo para sua avaliação.

Apesar de rejeitar, como Saar, a tese da colonização do mundo da vida e se subscrever ao programa honnethiano de desenvolver um modelo monista de crítica social, Jaeggi procura realizá-lo de outro modo. Assumindo que a dominação não pode ser compreendida sem que se atente para seu caráter normativo, a autora procura fazer uma crítica das instituições sociais que, diferentemente daquela desenvolvida por Saar, esteja apta a diferenciar “instituições mais ou menos consolidadas, instituições melhores ou piores e possa, assim, dar conta do próprio sentido e da arbitrariedade de processos sociais complexos, sem deixar como um todo os fundamentos da teoria da ação” (Jaeggi, 2009a, p. 544). Trata-se de fazer uma crítica das instituições que atente para suas diferenças no que diz respeito à promoção ou ao bloqueio da liberdade, sem que isso signifique lançar mão de um dualismo.

De acordo com Jaeggi, apesar de ter sido praticamente abandonado pela academia, o conceito de alienação é hoje o mais adequado para essa tarefa. Reabilitá-lo, contudo, não é uma tarefa fácil. Para tanto, a autora terá primeiro de mostrar que

é possível desvinculá-lo de concepções metafísicas de natureza humana ou de vida boa, às quais ele foi comumente vinculado. Na primeira parte do livro, ela recusa noções de vida não alienada que postulam uma unidade prévia entre sujeito e objeto ou entre o trabalhador e o fruto do seu trabalho, como critério para a crítica. A alienação, afirma ela, deve ser entendida de modo mais formal, como o resultado de um processo falho de apropriação, que ocorre sempre que o sujeito se encontra impossibilitado de tomar o mundo social e sua própria vida como resultado de suas ações. Retomando autores clássicos da filosofia “continental”, assim como autores da tradição analítica de filosofia, Jaeggi procura desenvolver um conceito mais formal de alienação que, atento ao *processo* de formação da identidade e não ao seu *conteúdo*, não assuma pressupostos metafísicos.

Ao fazer isso, a autora procura dar conta das diferentes utilizações da noção de alienação no discurso cotidiano e dos fenômenos de alienação nas sociedades capitalistas atuais, que vão desde o estabelecimento de uma relação estratégica do sujeito frente aos outros e ao mundo, até a realização de tarefas com as quais ele não se identifica, passando por situações de conformismo social, quando eles representam papéis sociais nos quais não se reconhecem, e por uma perda de relação com o contexto social em que vivem. Nas duas primeiras partes do livro, a autora mostra então que os fenômenos da alienação podem ser entendidos como o resultado de uma falha nesse processo de apropriação. Na terceira, por sua vez, ela passa a enfatizar como a liberdade dos sujeitos depende do sucesso deste mesmo processo. Com isso, ela aponta não só para a pertinência do conceito de alienação para um diagnóstico das patologias sociais, como para o vínculo entre sua superação e a emancipação.

Embora os fenômenos explorados pela autora tenham como foco a autoalienação, em que o sujeito alienado é, ao mesmo tempo, vítima e autor, Jaeggi procura se afastar da vertente conservadora da alienação, atribuída por ela a Heidegger e Kierkegaard, para a qual a alienação resultaria da própria passividade dos sujeitos. Seguindo, nesse aspecto, a tradição marxista e hegeliana da crítica da alienação, Jaeggi afirma que é preciso atentar para as causas sociais desses fenômenos patológicos, isto é, para as instituições sociais que impedem o indivíduo de se reconhecer como autor de sua própria vida e do mundo em que vive. Tomando o sucesso desse processo de apropriação como critério, Jaeggi critica as instituições sociais que o impedem. Com isso, a autora pode condenar determinadas instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, que se impõem aos sujeitos como algo natural e não passível de alteração.

Ao lançar mão do conceito de alienação, Jaeggi desenvolve um modelo de teoria crítica que procura entender os fenômenos ideológicos presentes nas sociedades capitalistas atuais, bem como criticá-los, explicitando o seu caráter normativo e denunciando, com isso, o fato de que eles bloqueiam sua própria contestação. Embora compreenda sua crítica das instituições como uma crítica da ideologia, já que seu objetivo é denunciar uma falsa consciência socialmente necessária à manutenção do *status quo*, Jaeggi não defende que os sujeitos se encontram estruturalmente presos a uma falsa consciência. Para ela, a alienação gera crises e, ao fazê-lo, abre espaço para sua própria crítica e superação prática.

Apesar de compartilhar com Jaeggi o diagnóstico de que a principal tarefa de uma teoria social crítica hoje é a de criticar

normas e instituições sociais ideológicas que geram ou mantêm relações de dominação, Celikates não acredita que ela possa ser realizada por meio de uma crítica genealógica ou de uma crítica tradicional da ideologia, tal como eles. Embora afirme que não podemos negar que “sob condições de um não reconhecimento institucionalizado e estrutural, os atores são impedidos de desenvolver ou exercitar as suas capacidades reflexivas”, Celikates ressalta que não se deve perder de vista que “para ser fiel ao seu intuito emancipatório, a teoria crítica tem de evitar a ‘armadilha da incapacitação’, isto é, o perigo de restringir ainda mais as capacidades dos atores através de seu diagnóstico” (Celikates, 2009, p. 41). Para ele, a teoria não pode prescindir de um critério normativo, nem partir de um diagnóstico segundo o qual as pessoas, cegas por uma falsa consciência *necessária*, sejam tomadas como incapazes de se distanciar do contexto social em que vivem e, portanto, de criticá-lo.

Em *Crítica como práxis social*, Celikates defende um tipo de crítica reconstrutiva que, análogo à psicologia, possibilitaria uma crítica imanente das patologias sociais que impedem que os próprios concernidos se deem conta das relações de dominação às quais estão submetidos, sem aceitar, com isso, o diagnóstico da incapacitação dos atores sociais ou o da absolutização do poder. Assumindo que, em muitos contextos sociais, as condições necessárias para que os próprios concernidos possam exercer suas capacidades reflexivas não estão dadas, Celikates sustenta que a principal tarefa da teoria crítica é criticá-los. Tendo em vista a efetivação das condições sociais necessárias à reflexividade e, portanto, a da própria crítica social, ele se debruça então sobre dois diferentes tipos de sociologia, reconstruídos a partir dos trabalhos de Bourdieu e Boltanski, para apresentar, ao final, sua

própria concepção de crítica social. Por meio dela, Celikates procura combinar os *insights* dos dois autores sem recair nos problemas que identifica em suas teorias.

Após uma breve introdução, na qual apresenta os contornos gerais de sua tese, Celikates dedica o primeiro capítulo do livro ao que chama de “modelo da ruptura” que, ao assumir que há uma diferença epistemológica entre o ponto de vista dos teóricos e o dos participantes, defende que apenas os primeiros seriam capazes de se distanciar e criticar o mundo social em que vivem. Voltado a uma análise das estruturas sociais que impedem os sujeitos de tomarem consciência de sua própria condição, esse modelo crítico – analisado por Celikates principalmente a partir da sociologia crítica de Bourdieu – assume que só podemos fazer uma análise objetiva da sociedade quando nos afastamos da perspectiva do participante. Para os defensores dessa forma de sociologia crítica, a capacidade de se distanciar criticamente é uma prerrogativa do cientista social, motivo pelo qual caberia apenas a ele a tarefa de analisar objetivamente a sociedade e explicitar aquilo que os próprios sujeitos sociais jamais teriam como perceber sozinhos.

Segundo Celikates, ao se distanciar de uma crítica interna, esse modelo ressalta como, muitas vezes, os próprios atores sociais aceitam normas e valores que não poderiam reflexivamente aceitar. Contudo, ao negar que o poder e a dominação possam ser questionados a partir da própria práxis social, bem como que os participantes possuam uma capacidade reflexiva, a crítica externa acaba também pondo em questão suas próprias bases normativas e recusa a possibilidade de transformações sociais emancipatórias. Além disso, afirma Celikates, essa forma de crítica falseia a realidade social. Ao enfatizar os bloqueios e as

estruturas sociais que impedem a reflexão, ela exclui sistematicamente de seu diagnóstico as práticas de reflexão e justificação existentes.

Tendo em vista essas e outras dificuldades, Celikates dedica o segundo capítulo do livro ao trabalho de Boltanski que, apesar de ter sido aluno de Bourdieu, recusa sua sociologia crítica e desenvolve uma teoria social cujo foco está na reconstrução das práxis sociais de crítica e justificação. Diferentemente de Bourdieu, a sociologia da crítica desenvolvida por Boltanski, toma a práxis social da crítica como ponto de partida e mostra, com base nela, que a ruptura epistemológica pressuposta pela sociologia crítica está socialmente equivocada. Para tanto, Boltanski tira o foco das estruturas sociais ou de outras forças que atuam pelas costas dos atores, colocando-o nas complexas práticas de justificação e de crítica, bem como na compreensão que os atores têm delas. Ao mostrar que as pessoas estão ocupadas em se explicar, descrever e justificar suas ações aos demais, a sociologia da crítica sustenta que a reflexividade corresponde a uma característica não espetacular da ação social. Seu ponto de partida é, portanto, a simetria e não a ruptura entre a perspectiva dos teóricos e a dos atores sociais.

A sociologia da crítica explicita a práxis pré-científica sobre a qual a crítica e a transformação social se ancoram. Porém, na medida em que enfatiza apenas essas práticas reflexivas, ela parece relegar a um segundo plano a discussão acerca das condições sociais necessárias ao pleno desenvolvimento das capacidades reflexivas dos atores sociais. Para Celikates, Boltanski parece considerar que o desenvolvimento das capacidades reflexivas se apoia no ar e não em determinadas condições sociais. Por esse motivo ele se pergunta, afastando-se de qualquer teoria

que assuma acriticamente do ponto de vista dos participantes, se é mesmo possível supor que tais capacidades estão sempre dadas ou se, pelo contrário, há situações em que elas se encontram limitadas ou bloqueadas devido à ausência das condições sociais necessárias ao seu desenvolvimento.

Apesar de recusar o modelo da ruptura, Celikates defende que a crítica depende da efetivação de certas condições sociais. Segundo ele, as estruturas sociais retratadas por Bourdieu podem bloquear ou limitar o desenvolvimento das capacidades reflexivas dos agentes sociais. Ainda que hoje, devido à heterogeneidade de práticas sociais, uma ideologia nunca seja total ou socialmente necessária, ela pode ser efetiva e limitar a capacidade dos concernidos de criticá-la. Para Celikates, portanto, não é possível negar que, muitas vezes, as pessoas aceitam a imagem depreciativa que os outros fazem delas e percebem a si mesmas pelos olhos dos outros. No entanto, a existência de tais autoimagens depreciativas e ideológicas também não faz com que ele recuse o ponto de vista dos participantes como estruturalmente irrefletido. Essa tensão, que seria inerente à teoria crítica, o leva a defender uma noção de crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, conseguiria superar os problemas ligados à crítica social externa sem assumir a posição ingênua que caracteriza as teorias que partem diretamente de uma crítica interna.

No último capítulo do livro, Celikates distingue três tipos de crítica reconstrutiva e defende, dentre eles, aquele desenvolvido por Habermas em *Conhecimento em Interesse*. De acordo com ele, enquanto as reconstruções ligadas à pragmática formal e ao hegelianismo de esquerda estão preocupadas com a explicitação de uma estrutura social normativa, o tipo de reconstrução defendido por ele parte da análise de patologias sociais concretas.

Com pretensões mais modestas, essa forma de crítica parte de um diálogo entre teóricos e participantes para elaborar uma análise de instituições, normas e valores patológicos que impedem o pleno desenvolvimento das capacidades reflexivas dos atores sociais. Tendo como foco situações específicas, essa forma dialógica de crítica explicitaria como determinadas imagens de mundo são reflexivamente inaceitáveis para os concernidos e, com isso, mostra que elas se mantiveram apenas por meio da coerção (Celikates, 2009, p. 217). A limitação das capacidades reflexivas dos atores é, assim, diagnosticada e trazida para um diálogo entre os teóricos críticos e os atores sociais, que pode destravar o potencial emancipatório inscrito na própria práxis social. A crítica pode, desse modo, desencadear, de forma análoga à da psicanálise¹, o distanciamento crítico dos próprios concernidos frente ao contexto social em que vivem e possui, nesse sentido, um papel eminentemente prático (Celikates, 2009, p. 189).

Embora aponte para a importante tensão entre crítica interna e externa, que perpassa a teoria crítica, e desenvolva uma interessante concepção de crítica social, o modelo de Celikates, como os de Saar e Jaeggi, pode ser problematizado. Ao defender uma relação entre teoria e práxis na qual o teórico assume um papel prático, por exemplo, Celikates pode ser acusado de romper o vínculo entre teoria e práxis que procura fortalecer. Ao discutirmos os livros desses três autores, nosso principal objetivo contudo não foi problematizá-los, mas indicar aquilo que eles apresentam de novo e produtivo no interior do cenário atual de discussão. Afinal, além de serem os principais proponentes de

¹Ao contrário da psicanálise, contudo, a teoria crítica tem como foco apenas os impedimentos sociais – e não impedimentos internos ou psicológicos – à reflexão (Cf. Celikates, 2009, pp. 199-200).

uma nova geração de teóricos críticos, Saar, Jaeggi e Celikates também parecem representar o início de um novo momento na teoria crítica. Enquanto Habermas e Honneth parecem ter centrado seus esforços na reconstrução da estrutura normativa da interação social, eles deslocam seus esforços para a elaboração de uma crítica situada em cujo centro está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Tanto Celikates, como Jaeggi e Saar defendem que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais que possuem um caráter ideológico. Mais do que isso, todos eles concordam com a exigência de que a crítica parta de casos concretos, isto é, de uma análise da instituição, da norma ou do valor que visa criticar.

Ainda que diverjam radicalmente quanto ao tipo de análise que cabe ao teórico crítico fazer ou mesmo quanto às características dos valores ideológicos criticados, todos eles concordam no que diz respeito ao caráter específico da crítica, bem como que ela deve estar focada em instituições sociais. Este projeto comum norteia o trabalho desses autores, que se encontra ainda em estágio de formulação. Seus primeiros passos já foram dados, mas até esse momento, é preciso reconhecer, que nenhum deles desenvolveu um modelo crítico capaz de competir em complexidade e abrangência com aqueles que são criticados por eles. Longe de representar um problema, esse fato constitui apenas mais um motivo para que aqueles que nutrem interesse pela teoria crítica continuem atentos a suas publicações.

Referências bibliográficas

CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main:

- Campus Verlag, 2009.
- _____. “O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e a prática da teoria crítica”. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 93, jul. 2012, pp. 28-42.
- FRASER, N. “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York London: Verso, 2003.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht*. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. “Einleitung: Genealogie als Kritik”. In: HONNETH, A.; SAAR, M. (orgs.) Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frakfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 117-121.
- _____. *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- HONNETH, A.; HARTMANN, M. “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm”. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, pp. 222-249.
11. JAEGLI, R. *Entfremdung. Die Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.

- _____. “Was ist eine (gute) Institution?”. In: JAEGGI, R.; FORST, R.; HARTMANN, M.; SAAR, M. (orgs.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 528-44.
- _____. “Was ist Ideologiekritik?”. In: WESCHE, T; JAEGGI, R. *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 266-295.
- NOBRE, M. “Teoria Crítica: uma nova geração”. *Novos estudos – CEBRAP*, n. 93, jul. 2012, pp. 23-27.
- OWEN, D.; VAN DEN BRINK, B. (orgs) *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PATHERBRIDGE, D. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lahan: Lexington Books, 2013.
- SAAR, M. *Kritik als Genealogie. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.
- _____. “Genealogische Kritik”. In: JAEEGI, R.; WESCHE, T. *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 247-265.
- _____. “Macht und Kritik”. In: JAEGGI, R.; FORST, R.; HARTMANN, M.; SAAR, M. (orgs,) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 567-587.
- WESCHE, T; JAEGGI, R. *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Aby Warburg e nós

PEDRO PAULO PIMENTA

É mais do que apropriado que a revista *Discurso* dedique espaço à obra de Aby Warburg (1866-1929), que pela primeira vez é publicada no Brasil em traduções feitas diretamente do alemão. Não custa reiterar, para uso dos mais jovens, que esta revista foi fundada nos idos de 1970 por Gilda de Mello e Souza (1919-2005), e essa grande representante do pensamento crítico moderno brasileiro tinha Warburg em alta estima. É o que mostra um importante artigo de Otilia Arantes, publicado há dez anos, intitulado “Nota sobre o método crítico de Gilda de Mello e Souza”:

... é nesse vai e vem entre a pintura, sua história e a realidade que se move a nossa autora – utilizando permanentemente e ao mesmo tempo relativizando as lições dos mestres da Escola de Warburg. Não eram poucas as referências em aula às dobras das roupas ou à postura dos serviçais nas pinturas dos holandeses, tanto quanto ao tratamento homogeneizador das figuras na tela e os objetos da vida doméstica daqueles interiores – veja-se *A leiteira*, de Vermeer; ou à carna-

dura lisa, polida como os belos corpos das esculturas gregas ou mesmo como as estatuetas de *biscuit*, das figuras femininas de um Ingres, tão distantes da realidade e tão racionalmente construídas – exemplares justamente do contraste entre o linear e o pictórico na pintura, da diferença entre clássicos e românticos, Ingres e Delacroix ou Géricault¹.

Trata-se, portanto, da absorção crítica de procedimentos de método cultivados por toda uma tradição que, surgida na Alemanha na década de 1910, é transplantada, por ocasião da barbárie nazista, para a Inglaterra. Desnecessário acrescentar que a passagem de Otilia Arantes sutilmente remete o leitor, pelo conteúdo como pelo método a que se refere, a *O espírito das roupas*, que conta entre os principais escritos de Gilda de Mello e Souza². Como observa Otilia Arantes no mesmo artigo, a dívida de Gilda para com a Escola de Warburg está diretamente ligada à leitura da obra de Ernst Gombrich, que assim resume o método de seu mestre:

A história da arte não deveria se preocupar com a evolução estilística em abstrato e sim com seres humanos reais, que, tendo de tomar decisões, procuram guiar-se tanto pelo passado como pelo presente. A essa convicção devemos a Biblioteca Warburg. Pois Warburg sabia que a biblioteca com que o historiador da arte normalmente trabalha, com suas obras de referência e monografias, é inteiramente insuficiente para

¹Otilia Arantes, “Nota sobre o método crítico de Gilda de Mello e Souza”, in: *Estudos avançados*, 20 (56), 2006, p. 315.

²Gilda de Mello e Souza, *O espírito das roupas. A moda no século XIX*, 2ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

a realização de um programa de pesquisa tal como o que traçara para si. Seu mote era “A palavra à imagem” (*Das Wort zum Bild*). Não poderíeis trabalhar a respeito de Botticelli sem o texto de Poliziano a vosso lado e sem descobrir como viviam seus patronos³.

A resenha aqui incluída, de autoria de Lênin Bicudo Bárbara – ele mesmo tradutor de uma coletânea de textos de Warburg (*Histórias de fantasma para gente grande. Escritos, esboços e conferências*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015) – contempla não somente outra tradução, surgida pouco antes da sua, como também dois volumes de literatura crítica também recentemente publicados. Já a tradução, por Isabel Coelho Fragelli, da bela conferência de Ernst Cassirer em homenagem a Warburg, pronunciada em 1929 por ocasião da morte deste, vem lembrar que, entre história da arte e filosofia, a aliança é às vezes mais próxima do que muitos poderiam suspeitar.

³Ernst Gombrich, “The ambivalence of classical tradition. The cultural psychology of Aby Warburg”, in: *Tributes. Interpreters of our cultural tradition*, Oxford: Phaidon, 1984, p. 123.

Aby Warburg em português

LENIN BICUDO BÁRBARA – *Universidade de São Paulo*

Em 2013, a editora Contraponto publicou de uma só vez uma trinca de livros relacionados ao historiador da arte alemão Aby Moritz Warburg (1866-1929), com destaque para a tradução da coletânea que compila seus textos publicados ainda em vida. São eles: *A renovação da Antiguidade pagã – Contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*, de Aby Warburg; *Warburg e a imagem em movimento*, de Philippe-Alain Michaud; *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*, de Georges Didi-Huberman.

Warburg nasceu em Hamburgo, como primogênito de uma família de banqueiros. Ainda que não tenha se envolvido pessoalmente nos negócios, estes foram decisivos para sua formação, pois lhe permitiram montar uma biblioteca que mais tarde se tornaria um renomado instituto de pesquisa – o Instituto Warburg, ligado à Universidade de Hamburgo –, frequentado na época por historiadores da arte de primeira linha, como Erwin Panofsky, Edgar Wind, e Fritz Saxl, sem mencionar filósofos como Ernst

Cassirer¹. Essa circunstância proporcionou a Warburg grande independência para a pesquisa, que ele conseguiu traduzir em um método peculiar e inovador de análise iconográfica, muito bem adaptado à pesquisa interdisciplinar.

Até recentemente, o acesso do público brasileiro à obra de Warburg era bastante restrito: só era possível consultá-la no idioma original ou por meio de traduções para outras línguas². Em português, dispúnhamos apenas de uns poucos textos esparsos, publicados em periódicos nacionais, traduzidos a partir de outras traduções³; além disso, em 2012 foi publicada em Portugal uma tradução direta para o primeiro trabalho de destaque de Warburg⁴. Essa longa e indevida carência de traduções para o português foi finalmente sanada com a publicação d'*A renovação da Antiguidade pagã*, traduzida diretamente do alemão por Markus Hediger.

Deve-se ter em mente que *A renovação da Antiguidade pagã* não é uma coletânea qualquer, mas sim uma edição crítica dos escritos reunidos de Warburg. A coletânea, originalmente publicada em 1932, foi a princípio pensada como primeiro passo

¹Outros, como Ernst Gombrich, Arnaldo Momigliano e Michael Baxandall se envolveriam com o Instituto em Londres, cidade para onde foi transferido em 1934, por ocasião da ascensão do Nazismo.

²Ver por exemplo *The Renewal of Pagan Antiquity*, introdução de Kurt W. Forster, tradução David Britt; Los Angeles: The Getty Research Institute, 1999; *Essais Florentins*, introdução de Eveline Pinto, tradução Sybilline Muller, Paris: Klicksieck, 2003.

³Tenho conhecimento destes dois textos: Aby Warburg, 2005, "Imagens da região dos índios Pueblo da América do Norte", em: *Concinnitas*, ano 6, v. 1: Rio de Janeiro, pp. 9-29; e Aby Warburg, 2009, "Mnemosyne", em: *Arte Ensaios*, v. 19: Rio de Janeiro, pp. 125-131.

⁴Cf. Aby Warburg, 2012, *Sandro Botticelli: o Nascimento de Vénus e a Primavera*, Lisboa: KKYM. Não tive acesso ao livro; outra tradução do mesmo texto está contida em *A renovação da Antiguidade pagã*.

de um projeto editorial que visava a publicação das obras reunidas de Warburg, tal como concebera Fritz Saxl, importante colaborador de Warburg e peça-chave na história do Instituto. Quem assina a edição dessa primeira parte, a única publicada por seus idealizadores originais, é Gertrud Bing (também assistente e mais tarde diretora do Instituto Warburg), em colaboração com Fritz Rougemont. O mesmo volume seria reimpresso em 1998, ganhando uma segunda apresentação. Essa reedição foi concebida visando a retomada e reformulação do projeto de publicação dos espólios de Warburg – projeto hoje em curso, com outros volumes já publicados ou em preparação⁵.

O objetivo declarado do volume ora traduzido para o português é reunir todos os textos publicados em vida por Warburg. São ao todo 37 textos, em sua maior parte acompanhados de imagens; além disso, a edição brasileira traz a apresentação do volume original e a da reedição de 1998, junto com todo o aparato crítico da edição alemã, que comentarei adiante.

Como o critério para a seleção dos textos é bem geral, temos uma coletânea bem diversificada, com textos de importância igualmente diversa: ao lado de textos mais longos, densos e trabalhados (tais como o estudo sobre os afrescos do *Palazzo Schifanoia*, que discutiremos em maior detalhe), há também uma série de publicações mais breves, boa parte das quais são de interesse apenas documental, e que amiúde não passam de resumos para alguma palestra mais elaborada (como é o caso de “A emergência do estilo ideal à antiga na pintura do início do

⁵Para mais detalhes sobre o volume original e a reedição de 1998, bem como para a discussão das dificuldades envolvidas na edição dos espólios warburguanos, cf. Warburg, 2013, *A renovação da Antiguidade pagã – Contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*. Contraponto: Rio de Janeiro, pp. xxii-xxxiv.

Renascimento”, de 1914).

Antes de tratar do conteúdo dos textos, convém comentar rapidamente o volumoso aparato crítico que acompanha a edição. Ele é composto por uma série de adendos, acrescentados ao fim de cada texto. Esses adendos contêm: reproduções das anotações feitas por Warburg em seus exemplares pessoais; intervenções dos editores alemães e de seus colaboradores, que na maior parte das vezes apenas destrincham as referidas anotações; e conteúdo documental de apoio. Embora a maior parte das intervenções se baseie nas anotações do próprio Warburg, há ainda uma série de acréscimos dos próprios editores. Esse é o caso sobretudo dos adendos aos textos “Os figurinos teatrais para os intermezzi de 1589” e “A arte italiana e a astrologia internacional no Palazzo Schifanoia, em Ferrara” – em que boa parte do material de apoio é na verdade fruto do trabalho dos editores e de seus colaboradores.

Os primeiros textos da coletânea datam da década de 1890, e são em geral focados no estudo da cultura da alta sociedade florentina. Dentre eles, destacam-se “O *nascimento de Vênus e A Primavera* de Sandro Botticelli” e “Os figurinos teatrais para os Intermezzi de 1589”. Esses dois estudos sobre a cultura florentina permitem caracterizar a estratégia expositiva por ele adotada na maior parte dos seus escritos mais elaborados. Warburg quase sempre parte de um conjunto bem delimitado de obras de arte e registros históricos, que em seguida submete a uma cuidadosa análise iconográfica, de que se servirá para propor uma interpretação mais geral acerca de alguma transformação sofrida pela cultura europeia.

No primeiro texto, o ponto de partida são as duas famosas pinturas mitológicas feitas por Botticelli por encomenda dos Medici. O método adotado por Warburg consiste basicamente em compará-las com outras obras ou produtos culturais que circulavam na alta sociedade italiana de então, visando, de um lado, mapear as fontes antigas utilizadas para compor as figuras representadas nessas pinturas e, de outro, identificar os indivíduos e círculos sociais diretamente envolvidos nessa composição. Warburg mostra em detalhes, por exemplo, como a cena da perseguição de Zéfiro a Flora em “A Primavera” (ou “O Reino de Vênus”, como Warburg prefere) reconstrói de modo fiel a narrativa de Ovídio, e como o tropo da perseguição erótica estava bem presente no imaginário italiano da época (Warburg, 2013, pp. 33-38). O levantamento das fontes eruditas deixa claro que o humanista italiano Angelo Poliziano, que possuía fortes vínculos com os Medici⁶, desempenhara um papel decisivo como inspirador da obra.

Mas todo o minucioso levantamento iconográfico é mobilizado com vistas a um objetivo ainda mais geral: abrir espaço para uma interpretação nuançada e abrangente da influência da Antiguidade durante o Renascimento, rompendo com a visão classicizante que a reduzia à postura da “grandiosidade serena” (Cf. *Ibid.*, p. 53). Pois o que Warburg mostra, passo a passo, é como, nos inícios do Renascimento, buscava-se os temas e modelos vindos da Antiguidade justamente para lidar com o problema da representação da vida em movimento – que, nesse caso, tentou-se resolver conferindo um movimento ostensivo aos motivos acessórios, tais como os cabelos e as roupas⁷.

⁶Ele foi, p. ex., tutor dos filhos de Lorenzo de Medici.

⁷Daí a predileção especial de Poliziano por Ovídio, que fornecia vivas

O outro texto que mencionei da década de 1890 é em boa parte dedicado à reconstrução detalhada de certos espetáculos teatrais e musicais – os *intermezzi* – encenados em maio de 1589, em Florença, como parte de uma série de festividades em torno do casamento do Grão-duque Ferdinando I de Medici com Christina de Lorena. Tais espetáculos foram produzidos com grande pompa, contando inclusive com artifícios cênicos que impressionaram os espectadores da época, como, por exemplo, a encenação da luta de Apolo com o dragão. Baseado na ampla documentação de que dispunha, Warburg mostra como a ornamentação dos figurinos foi pensada como reconstrução fiel e detalhada de modelos da Antiguidade – e como justamente o excesso de detalhes, comunicados de forma “muda” pelos ornamentos, tornou o seu intrincado simbolismo ininteligível para o público. Também nesse caso, Warburg sugere tratar-se de uma restituição seletiva da Antiguidade: para ele, as “origens verdadeiras do *intermezzo*” remontariam à “arte pantomímica da procissão mitológica”, e esta, por sua vez, explicaria a atenção especial concedida à ornamentação do figurino (Cf. *Ibid.*, pp. 358-359). Como resultado desse princípio seletivo, teríamos uma reconstituição muito fiel em termos formais à Antiguidade – mas que estava fadada a não ser captada pelo público. Em face disso, Warburg sugere que esse enfoque mais formalista seria refinado e substituído por um enfoque mais “sentimental” dos temas da Antiguidade, tal como o que caracterizaria peças como a *Daphne*, encenada em Florença poucos anos depois dos *intermezzi*, e considerada a primeira ópera moderna. Essa inflexão estilística é descrita por Warburg nos seguintes termos:

Nada caracteriza melhor a transformação do gosto dos descrições desses elementos.

inventores e do público do que uma comparação entre *Daphne* de 1594 e o terceiro *intermezzo* de 1589; a luta com o dragão é reduzida a um breve prólogo, no qual, porém [...] ainda podem ser detectados traços nítidos do espetáculo de 1589 [...]. Mas a ambição arqueológica de executar a dança segundo as regras de Julius Pólux não domina mais a psicologia de Apolo [...]. O antigo símbolo cósmico de 1565 e o dançarino mudo transformaram-se aos poucos num jovem deus sentimental que não só encontrou a fala, mas também melodias até então nunca ouvidas, a velha canção do poder do amor, do pastor apaixonado e da pastora tímida. (Warburg, 2013, p. 374)

Assim, vemos em ambos os textos como um estudo de caso de escopo bem delimitado desemboca numa interpretação mais geral de algum momento de inflexão estilística decisivo para o curso da cultura europeia – indicando a presença de diversas concepções “concorrentes” da Antiguidade, que variam de acordo com o contexto presente no qual a obra é concebida. Nesses estudos em particular, o contexto é ainda restrito a certos aspectos e eventos marcantes da sociedade florentina no momento a cada vez posto em foco – o que marca uma diferença importante em relação aos estudos da década seguinte.

Os textos de 1900 em diante trazem uma novidade decisiva: tratam cada vez mais da questão do intercâmbio dos modelos expressivos no território europeu. Esse é o caso, por exemplo, do texto de 1902 sobre a relação entre as culturas florentina e flamenga, e do breve, porém denso estudo de 1905 sobre Dürer, em que Warburg discorre sobre a circulação de certos modelos

expressivos entre a Itália e a Alemanha⁸.

Ao lado dessa ampliação “territorial”, percebe-se ainda um interesse crescente na produção cultural num sentido mais amplo – ou seja, não apenas nas obras de artistas mais eminentes. É verdade que já no primeiro trabalho de Warburg percebe-se uma tendência a considerar formas artísticas menos notadas, tais como arcos de casamento e medalhões. Mas a análise desses objetos era mais um instrumento para a identificação das fontes que informaram a composição de obras “maiores”, no caso as pinturas de Botticelli⁹. Nos textos seguintes, a análise incide diretamente sobre formas artísticas como a gravura¹⁰ e a tapeçaria¹¹.

⁸A relação entre as culturas germânica e italiana foi muito cara a Warburg, cuja família era de origem italiana.

⁹O que é, aliás, uma resposta consequente, diante das características do pintor que servia o público florentino: “O público burguês por volta de 1470 vê o artista como o artesão produtor de objetos que, nascido sob o signo do planeta Mercúrio, tudo pode e tem; nos fundos de sua oficina, pinta e esculpe, mas, lá na frente, na loja, vende produtos para todas as necessidades cotidianas: fivelas de cinto, baús de casamento decorados, utensílios para o clérigo, voti de cera e gravuras. Ninguém procura o artista abstrato em seu ateliê para compartilhar com ele, numa atitude estética de empatia artística à luz da aurora boreal, os sentimentos dissonantes do fatigado homem de cultura, mas chama o ourives e o pintor para que saiam da sua oficina para a realidade do dia e usem sua própria existência para criar algum elemento do ciclo da vida: uma construção, uma joia, alguma ferramenta ou uma procissão festivamente ordenada”. (Warburg, 2013, p. 139).

¹⁰É o caso do estudo sobre Dürer e de “Sobre as *imprese amorose* nas gravuras florentinas antigas”, também de 1905.

¹¹Dessa época, chamo a atenção para a breve exposição de 1907, com o título “Trabalhadores campestres em tapetes da Borgonha”. Os tapetes flamengos seriam tema de outros dois textos igualmente breves, que apareceriam só depois: “Aeronave e submersível no imaginário medieval”, de 1913; e “As festas mediceias na corte dos Valois em tapetes flamengos da Galleria degli Uffizi”, de 1927.

Essa ênfase está intimamente ligada à ampliação territorial da análise warburguiana, agora mobilizada para acompanhar a perambulação das imagens e ideias vindas da Antiguidade pela Europa, o que exige, justamente, um enfoque nos seus veículos, dos quais o mais óbvio é a gravura¹².

Graças a essa abordagem, Warburg é capaz de expor uma visão não só bastante nuançada sobre o Renascimento europeu, apontando de modo incisivo para a enorme variedade de formas com que se buscou tornar presente este ou aquele aspecto da Antiguidade em cada ambiente social específico, como, além disso, bastante coesa, já que toda essa variedade é concebida como uma série de diferentes ramificações de um processo contínuo de desenvolvimento do estilo, dotado de dimensões espaciais e temporais bem concretas. Nada indica mais claramente a importância que o problema da circulação da produção cultural tinha para a visão warburguiana do Renascimento europeu, do que sua caracterização deste como a “era da migração internacional das imagens”¹³ (Warburg, 2013, p. 476).

Tal caracterização aparece num trabalho posterior, que trata dos afrescos astrológicos de Ferrara. De 1910 em diante, o que se observa é em grande medida uma acentuação das tendências que indiquei: a análise warburguiana amplia ainda mais seu alcance, passando agora pela recepção oriental da tradição legada pela

¹²A passagem seguinte dá uma ideia do que motiva Warburg a tratar dos tapetes decorativos, a que ele se refere como os “antepassados da arte da impressão”: “a natureza do tapete tecido, o *arazzo*, não se baseava no ato criativo singular, já que o tecelão, como mediador anônimo da imagem, tecnicamente podia reproduzir o mesmo objeto tantas vezes quantas o comitente exigia; além do mais, o tapete não ficava afixado permanentemente à parede como um afresco; antes, era um veículo móvel de imagens.” (Warburg, 2013, p. 289).

¹³Tradução cotejada com o original e alterada.

Antiguidade greco-romana. Como resultado, temos uma interpretação ainda mais abrangente da cultura europeia como um todo, via de regra conduzida pela exposição do caminho percorrido e das mudanças sofridas por certa imagem-chave vinda da tradição cultural da Antiguidade (no estilo daquela passagem em que Warburg trata da metamorfose do Apolo do terceiro *intermezzo* no Apolo da *Daphne*).

Essa ampliação territorial tem consequências visíveis para a interpretação warburguiana da cultura europeia, pois permite conceber fenômenos bem localizados como pontos de passagem de um processo mais abrangente de desenvolvimento estilístico. Assim, nas passagens finais do estudo sobre os afrescos do *Palazzo Schifanoia*, a Vênus de Botticelli, antes referida sobretudo ao contexto mais imediato da cultura florentina, é reinterpretada como uma espécie de elo entre a Vênus de um dos afrescos pintados por Cossa em Ferrara e a de Rafael na *Villa Farnesina*, pois “Botticelli também teve que primeiro libertar sua deusa da beleza do realismo medieval da arte de gênero banal ‘à francesa’, da subserviência ilustrativa e da prática astrológica”¹⁴ (*Ibid.*, p. 474). Ou seja: ao expor as transformações sucessivas sofridas pela imagem de Vênus, Warburg refaz, em linhas gerais, o traçado de um processo de desenvolvimento estilístico que compreende e alimenta o contexto mais imediato da criação das obras por ele tratadas.

Interpretações como essa são uma espécie de derivação de seu método histórico, marcado por uma forte pretensão científica – e Warburg realmente teve em vista uma ciência da cultura, como o subtítulo do volume deixa claro. Por isso mesmo, seus textos mais trabalhados trazem uma preocupação intensa e constante

¹⁴Tradução adaptada, após cotejo com o original.

em mostrar que as relações que Warburg aponta entre duas imagens, ou entre uma imagem e um texto, não estavam baseadas numa semelhança superficial ou aparente. Assim, Warburg enfatiza que Poliziano de fato *conhecia* os poemas em que Ovídio retratava a movimentação dos trajes femininos nesta ou naquela cena de perseguição erótica, ou que Pellegrino Prisciani, o inspirador dos afrescos de Ferrara (executados uns por Francesco Cossa, outros por Cosimo Tura), *conhecia* as três fontes antigas que, como ele mostra, foram utilizadas para a composição da série – e assim por diante. É como se Warburg quisesse mostrar que o desenvolvimento estilístico “não dá saltos”, ou seja: que, apesar de multifacetado e repleto de ramificações, possui certa continuidade, que poderia, pelo menos a princípio, ser demonstrada passo a passo. Como o próprio Warburg apreciava Darwin (em especial o trabalho sobre as expressões humanas)¹⁵, não me parece temerário ampliar a analogia mais um pouco: pois enquanto Darwin precisava livrar-se da ideia, ainda bastante aceita no seu tempo, de que as espécies correspondiam a atos singulares de um criador divino, Warburg confrontava tanto a historiografia estetizante da arte como o “diletantismo reverenciador de heróis”¹⁶ (Warburg, 2013, p. 440), com sua tendência a reduzir a obra à vontade do gênio criativo. O foco nas relações entre pintor e o patrono da obra, não raro mediadas pela figura do inspirador erudito, é claramente uma resposta crítica a tais tendências. Mas isso não significa que a agência do artista seja simplesmente tragada pela referência ao contexto; antes, sua contribuição individual é concebida como “energia de

¹⁵Ver Charles Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais*, tradução Leon de Souza Lobo Garcia, 2ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

¹⁶Tradução adaptada.

confrontação” que precisa se haver com a tradição antiga – tal como assimilada no contexto presente e em função dos dilemas do momento –, ora subordinando-se a ela, ora resistindo¹⁷.

No notável estudo sobre a profecia na época da Reforma alemã, publicado em 1920, a interpretação warburguiana da cultura europeia chega a uma altura realmente antropológica. Warburg aí se serve da análise de uma série de cartas, horóscopos e gravuras ligadas aos círculos criados em torno de Lutero para tratar da infiltração do pensamento mágico à antiga no imaginário da Reforma – o que Warburg concebe como uma contribuição para a “história trágica da liberdade de pensamento do europeu moderno”¹⁸ (*Ibid.*, p. 567), ou seja, a história da conquista do que ele chama de espaço de reflexão.

O texto sobre Lutero é o último trabalho mais profundo de Warburg contido n’*A renovação da Antiguidade pagã*¹⁹. Em 1921, Warburg se internaria no sanatório de Bellevue, na Suíça, para tratar de uma doença que o atormentava já há algum

¹⁷Cf., p. ex., Warburg, 2013, pp. 52-53, em que essas duas tendências contraditórias são detectadas na obra de Botticelli. A mesma ideia geral pode ser encontrada no texto sobre os afrescos de Schifanoia, mas aqui num registro um pouco diferente. Pois, nesse caso, Warburg sugere que os afrescos feitos por Cossa ofereceriam uma maior resistência ao “servilismo ilustrativo” vindo da arte medieval do que os de Tura (*Ibid.*, pp. 470-471) – ainda que “também a Vênus de Cossa não estivesse preparada para ascender das regiões inferiores dos trajas realistas ‘à francesa’ ao éter luminoso da ‘Venere Aviática’ [de Rafael]” (*Ibid.*, p. 474; tradução adaptada).

¹⁸Tradução adaptada.

¹⁹O volume conta com quatro textos posteriores a esse, todos bem menos elaborados. Destes, destaco apenas “A astrologia orientalizante” (Warburg, 2013, op. cit., pp. 623-627), em que temos uma retomada breve, mas ainda assim densa, de vários temas anteriormente explorados por Warburg.

tempo; permaneceu por lá até 1924, onde foi tratado por Louis Binswanger. Reabilitado, logo retomou suas pesquisas, mas nenhum de seus trabalhos mais densos conduzidos desde então chegou a ser publicado em vida. Dentre eles, destaca-se a montagem de imagens conhecida como *Atlas Mnemosine*²⁰; uma palestra sobre a cultura Pueblo (comunidades nativas do sudoeste do continente norte-americano, que Warburg visitou), ministrada quando ainda estava internado; e uma pesquisa sobre Rembrandt – todos ausentes na coletânea em questão, a não ser pelas menções dos editores.

Tais aspectos da obra warburguiana, em especial o atlas de imagens e as palestras sobre os Pueblos, são tematizados tanto por Michaud como por Didi-Huberman, nos livros publicados pela Contraponto juntamente com o de Warburg. Além disso, o livro de Michaud traz como anexo dois textos de Warburg, um de 1923, mais substancial, intitulado “Recordações de uma viagem à terra dos pueblos”; e outro, “Projeto de viagem à América”, de 1927, uma peça mais simples, que, no presente contexto, interessa apenas por registrar a vontade de Warburg em expandir o domínio de sua análise para o outro lado do Atlântico.

Warburg desistiria de tal projeto – mas já havia experimentado esse voo interpretativo em direção à América ao rememorar a viagem que para lá fizera em meados da década de 1890. Nessa época, aproveitou sua estadia nos Estados Unidos para realizar uma espécie de aventura antropológica, que teve um impacto considerável, embora silencioso, em sua trajetória intelectual. O texto anexado ao livro de Michaud é composto por uma série

²⁰Esse projeto, iniciado em 1924, leva ao extremo o método de perseguir a trajetória das imagens. O atlas consiste basicamente numa série de painéis em que Warburg arranjava várias imagens de algum modo relacionadas entre si.

de anotações e materiais para uma palestra que ele ministraria quase três décadas depois, no sanatório de Bellevue, como parte de seu processo de reabilitação.

“Recordações...” é um texto problemático em muitos sentidos, a começar pelo fato de não estar de modo algum pronto para publicação – não tem estrutura argumentativa, e alguns dos trechos não passam de anotações vagas. O próprio Warburg descreve-o como a “confissão de um esquizoide incurável”²¹, e insta que jamais seja publicado. Isso não é de espantar, já que Warburg estava ciente de que a sua compreensão da cultura Pueblo era limitada por muitas barreiras: não só se baseava em memórias de uma viagem já distante, como referia-se a uma comunidade que falava um idioma que ele não compreendia.

Como no texto sobre Lutero, aqui também o interesse antropológico incide na relação entre o pensamento mágico e o científico, entre o mito e o logos, entre o homem que apanha a “causa mágica” com as próprias mãos, para assim extorquir da natureza o efeito desejado, e o que a toma pela imaginação conceitual (Cf. Michaud, 2013, pp. 276-277). É nessa chave que Warburg interpreta a chamada dança da serpente, realizada como parte das celebrações sazonais em algumas das aldeias Pueblo: ao encenar sua captura e ao executar uma dança com serpentes vivas, o nativo buscaria granjear o favor da chuva²², necessária para o

²¹Cf. o texto de Warburg em Phillipe-Alain Michaud, 2013, *Warburg e a imagem em movimento*. Contraponto: Rio de Janeiro, p. 251 et seq. (a passagem citada está na p. 254).

²²A serpente era associada ao raio no imaginário dos Pueblos, e raio, às chuvas. Nesse texto, Warburg relata, de modo fragmentário, alguns elementos da cultura Pueblo. Desses relatos, destaca-se a descrição de uma de suas danças cerimoniais, presenciada por Warburg, bem como a do mito acerca da origem do clã da serpente, narrada com base na literatura antropológica de que ele dispunha (*Ibid.*, p. 279 et seq). Esta

êxito da colheita.

Deve-se destacar que a interpretação de Warburg acerca da cultura Pueblo assenta-se numa série de pressupostos questionáveis para os padrões da etnologia moderna, dos quais o mais notável é a oposição entre uma humanidade “primitiva” e outra “civilizada”. Diga-se que Warburg mostra certo desconforto com esse par conceitual: mais de uma vez, põe entre aspas termos como “primitivo” e “selvagem”, e procura mostrar, por meio de comparações, que o pensamento chamado primitivo estaria ele mesmo presente na chamada civilização – uma resposta típica de quem já começava a questionar tais noções, mas ainda carecia de uma alternativa robusta o bastante para contorná-las. Mesmo assim, fica claro que, enquanto Warburg recorre ao atributo da civilização para se referir a um complexo cultural bem definido em termos territoriais – a tradição de raiz europeia –, o atributo “primitivo” não passa de um rótulo que agrega uma série de complexos culturais cuja única relação efetiva é o pertencimento à espécie humana: uma relação vaga demais para os padrões de Warburg. Cremos que esse seja um reflexo não só das noções que ele toma de empréstimo dos autores em que se apoiava, como Tito Vignoli, como também da desproporção entre o seu amplo e nuançado conhecimento sobre a cultura europeia e seu conhecimento bem mais restrito sobre outros sistemas culturais. Por isso tudo, tais recordações de Warburg devem ser lidas com cautela: sua compulsão dionísica em estabelecer associações não é aqui compensada pelo rígido controle apolíneo que marca, ao lado daquele impulso, sua obra publicada e seu projeto de uma

última descrição é, na realidade, uma tradução resumida do mito tal como registrado em Jesse Walter Fewkes, 1894, “The Snake Ceremonials at Walpi”, em: *A Journal of American Ethnology and Archeology*, Boston Nova Iorque: v. 4, pp. 106-124.

ciência da cultura – mas por isso mesmo, esse me parece um texto especialmente interessante para uma compreensão mais profunda e crítica do próprio método warburgiano.

Seja como for, a publicação em português dos escritos de Warburg é digna de elogios, pois facilita enormemente o acesso do público brasileiro a essa interpretação do Renascimento europeu tão influente, tão rica em nuances e tão coesa, que abre espaço para uma leitura antropológica e para o diálogo interdisciplinar, evitando entrincheirar-se num esteticismo vazio. Do ponto de vista do método, a maior parte dos textos é exemplar, na medida em que consegue resolver bem a difícil equação entre elementos internos e externos da obra, sem cair nem num reducionismo esteticista, nem num sociologismo que passa por cima do conteúdo da obra e simplesmente o deduz de seus condicionantes sociais; temas difíceis e escorregadios como a astrologia também são tratados com o devido cuidado, de forma crítica e bem embasada – abrindo espaço, aliás, para uma discussão sobre a influência da pensamento oriental sobre a cultura ocidental. Por isso tudo, espera-se que a obra seja bem recebida em terras brasileiras e gere frutos por aqui – agora que enfim está munida dos meios técnicos de que carecia para circular mais à vontade entre nós.

Epitáfio a Aby Warburg (1829)

ERNST CASSIRER

Tradução de Isabel Coelho Fragelli

Em nome da Universidade de Hamburgo e da Faculdade de Filosofia, devo conduzir a última saudação a Aby Warburg e exprimir-lhe o agradecimento da Universidade e da Faculdade por tudo o que ele fez e desempenhou por elas. Este agradecimento é-lhe devido como a poucos. Pois ele foi um dos pioneiros e um dos mais ativos promotores da ideia da Universidade de Hamburgo. Batalhou por essa ideia com todo o apaixonado entusiasmo com o qual se lançava, quando se tratava de pôr em ação algo que admitia como justo e necessário. Conhecia todos os impedimentos, todas as dificuldades externas e internas que se contrapunham à fundação da Universidade de Hamburgo. Mas ele não lhes dava atenção; seguia resoluto o seu caminho até o fim e, após longas lutas e esforços, pôde experimentar a alegre recompensa de ter chegado a seu objetivo. E, com toda entrega, dedicou-se desde então às tarefas da Universidade, tanto à sua edificação, quanto ao seu acabamento espiritual interno. No interior da Universidade, ele não permaneceu apenas como representante de uma única disciplina; dela, ele fazia parte não somente como professor honorário de História

da Arte [*Kunstgeschichte*] e de Ciência geral da Arte [*allgemeinen Kunstwissenschaft*], mas, em si próprio, em sua personalidade e em seu espírito, compunha uma singular e grandiosa unidade aquilo que geralmente costumava ser separado e dividido segundo limites disciplinares. Warburg era o centro vivo e o foco da pesquisa em ciências do espírito [*der geisteswissenschaftlichen Forschung*], tal como é cultivada na Universidade de Hamburgo; ele era tão fortemente comovido e estimulado pelas questões da História e da Ciência da Arte, quanto pelos problemas fundamentais da História, da Filologia, da Arqueologia, da Etnologia, da Linguística e da Filosofia. Foi assim que ele formou um dos mais autênticos centros vitais da Universidade; e assim ele depositou em si mesmo e em seu exemplo pessoal, clara e luminosamente diante de nós, a grande ideia da *Universitas litterarum*. Desta ideia fundamental provém sua biblioteca, e ela foi efetiva no seguinte sentido: abarcando e reunindo, fecundando e enriquecendo tudo o que há de esforço intelectual e de problematização autônoma no trabalho de pesquisa de nossa Universidade.

E, no entanto, de tudo aquilo que Warburg nesse sentido procurou alcançar para a Universidade, e de tudo aquilo que por ela obteve, não se deve falar aqui e agora. Deve ficar reservada para um momento posterior e para uma reflexão serena a tarefa de fazer um balanço do trabalho científico concreto de sua vida e de nos fazer ver, nesta obra de uma vida, aquilo que a ciência à qual ele servia e a Universidade de Hamburgo com ele possuía e com ele perdeu. Hoje nós não estamos com ânimo para essa reflexão, pois estamos comovidos e abalados junto ao féretro de um homem que foi súbita e inesperadamente arrancado em meio a um apaixonado júbilo criativo e ao mais forte

impulso de criação – estamos emocionados do modo mais íntimo junto ao túmulo do amigo cuja mão ainda há pouco apertamos e cujo vivificante, estimulante e elucidativo discurso ainda há pouco escutamos. Hoje nós não podemos e não queremos louvar a sua produção objetiva; queremos apenas uma vez mais procurar colocar, diante de nós, a imagem de um homem, a imagem do homem Warburg, tal como ela tornou-se progressivamente mais clara e mais firme para nós que, coletivamente, pudemos trabalhar e conviver com ele. A imagem deste homem – ela veio ao meu encontro muito antes de eu ter conhecido o próprio Warburg. Senti-a penetrar-me quando, agora já há oito anos, conduzido por meu amigo Fritz Saxl, atravessei pela primeira vez as salas de livros da Biblioteca Warburg. Ali eu senti e compreendi como de um golpe: nessas fileiras de livros, que parecem não querer terminar e que preenchem, até o mais afastado canto, o todo da antiga casa – nelas, não se trata de uma obra composta pelo esforço colecionador de um bibliófilo, ou pelo trabalho diligente de um simples erudito [*Gelehrte*]. Esse ininterrupto cortejo de livros parecia-me estar envolto em um sopro mágico; como se um encantamento pairasse sobre eles. Quanto mais eu me imergia no volume e no conteúdo dessa biblioteca, mais se confirmava e se intensificava, para mim, esse sentimento. Das fileiras de livros desprendia-se, cada vez mais nítida, uma fileira de imagens, de determinados motivos e configurações espirituais originários, e, por trás da diversidade dessas configurações, situava-se sempre para mim ao final, clara e imponentemente, a figura do homem que havia sacrificado a melhor parte de sua vida à fundação e à construção dessa biblioteca. Assim, em meio a essa coleção de livros, uma outra coisa sobressaiu-se em mim de um modo inesperado: a impressão de

uma grande personalidade inquiridora e de um destino de pesquisador profundamente surpreendente. Compreendi ambos e cedi à força que deles emanava, antes ainda que eu tivesse visto Warburg e tivesse com ele trocado uma palavra. E quando, então, veio o nosso primeiro encontro, que com ele tive há cinco anos em Kreuzlingen, firmou-se logo estreitamente o laço entre nós. Após as primeiras frases, nós nos conhecemos e aprendemos a nos entender tal como normalmente apenas depois de anos de trabalho em conjunto se entende. Mais profundamente do que antes, compreendi eu ali, estando ele diante de mim, o sentido de seu buscar incessante, de seu batalhar e investigar. O problema que capturou e consumiu a sua vida, hoje eu o vejo em toda a sua gravidade, em seu furor e em sua trágica magnitude. Não quero aqui tentar mergulhar nos detalhes deste problema. Certamente foi o próprio Warburg quem cunhou a expressão: “O amado Deus jaz no detalhe”. E na devoção ao particular, no amor pelo que é aparentemente insignificante, ninguém o igualava. Ele não separava o pequeno e o grande; ele abraçava, com a mesma intensidade e o mesmo amor, tanto as grandes obras-primas da arte quanto os últimos e aparentemente mais insignificantes rebentos do esforço intelectual e criador [*bildend*]. Foi-lhe possível e legítimo cultivar esse amor pelo particular porque, a todo instante, estava seguro da viva conexão e do todo no qual estava inserido. Pois seu olhar não pousava antes de tudo sobre as obras da arte, mas ele via e sentia as grandes energias configuradoras [*gestaltend*] por trás das obras. E essas energias não eram, para ele, nada além das eternas formas de expressão do ser, da paixão e do destino humanos. Assim, toda configuração formadora, onde quer que ela se agitasse, tornava-se, para ele, legível como uma linguagem única, em cuja estrutura ele

buscava penetrar cada vez mais e cuja lei procurava decifrar. Onde outros viram figuras precisamente delimitadas, e onde viram formas que em si mesmas repousam, lá via ele forças em movimento, e via aquilo que denominou grandes “fórmulas do *pathos*” [*Pathosformeln*], as quais a antiguidade criou como um patrimônio permanente para a humanidade. Seu olhar não se prendia a uma obra singular enquanto tal, nem na forma de apresentação, nem no conteúdo do que era apresentado, mas penetrava até aquelas tensões energéticas que tinham encontrado, na obra, sua expressão e sua válvula de escape. Essas tensões eram as que ele sabia sempre rastrear novamente, em quantas fossem as múltiplas formas com as quais elas se ocultassem, e eram as que ele perseguiu ao longo dos séculos com uma segurança deveras visionária. Mas que ele disso fosse capaz, não era apenas este o único talento do pesquisador, e tampouco o do artista. Aqui, ele criava a partir da mais profunda e singular experiência de vida. Tinha vivido e experimentado, em si mesmo, aquilo que via diante de si – e era capaz de ver realmente apenas aquilo que conseguia apreender e interpretar a partir do centro de seu próprio ser e de sua própria vida. “Cedo leu ele a severa palavra, / familiares eram-lhe o sofrimento e a morte”¹. Porém, desse mesmo sofrimento, surgiu nele a incomparável força e a inigualável particularidade de seu olhar. É raro um pesquisador que tenha tanto e tão profundamente dissolvido sua mais profunda dor no olhar, e no olhar a tenha libertado. Quando observamos os grandes motivos figurativos [*bildnerischen Motiven*] perseguidos por Warburg em sua pes-

¹J. W. Goethe, “Epilog zu Schillers ‘Glocke’”, in: *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (org. Erich Trunz). Band I, Gedichte und Epen I. München: C. H. Beck, 1982, p. 258.

quiza, eles nos mostram, em toda sua variedade conteudística, um traço comum. São todos apenas, por assim dizer, diferentes etapas da grande *via crucis* [*Passionsweg*] da humanidade. O motivo de Orfeu, o motivo do rapto de Prosérpina, o motivo do infanticídio de Medéia – tudo isso designava, para ele, apenas os últimos e mais elevados extremos da dor e da paixão humanas. Ele via em todos apenas um símbolo – um símbolo para aquelas forças inefáveis e demoníacas às quais está entregue a nossa existência. Warburg não foi um cientista e um pesquisador no sentido de que, do alto do mirador, observava impassível o jogo da vida e, com ele, regozijava-se esteticamente no espelho da arte. Estava sempre em meio à tempestade e ao turbilhão da vida, ela mesma; tocava sempre em seus últimos e mais profundamente trágicos problemas. E um problema era, antes de tudo, aquele ao qual sempre retornava e com o qual lutou incessantemente até o final. Em seu discurso sobre Shakespeare, o jovem Goethe diz que os planos de Shakespeare não eram, para falar segundo o estilo comum, plano algum, suas peças giravam em torno de um ponto secreto que ainda nenhum filósofo viu ou determinou e no qual a particularidade de nosso Eu, a pretensa liberdade de nosso querer encontra o curso necessário do todo. A este “ponto secreto” era também permanentemente direcionada a pesquisa de Warburg, e nele prendia-se seu olhar, como que por fascínio. A oposição e a tensão interna entre liberdade e necessidade: este foi e permaneceu sendo o grande tema que ele perseguiu através da história, da arte, de todas as formas do pensamento mítico e de todas as grandes figuras fundamentais da religião. Aqui, inscrevem-se suas pesquisas sobre o conceito e o símbolo da *Fortuna* [*Fortuna-Begriff*; *Fortuna-Symbol*] na arte do Renascimento; aqui, enraízam-se seus trabalhos sobre

a astrologia, cujo sentido e cuja função na história das ideias foi ele quem nos fez conhecer verdadeiramente pela primeira vez. E também nestes domínios, aparentemente tão longínquos para o nosso sentimento e para o nosso pensamento, criava ele a partir daquilo que lhe era mais íntimo e próprio. Pois desde cedo Warburg lutou, em seu próprio íntimo, a luta que ele aqui nos apresenta, de certo modo, na projeção sobre a história do espírito [*Geistesgeschichte*]. O caminho “*per monstra ad sphaeram*”, tal como gostava de denominá-lo, ele o compreendia bem, porquanto ele próprio sempre e novamente o percorrera e precisava percorrê-lo. Mas, mesmo quando quase sucumbia sob os esforços desse caminho, jamais deseperou de seu objetivo. A partir de toda a ausência de liberdade e de toda coerção, lançava-se ele sempre outra vez no reino da liberdade espiritual – naquele “espaço de reflexão da consciência” [*Denkraum der Besonnenheit*] que era, para ele, o que há de último e de mais elevado que a ciência e o conhecimento humanos podem conseguir para si. Na primeira conversa que tive com Warburg, ele se queixou comigo que os demônios, cujo reinado na história da humanidade ele investigara, haviam se vingado dele e, por fim, haviam-no vencido e destruído. Mas, durante o curso dessa conversa, surpreenderam-me ainda mais uma vez a grandeza e a força com as quais ele resistia aos poderes do destino e contra os quais se afirmava. Aquilo que lhe possibilitava essa autoafirmação era o seu incorruptível senso de verdade e sua inabalável coragem para esta. Ele tornou-se senhor da noite, que ameaçava invadi-lo mais e mais profundamente, porquanto em seu íntimo brilhava a clara luz do espírito, a luz do investigador e do pesquisador que sempre o ergueu e o resgatou no espaço de reflexão da consciência. Assim, ele provou como poucos o dito

de Schopenhauer, segundo o qual uma vida feliz é impossível, mas uma vida heroica [*ein heroischer Lebenslauf*] é o que há de mais elevado que o homem pode alcançar. Warburg permaneceu heroico tanto no agir quanto no sofrer; tanto na realização quanto na renúncia. Então, por fim, sobreveio-lhe a mais suprema sorte que pode advir a um homem criador. A morte o acometeu em meio à própria criação, à conversação e ao trabalho científicos. Uma hora antes de sua morte, ele desenvolveu, diante de mim, os novos grandes planos sintéticos que deveriam formar a conclusão e o coroamento de sua obra. Essa conclusão ele não viu. Mas, por isso, foi ele poupado também de um tal impensável sofrimento que, para esse espírito pesquisador incansavelmente ativo, teria significado a progressiva decadência das forças, o escorregar em uma lenta enfermidade. E hoje, contudo, permanece a sua obra, por mais inacabada que seja em si mesma, tal como um todo completo diante de nós – completo na grandeza do projeto [*Entwurf*], na orientação fundamental e uniforme que estabeleceu firmemente desde o início, nas novas questões que nos colocou e nas novas tarefas com as quais nos enriqueceu.

Houve um tema da história da filosofia que ocupou Warburg apaixonadamente nesses últimos meses e que pareceu atraí-lo – ele que, até então, mantivera-se afastado desse domínio – para novas e desconhecidas paragens. Seus últimos estudos foram consagrados à personalidade e aos escritos de Giordano Bruno. Eu mesmo chamei-lhe a atenção para Bruno; pois eu sentia que ele, mais do que qualquer outro, teria a vocação para decifrar o enigma deste homem, cujo pensamento move-se tão integralmente no interior do âmbito figurativo [*im Bildhaften*] e a ele permanece vinculado. Mas, quando ele realmente assumiu essa

tarefa, então eu pude presenciar mais uma vez, a partir do modo como a ela se dedicava e de como fazia para dela apropriar-se internamente, aquela determinação fundamental de seu ser espiritual, que sempre voltava a atuar de um modo novo, inesperado e surpreendente. Aquilo que, para nós outros, era um problema teórico, era, para ele, uma experiência que o estimulava e o despertava intimamente. E, de fato, há alguns traços que lhe permitiam sentir-se familiarizado com esse pensador e próximo dele. Pois Giordano Bruno é o primeiro dentre os pensadores do Renascimento que, sendo ainda, na origem, inteiramente ligado à esfera do pensamento mágico, dela desprende-se conscientemente². Ele abriu caminho para uma ideia fundamental e originária da visão de mundo moderna [*der modernen Weltansicht*], para a ideia de infinitude; porém, ele não a apresenta em uma forma abstrata e teórica, mas a concebe e a formula a partir do novo sentimento do mundo [*Weltgefühl*] que poderosamente o habitava. O infinito é objeto da razão – mas apenas uma razão que é tomada por um *afeto* (*Affekt*) heroico, e que é por este impulsionada, consegue verdadeiramente compreendê-lo. Ele não se oferece à simples observação, mas à contemplação e ao amor entusiásticos. Pode-se assim entender o que desta doutrina, desta reivindicação dos “*Heroici furori*” feita por Giordano Bruno deve ter surpreendido Warburg. Aqui, ele encontrou um pensamento que mostrava, do começo ao fim, aquela forma e aquelas tensões energéticas, tal como ele outrora as havia sentido e revelado por trás das obras das artes plásticas. Não eram os conteúdos desse pensamento que o instigavam –

²É a questão problematizada por Frances Yates em *Giordano Bruno and the Hermetic tradition* (1964). Essa eminente estudiosa era ligada ao Instituto Warburg, sediado em Londres a partir de 1934.

mas sua forma tornou-se, para ele, novamente um símbolo das forças que o moviam em seu mais profundo íntimo. Há um motivo psicológico-intelectual [*seelisch-geistiges*] determinado, que é continuamente evocado nas obras filosóficas e na poesia de Giordano Bruno: o motivo do voo do espírito humano infinito em direção ao sol da única e infinita verdade divina. O espírito humano sabe que não pode e não conseguirá alcançar o objetivo e que, por fim, o seu voo, tal como aquele de Ícaro, deverá terminar com a queda – mas, apesar de tudo, ele ousa este voo, porque apenas nele pode se assegurar de seu eterno ser e de sua eterna destinação. Pois a queda do alto é preferível à prisão ao solo, aos rebaixamentos da existência (*Dasein*). Para dizê-lo com as palavras de um soneto que Giordano Bruno inseriu em seu diálogo “*De gl’heroici furorì*”:

Pressinto-o eu mesmo: não conseguirei, A ousada façanha haverá de custar-me a vida, Mas Ícaro algum espantará minha ambição atrevida, Pois, morrendo, a honra e a recompensa alcançarei.

E, se meu coração questiona-me, receoso, Para onde voas, temerário? Atenção! Atenção! O castigo sucede todo aventurar-se audacioso.

A queda do alto, respondo, não se deve temer. Para cima, por entre as nuvens! E contente morrer, Se a ti é destinada tão nobre e gloriosa morte³.

³ “*De gl’heroici furorì*”, citado por Cassirer em alemão (exceto pelo último verso, também citado em italiano), versão da qual traduzimos. O original encontra-se em Giordano Bruno, *Opere Italiane* (org. Eugenio Canone). Vol. IV. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1999. p. 1321. No original, lê-se: “*Ch’i’ cadrò morto a terra, ben m’accorgo / Ma qual vita pareggia al morir mio? / La voce del mio cor per l’aria sento: / Ove mi porti, temerario?*”

“Non temer, respond’io, l’alta ruina. Fendi sicur le nubi, et muor contento; S’il ciel si illustre morte ne destina”.

Assim morreu e viveu Warburg, tal como o exprime Giordano Bruno nessas palavras. E assim continuará a viver, em nós, a sua imagem: não como a imagem de um simples erudito [*Gelehrter*] ou de um mero pesquisador, que pôde morrer em paz depois de ter colhido os frutos de sua vida, mas como a de um batalhador, de um herói cujas armas, quando a morte lhe as roubou, não se amossaram nem se deterioraram, mas permaneceram igualmente fortes, afiadas e puras, do começo até o final da batalha intelectual de sua vida.

China, / Che raro è senza duol tropp’ardimento. - / Non temer, rispond’io, l’alta ruina. / Fendi sicur le nubi, e muor contento, / S’il ciel si illustre morte ne destina”.

Resumos/Abstracts

O elogio de Sócrates por Alcibíades

ROBERTO BOLZANI FILHO

Resumo: Procura-se, neste texto, analisar o conhecido episódio final do *Banquete* de Platão, no qual Alcibíades descreve a figura de Sócrates. O objetivo é mostrar semelhanças com o discurso socrático na *Apologia* e a intenção platônica de retomar, em novos termos filosóficos, a defesa de seu mestre contra a acusação de corromper os jovens.

Palavras-chave: Sócrates, Alcibíades, amor, oráculo de Delos.

The eulogy of Socrates by Alcibiades

Abstract: This text intends to analyse the well known speech about Socrates by Alcibiades in Plato's *Symposium*. Its aim is to show resemblances to socratic defense in *Apology* and platonic intention of making a new defense of his master in new philosophical terms, against charge of corruption of youth.

Keywords: Socrates, Alcibiades, Love, Delphic oracle.

Platão e a poesia de seu tempo: contra Simônides

LUIZ ROBERTO TAKAYAMA

Resumo: Embora sejam a epopeia homérica, a tragédia e a comédia, os alvos principais da crítica de Platão à poesia,

pretende-se mostrar que ela se estende também à lírica, personificada na figura inovadora de Simônides de Ceos, e tal como era praticada em sua época.

Palavras chave: poesia grega antiga, Platão, Simônides de Ceos, literatura grega antiga, poesia lírica, *República* de Platão.

Plato and the poetry of his time: against Simonides

Abstract: Albeit Homeric epics, tragedy and comedy be the main targets of Plato's critique of poetry, we aim to show that it also comprehends lyric poetry, embodied in the inovative figure of Simonides of Ceos, such as practised in Plato's time.

Keywords: ancient greek poetry, Plato, Simonides of Ceos, ancient greek literature, lyric poetry, Plato's *Republic*.

Hobbes e a redução da justiça e bondade divinas à onipotência

CELI HIRATA

Resumo: Diante da objeção do bispo Bramhall de que a tese da necessidade de todas as coisas resulta na destruição da justiça e bondade divinas, Hobbes argumenta que o poder divino justifica todas as suas ações e que a sua bondade nada mais é do que o poder que possui para se fazer amado. É essa redução dos atributos divinos à sua onipotência que será tratada neste artigo e a sua articulação com a rejeição hobbesiana das causas finais.

Palavras-chave: Necessidade, justiça, bondade, onipotência.

Hobbes and the reduction of justice

Abstract: In view of Bishop Bramhall's objection that the thesis of the necessity of all things results in the destruction of divine justice and goodness, Hobbes argues that divine power justifies all his actions and that his goodness is nothing more

than his power to make himself loved. It is this reduction of the divine omnipotence and its articulation with the Hobbesian rejection of final causes that will be addressed in this paper.

Key-words: Necessity, justice, goodness, omnipotence.

Hábitos deficientes vs. o problema do “contrato original”: notas sobre uma teoria política em David Hume

BRUNO SIMÕES

Resumo: Para David Hume, a justificativa da formação da vida política, do ponto de vista de um cálculo da razão que, unilateralmente, determinaria o governo como forma de organização da sociedade civil, tendo em vista o benefício desta, é insustentável. Historicamente, nada consta sobre tal evento fundador, impossibilitando que a própria sociedade se reconheça como resultado de tal ato. No lugar do “contrato original”, as estruturas políticas que alicerçam a sociedade devem ser entendidas acidentalmente, como fruto da sociabilidade de indivíduos que, por necessidade, submetem-se a uma autoridade e habituem-se a obedecê-la. A importância dessa teoria social, no quadro de uma objeção à tradição contratualista, constitui o tema desta análise.

Palavras-chave: Filosofia política, Hume, contratualismo, sociedade civil.

Deficient habits vs. the problem of the original contract in David Hume

Abstract: For David Hume, the rationale for the formation of the political life, from the standpoint of calculating reason, which unilaterally determine the government as a form of collective organization, in order to benefit from this, is unsustainable. Historically, there is no trace of such a founder event, making it impossible to recognize one’s own society as a result of such

an act. As an alternative to the “original contract”, the maintenance of society and its political structures must be understood by accident, as a result of the sociability of individuals who, by necessity, submit to an authority and become accustomed to obedience. The importance of this social theory, in the context of an objection to contractualist tradition, is the subject of this analysis.

Keywords: Political Philosophy, Hume, Contractualism.

Tensões entre natureza e sociedade em Diderot e Rousseau

EVALDO BECKER

Resumo: Nosso objetivo no presente artigo é apresentar as tensões percebidas entre os conceitos de natureza e sociedade nas obras de Diderot e Rousseau. Para tanto, examinaremos as principais divergências e convergências teóricas percebidas nas obras dos autores mencionados. Evidenciaremos que apesar da ruptura afetiva ocorrida entre Diderot e Rousseau, seus textos continuam a dialogar e nos ajudam a compreender as posturas teóricas de ambos no que concerne às intrincadas relações existentes entre os conceitos de natureza e sociedade.

Palavras-chave: Diderot, Rousseau, Natureza, Sociedade.

Tensions between nature and society in Diderot and Rousseau

Abstract: Our aim in this article is to present the conflict between the ways of thinking about nature and society in Rousseau and Diderot. Explaining the major points of divergence and convergence in the works of both philosophers, we try to show that despite the personal rupture between those authors, there is a constant dialogue in their texts that helps us to understand the way they think about nature and society.

Keywords: Rousseau, Diderot, nature, society.

Rousseau, o cidadão, o filósofo

PEDRO PAULO CORRÊA

Resumo: O artigo tem como objetivo mostrar a imbricação, no pensamento de Rousseau, entre o imperativo da constituição de uma identidade filosófica como pré-requisito para a própria prática da filosofia, e a formação, no plano da reflexão conceitual, da noção de contrato como ideia reguladora, já no sentido que Kant, na esteira do Contrato social, dará a esse termo.

Palavras-Chave: Identidade, Contrato, Ideia Reguladora, Razão.

Rousseau, the citizen, the philosopher

Abstract: This paper aims at presenting the tensions between the concepts of nature and society in the works of Diderot and Rousseau. To this end, we shall examine the main theoretical divergences and convergences between the works of the aforementioned authors. We shall highlight that, despite the affective break up that occurred between them, their texts can be seen as a continued dialogue, and help us to understand both authors' theoretical postures concerning the intricate relations between the concepts of nature and society.

Keywords: Diderot. Rousseau. Nature. Society.

Autoposição e autodestruição na filosofia de Schelling

MARILIA COTA PACHECO

Resumo: Falar da possibilidade ou não de aniquilação da natureza, pelo próprio homem, é no limite uma polêmica infundável se considerarmos que a não sustentabilidade dos recursos naturais implica a aniquilação da própria humanidade. O tema por

si mesmo expõe uma contradição, porquanto todo imaginário individual, enquanto um ideal, contém a noção de autopreservação. Mas o fato é que em nossos dias tal possibilidade atingiu um alto grau de probabilidade. Então podemos nos perguntar: como isso aconteceu? Neste trabalho, iremos falar sobre a possibilidade, ou não, de aniquilação da natureza, através da noção de Schelling de autoposição do espírito como liberdade incondicionada. Primeiramente, buscaremos esclarecer as razões pelas quais chegamos ao impasse de nossos dias apresentando a dificuldade com a qual Schelling se depara ao considerar o Eu como princípio no texto *Sistema do Idealismo Transcendental*. Em seguida, a passagem para sua filosofia da identidade como uma tentativa de mostrar como o indivíduo da consciência empírica pode ser livre e, ao mesmo tempo, estabelece uma relação histórico-universal válida para o todo da diversidade de consciências finitas. Num terceiro momento apresentaremos a sua noção de *Abfall* (“Filosofia e Religião”) através da qual o autor demonstra como o universal é intuído pelo particular. Por fim, considerando a dialética da imaginação implícita na noção de *Abfall*, tentaremos indicar uma direção norteadora sobre a questão da preservação da natureza e, por conseguinte, do homem.

Palavras-chave: Natureza, Mitologia, *Abfall*.

Auto-position and auto-destruction in the philosophy of Schelling

Abstract: Talking about the possibility or impossibility annihilation of nature by man, is in the end an endless polemic for the unsustainable use of natural resources implies the annihilation of humanity itself, and also, insofar every individual imaginary, as an ideal, contains the notion of self-preservation. However, the fact is that in our day such possibility achieved

a high degree of probability. Therefore, we ask ourselves: how did that happen? In this work, we shall discuss this problem through Schelling's notion of self-positing of the Geist as unconditional freedom. Firstly seeking to clarify the reasons why we have come to an impasse in our day, we will present the difficulty Schelling faced in considering the I as the principle in the *System of Transcendental Idealism*. Then we show the passage to his philosophy of identity as an attempt to show how the individual of empirical consciousness can be free and at the same time establishes an universal-historical relationship, valid for the whole diversity of finite consciousnesses. In a third moment, we will present his notion of *Abfall* ("Philosophy and Religion") through which the author demonstrates how the particular intuits the universal. Finally, taking into account the dialectic of the imagination implicit in the notion of *Abfall*, we will attempt to point a guiding direction on the issue of preservation of nature and therefore of man.

Keywords: Nature, Mythology, *Abfall*.

Filosofia como atividade não doutrinal em Nietzsche e Wittgenstein

ROBERTO A. P. BARROS

Resumo: O presente texto propõe uma reflexão acerca da relação entre filosofia e normatividade ética na contemporaneidade e se volta para a consideração de determinados pressupostos mobilizada pelas filosofias de Nietzsche e do primeiro Wittgenstein. Esta aproximação é justificável por vários motivos, mas dois merecerão aqui maior ênfase. Primeiramente a importância da crítica a pressupostos tradicionais do discurso filosófico referente a questões morais e éticas efetuada pelos dois autores. Em segundo lugar, pela recusa de ambos em delimitar

a questão da normatividade ética a uma reflexão unicamente conceitual, a partir de suas análises da prática linguística da filosofia.

Palavras-chave: Valor, Moral, Transvaloração, Sentido, Referência.

Philosophy as non-doctrinal activity in Nietzsche and Wittgenstein

Abstract: This paper proposes a reflection about the relationship between philosophy and ethical normativity in the contemporaneity and aims to consider certain assumptions mobilized by the philosophies of Nietzsche and the early Wittgenstein. This approach is justified for several reasons, but two of them will become more emphasis here. At first, the importance of the critic from traditional assumptions about the philosophical discourse concerning moral and ethical issues made by both authors. Secondly, the rejection of both in defining the question of ethical normativity only as a conceptual reflection, as from their analysis about the linguistic practice of philosophy.

Keywords: Value, Moral, Transvaluation, Meaning, Reference.

Uma nova geração da teoria crítica

NATHALIE BRESSIANI

Resumo: O artigo tem por objetivo oferecer uma perspectiva sobre a produção de certos teóricos, europeus e norte-americanos, cuja reflexão filosófica pode ser agrupada sob a alcunha de “teoria crítica”, dada a filiação mais ou menos direta, que eles mesmos reconhecem, com os herdeiros da Escola de Frankfurt – Habermas, Apel, Honnet. Trata-se de identificar as possibilidades e limites da tentativa de renovar essa tradição no quadro das atuais discussões filosófico-políticas.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Escola de Frankfurt, Razão, Emancipação.

Critical theory: a new generation

Abstract: The aim of the article is to offer a perspective of the works of certain authors which by their theoretical as well as conceptual preoccupations can be said to pertain to a new generation of critical theorists in the tradition of the Frankfurt School, specially of the second generation formed by Habermas, Apel and Honnet. The idea is to identify the possibilities and limits of their attempt at renewing this tradition among the main discussions being carried out at present in the field of social philosophy.

Key Words: Critical theory, Frankfurt School, Reason, Emancipation.