

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

ISSN 0103 328X

47/2

USP

Universidade de São Paulo

Reitor Marco Antonio Zago
Vice-Reitor Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe Luís Sergio Repa
Vice-Chefe Oliver Tolle



discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

47/2

USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP Vol. 47 – nº 1 – 2017

ISSN 0103-328X

Publicação semestral

Conselho editorial

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

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editores executivos Márcio Suzuki (USP)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Pedro Fernandes Galé (USP)

Bibliotecária assessora Maria Aparecida Laet

Secretária executiva Susan Thiery Satake

Revisão Dario Galvão

Projeto gráfico Juliano Bonamigo F. de Souza

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

Sumário

Oswaldo Porchat (1933–2017)	7
<i>Os editores</i>	

Artigos

O conhecimento com base no testemunho	9
<i>Caetano Ernesto Plastino</i>	
Conhecimento e análise em “Propositional knowledge” de Ernst Sosa	25
<i>João Carlos Salles</i>	
Hume, os fisiocratas e o nascimento do liberalismo econômico	41
<i>Didier Deleule</i>	
A fisiologia e seu discurso	59
<i>Isabel Coelho Fragelli</i>	
A imaginação na <i>Carta sobre os cegos</i> , ou o órgão do <i>bon sens</i>	75
<i>Luís Fernandes dos Santos Nascimento</i>	
Sade ou a institucionalização do desvio	89
<i>Bertrand Binoche</i>	
Bataille: condição humana e literatura	107
<i>Rita de Paiva</i>	
A representação da mônada: expressão e ideias inatas em Leibniz	127
<i>Sacha Zilber Kontic</i>	
O conceito moderno de sociedade civil: do jusnaturalismo à economia política	145
<i>Leonardo André Paes Müller</i>	
Galanteria e polidez. Sobre o <i>Ivanhoe</i> de Scott, e David Hume	167
<i>Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro</i>	

Resenha

Rousseau integral, em duas versões	183
<i>Ciro Lourenço Borges Júnior & Thiago Vargas</i>	

Tradução

Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete. Cartas sobre a união substancial traduzido	193
<i>Paula Bettani M. de Jesus</i>	

Dossiê

Michel Foucault na Universidade de São Paulo	205
<i>Ricardo Parro & Anderson Lima da Silva</i>	

Prof. Oswaldo Porchat na abertura do
*XIX Encontro Nacional de Pesquisa na
Graduação em Filosofia da USP, 2016.*



Oswaldo Porchat (1933 – 2017)

Entre 1970 (ano de sua fundação) e 2016, a revista *Discurso* publicou nada menos que oito artigos de Oswaldo Porchat (sem contar a réplica a uma crítica que lhe fora endereçada). É o autor que mais contribuiu com peças originais para a revista, em toda a sua história. Não é exagero afirmar que, nas páginas da *Discurso*, encontram-se as principais etapas que marcaram sua rica trajetória intelectual. Na triste ocasião do falecimento de Porchat, destacamos uma bela passagem de “Prefácio a uma filosofia” (número 6, 1975), e convidamos o leitor a (re)visitar essa e outras de suas contribuições. Com a morte de Porchat, perde-se não somente um pensador de fôlego, como também um dos grandes prosadores da filosofia brasileira.

Os editores

Essa coerência das grandes filosofias me seduzia. Coerência, aliás, que recebia definições diferentes em cada uma delas. Mas a justificação que cada uma propunha de seu próprio sistema não pôde me persuadir. Porque eu conhecia as razões das outras. E descobrira que nenhuma fundamentação era absoluta, nenhuma legitimação era definitiva. O que aqui era aceito como evidente e certo era ali rejeitado como enganoso e falaz. Que pretensas evidências e certezas haviam jamais resistido ao embate das filosofias? Também eu, por isso mesmo, me descobrira incapaz de fornecer uma justificação decisiva para minhas convicções pessoais, para os enunciados que, entretanto, me pareciam como justos e verdadeiros. E assim foi que cheguei à plena consciência do caráter não-demonstrativo do discurso filosófico. Em que pesassem as decididas pretensões em sentido contrário de tantos pensadores, tornou-se manifesto

e irrecusável que as filosofias jamais poderiam pretender a algo mais que a uma argumentação razoavelmente persuasiva, ainda que sistematicamente elaborada numa ordem consistente de razões. Capazes, em grau variável, de impor-se à aceitação de muitos espíritos, nenhuma delas jamais lograria a adesão do auditório universal. E não se tratava de uma mera impossibilidade de fato. Eu descobrira que, em sentido rigoroso, nunca há demonstração fora da lógica formal. Um outro modo de dizer que, em sentido pleno, não há lógica fora da lógica. Demorando-me longamente no estudo da sofística grega, pude apreender seu significado profundo, aprender sua lição aos filósofos de todos os tempos: a de que, em filosofia, tudo se pode provar. O que vale dizer que nada se prova verdadeiramente em filosofia.

Oswaldo Porchat

Artigos de Oswaldo Porchat na *Discurso*

O frequente, *Discurso*, v. 1, n. 1 (1970), pp. 71-82.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/36377/39097>

Prefácio a uma filosofia, *Discurso*, v. 5, n. 6 (1975), pp. 9-24.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37789/40516>

Ceticismo e mundo exterior, *Discurso*, n. 16 (1987), pp. 33-68.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37919/40646>

Sobre o que aparece, *Discurso*, n. 19 (1992), pp. 83-121.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37951/40678>

Verdade, Realismo, Ceticismo, *Discurso*, n. 25 (1995), pp. 7-67.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37994/40721>

Ainda é preciso ser cético, *Discurso*, n. 32 (2001), pp. 9-30.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38051/40777>

Empirismo e ceticismo, *Discurso*, n. 35 (2005), pp. 61-108.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62570/65407>

Meu Ceticismo, *Discurso*, v. 46, n. 2 (2016), pp. 7-36.

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/123671/119883>

O conhecimento com base no testemunho¹

Caetano Ernesto Plastino

Universidade de São Paulo

À memória de João Paulo Monteiro, amigo e mestre

Muito do que aprendemos se deve ao testemunho, isto é, àquilo que outras pessoas nos dizem, às informações sobre o mundo (e sobre nós mesmos) que nos foram passadas desde os primeiros anos de vida. Com frequência nos encontramos na situação social em que, pela linguagem escrita ou falada, algumas pessoas transmitem informação a outras, de modo que nosso conhecimento do mundo seria enormemente reduzido e empobrecido caso se restringisse apenas àquilo que aprendemos por meio de nossas próprias faculdades cognitivas (como os sentidos, a memória e a razão). Pelo testemunho dos outros somos levados a conhecer muitas coisas que não saberíamos por nós mesmos.

•

Em uma passagem da obra *A Trindade*, Santo Agostinho reconhece claramente a importância do conhecimento obtido pela influência de pessoas que nos dão seu testemunho. Ele diz:

¹ O presente artigo é uma versão ligeiramente modificada do texto apresentado na aula inaugural do Departamento de Filosofia da USP, em São Paulo, no dia 24 de fevereiro de 2015. O tema diz respeito à chamada *epistemologia do testemunho*, que nas últimas décadas tem despertado o interesse de vários pesquisadores e ocupado boa parte dos estudos de epistemologia, em particular, de *epistemologia social ou coletiva*. Nosso propósito foi examinar alguns textos filosóficos clássicos em que se encontram importantes contribuições para o estudo desse assunto — principalmente as obras de David Hume e de Thomas Reid — e também analisar a questão proposta de um ponto de vista contemporâneo, especialmente a partir do livro *Testimony: A Philosophical Study* (1992), de C. A. J. Coady.

Longe de nós duvidar da verdade do que percebemos pelos sentidos dos corpos. Por meio deles, aprendemos sobre o céu e a terra e sobre tudo o mais que eles contêm, na medida em que Aquele que nos criou e os criou quis que se tornassem conhecidos por nós. Longe de nós, ainda, negarmos o que aprendemos a partir do testemunho dos outros. Pois de outra maneira desconheceríamos, por exemplo, a existência do oceano e de terras e cidades que se recomendam por sua celebridade. Ignoraríamos a existência dos homens e das obras de que nos fala a história. Não teríamos conhecimento do que acontece em todas as partes do mundo e que se apoia em indícios unânimes e dignos de crédito. Finalmente, não saberíamos o lugar onde nascemos [nem a data de nosso nascimento] nem o nome das pessoas das quais descendemos, pois tudo isso nos é assegurado por testemunhos alheios. É o maior absurdo negar que é assim, e devemos confessar que não apenas os sentidos de nossos corpos, mas também aqueles de outras pessoas, têm acrescentado muitíssimo ao nosso conhecimento. (xv, 12)

E essa lista poderia ser muito estendida, a ponto de englobar desde aspectos de nossa vida diária (quando uma criança aprende com os ensinamentos de seus próximos que o fogão pode queimar a mão ou que existe o perigo de ela se afogar no lago) até as grandes descobertas científicas e tecnológicas (quando nos dizem como se dá a transmissão de caracteres hereditários, ou como funciona uma máquina a vapor).

Não é o caso de se restringir o testemunho apenas a um relato apresentado em determinada condição legal como, por exemplo, perante uma corte judicial. Entendido de modo mais amplo e informal, dar o testemunho consiste em dizer algo a outra pessoa com o propósito de lhe transmitir uma informação. Ao atestar uma proposição, realiza-se um ato de comunicação (pela fala ou pela escrita) que tenciona veicular o conteúdo dessa proposição a outra pessoa. E quem ouve ou lê o que foi dito pode formar a crença nessa proposição ao endossar o testemunho (o relato) de quem falou ou escreveu.

Em certas condições, ao observar o testemunho de outra pessoa alguém passa a acreditar no conteúdo atestado. É a chamada “transição” do testemunho para a verdade, que nem sempre é completamente consciente. Há também outra forma de transição, em sentido inverso: se uma proposição é verdadeira, então alguma das fontes confiáveis atesta essa proposição. Nesse caso, se nenhuma fonte confiável atesta uma determinada proposição, então essa proposição é falsa. É importante notar que essas duas transições (do testemunho para a verdade, da verdade para o testemunho) não são equivalentes. No primeiro caso, admito

que se alguma fonte confiável atesta que há água em Marte, então há água em Marte. No segundo caso, concluo que se nas investigações realizadas nenhuma fonte confiável atesta que há água em Marte, então não há água em Marte.

Em geral, o testemunho é dirigido a uma audiência (a uma ou mais pessoas) e traz a informação de que algo é o caso. (Também seria considerado um testemunho o diário escrito por uma jovem relatando as dificuldades da vida em tempos de guerra, mesmo sem saber se será lido por alguém.) Quem atesta apresenta o testemunho como inteligível e verdadeiro, assume a responsabilidade de estar dizendo a verdade, empenha sua palavra, como que convida o outro a confiar no que ele disse, a acreditar que as coisas realmente são tais como foram expressas. Claro que isso por si só não implica que o testemunho provenha de alguém que seja um guia confiável para alcançar a verdade, nem que o receptor não tenha bons motivos para não confiar em quem transmite o testemunho. Há vários casos patológicos, sem dúvida, em que uma pessoa pode mentir, tentar enganar outra, espalhar um boato ou um mito etc. Diante disso, talvez fosse mais prudente suspender a crença em vez de acreditar no testemunho, a fim de evitar o risco de ter uma crença falsa. Em resposta a essa atitude cética, William James (no clássico ensaio “A vontade de crer”, de 1896) afirma que, além de não cair em erro desnecessário, é preciso também buscar o conhecimento, a crença justificada. Segundo James, as duas leis “precisamos conhecer a verdade” e “precisamos evitar o erro” são distintas e complementares, não sendo adequado tomar a segunda como principal e mais imperativa. O cético “de modo submisso obedece” ao medo de errar e com isso perde “a chance de fazer uma suposição verdadeira”. É como se alguém se calasse para sempre após outra pessoa lhe dizer: “Não minta”.

A questão epistemológica (não apenas psicológica) que importa examinar aqui diz respeito às condições em que a produção de crença baseada no testemunho é *epistemicamente bem-sucedida*, tornando-se conhecimento ou crença justificada (não apenas crença).

É interessante notar que a formação da crença por meio de um testemunho muitas vezes não requer uma inferência que tenha como base premissas que venham a apoiar a proposição atestada ou a credibilidade de quem atestou. Se alguém me diz que foi ao centro da cidade na semana passada, sou geralmente levado a acreditar no que ele me disse sem que seja preciso realizar uma inferência que leve ao testemunho. Nesse ponto, a crença justificada em um testemunho se assemelha àquela na percepção. Nos dois casos, nossas crenças anteriores constituem um “background” (crenças de fundo) e desempenham o papel não de premissas, mas de *filtros* (essa é uma metáfora de Robert Audi) que restringem a crença no testemunho caso quem ateste pareça ser insincero ou incompetente ou caso a

proposição atestada pareça muito pouco plausível. Algo semelhante acontece com a percepção. Geralmente somos levados a acreditar no que vemos, mas, se eu anteriormente souber que certas circunstâncias anormais nos iludem (isso ocorre quando o remo, parcialmente na água, parece estar quebrado), ou que tomei um medicamento capaz de eventualmente causar alucinações, ou que passei por uma cirurgia que afeta a visão, não acreditarei em algumas coisas que pensei ter visto. Um outro exemplo. Pensei ter visto um amigo passando no fundo do corredor, mas logo em seguida seu irmão me diz que ele viajou há três dias e permanecerá duas semanas no exterior. Nesse caso, posso ser levado a modificar minha crença perceptiva a partir do testemunho de outra pessoa.

Usando a metáfora do filtro, se alguém deixa passar tudo ou quase tudo pelo filtro, será excessivamente crédulo; e, se não deixa passar nada ou quase nada, será excessivamente cético. Isso se modifica ao longo do tempo. Embora uma criança pequena deposite grande confiança nas palavras de seus familiares (e isso será fundamental no seu processo de aprendizagem, por exemplo, quando aprende as palavras para designar cores básicas), com o tempo ela encontrará situações de engano e falsidade e passará a ter uma atitude mais crítica e seletiva. De toda forma, seria um equívoco tratar o conhecimento testemunhal como sendo tipicamente inferencial ou indireto.

Em certo sentido, a percepção parece ser uma fonte de crença mais básica que o testemunho: este depende da percepção (alguém ouve ou lê o testemunho), mas aquela nem sempre depende do testemunho. A percepção pode gerar crenças sem o auxílio de outra fonte, o que não acontece com o testemunho. Porém, em certo sentido, o testemunho é uma fonte de crença tão básica como a percepção: nos dois casos, as crenças formadas não dependem de outras crenças (no sentido de não serem inferidas a partir de outras crenças), embora tenham que passar pelo filtro constituído pelo nosso *background*, que envolve diferentes fontes de crença. O testemunho depende operacionalmente da percepção (no sentido de ser emitido e recebido *por meio de sons* ou da escrita), mas daí não se segue que a crença formada *com base no* testemunho seja inferida de crenças perceptivas. Outra diferença importante é que ao acreditarmos no testemunho nós confiamos na autoridade de quem atesta, para a qual não há equivalente quando acreditamos em nossos sentidos. Mais uma diferença é que o testemunho envolve um ato de vontade: por exemplo, quem atesta pode ser sincero ou pode estar mentindo deliberadamente.

Examinaremos agora duas das principais análises do assunto que se encontram em obras clássicas da filosofia. Na seção 10 da *Investigação sobre o entendimento humano*, intitulada “Dos milagres”, David Hume enfaticamente

reconhece que “nenhuma espécie de raciocínio é mais comum, mais útil e mesmo mais necessária à vida humana do que aquela que deriva do testemunho de pessoas e de relatórios oculares de espectadores”. Todavia, salienta Hume, a conexão entre o testemunho humano e os eventos não está garantida de antemão. Nas questões de fato, todas as inferências que fazemos assentam apenas na experiência passada. E não haveria razão alguma para ser diferente, no caso do testemunho. Não apreendemos *a priori* essa conexão. Qualquer conexão a ser estabelecida entre o testemunho e a realidade está fundada apenas na experiência passada. Nós a fazemos com base na observação da veracidade do testemunho humano e na conformidade que usualmente encontramos entre os relatos das testemunhas e os fatos. Desse modo, seria epistemicamente irresponsável acreditar no testemunho sem dispormos de um histórico bem-sucedido que sustente a credibilidade do testemunho.

Ainda segundo Hume, a experiência e a observação também nos mostram que a memória é dotada de certa tenacidade, que os homens comumente se inclinam à verdade e à probidade, que se sentem envergonhados quando são apanhados em flagrante falsidade etc. Não fossem essas qualidades reveladas pela experiência, diz Hume, nunca depositaríamos a menor confiança no testemunho humano. Por sua vez, se soubermos, pela experiência passada, que alguém costuma delirar, ou que é notória sua falsidade e vilania, é claro que não merecerá de nós o menor crédito, não terá a menor autoridade perante nós. Nesse mesmo sentido, ao se referir ao *caráter* de quem nos fala ou aconselha, Aristóteles destaca, na *Retórica*, três qualidades que o tornam persuasivo, não podendo faltar nenhuma delas: a prudência (sabedoria prática), a virtude e a boa vontade. Se não possuir senso prático, não formará boa opinião. Se não for íntegro, não dirá o que pensa, ainda que tenha formado as opiniões corretamente. E se não tiver boa vontade, será possível que não dê o melhor conselho, mesmo que o conheça.

Admitindo-se que toda evidência que temos para o testemunho humano provém da experiência passada, qualquer possível disputa a esse respeito deve ser resolvida por apelo à experiência, que poderá envolver variadas situações, dependendo do tipo de relato e do tipo de objeto. Considerando o tipo de relato, há numerosas circunstâncias e particularidades a serem levadas em conta quando se avalia a força do testemunho humano: pode haver contradição entre as afirmações de diferentes pessoas sobre uma questão de fato, as testemunhas podem ser muito poucas ou de caráter duvidoso, elas podem ter interesse naquilo que afirmam, podem dar o testemunho com alguma hesitação ou, ao contrário, com demasiada veemência. E, quando se trata de testemunho referente a uma situação muito antiga, sua evidência diminui gradualmente até chegar a nós, passando de uma pessoa a outra. Por outro lado, no que concerne ao tipo de objeto, aquilo que o testemunho

pretende estabelecer como fato pode ser inusitado, extraordinário, fantástico ou mesmo contrário à experiência. Nesse caso, diz Hume, estamos diante de um embate entre duas experiências que se opõem, de modo que uma destrói a força da outra. Estamos no campo da probabilidade. De um lado, pela experiência somos levados a atribuir certo grau de confiança ao relato de testemunhas; de outro, o estado de coisas que se descreve é de um tipo que raramente ou nunca se apresentou à observação. Temos que “sopesar as experiências opostas e ver qual dos lados é apoiado pelo maior número de experimentos”. A evidência contrária atua como um contrapeso, de modo que o lado superior “só atua na mente pela força que restou”, isto é, pela força resultante da diferença entre as forças opostas.

Cabe notar que na *Retórica*, ao examinar as provas na retórica judicial, Aristóteles também contrapõe os julgamentos baseados em probabilidades aos julgamentos baseados em testemunhos. Quem não dispõe de testemunhos a seu favor entenderá que se deva julgar com base em probabilidades, de acordo com sua melhor opinião, dado que os argumentos de probabilidade não podem ser corrompidos por dinheiro nem surpreendidos em falso testemunho. Por outro lado, quem dispõe de testemunhos favoráveis frente a um adversário que não os tem, defenderá que as probabilidades não valem perante o tribunal, e não haveria necessidade de evidências das testemunhas se fosse suficiente especular com base em argumentos prováveis. Na prática, nunca faltará um testemunho útil, pois, mesmo quem não dispõe de testemunhos sobre fatos que favoráveis a si ou que pesem contra o oponente geralmente poderá encontrar evidências que ressaltem seu caráter moral ou atinjam a credibilidade do adversário.

Em uma de suas frases mais conhecidas, Hume afirma: “um homem sagaz torna sua crença proporcional à evidência”. O que não quer dizer que, se formos sagazes, sempre escolheremos o lado certo. A experiência é nosso único guia nas questões de fato, mas “não é totalmente infalível, e pode, em alguns casos, nos conduzir a erros”. Hume dá o exemplo de um príncipe indiano que raciocinou corretamente ao não acreditar nos primeiros relatos sobre o efeito do congelamento da água em lugares muito frios. Uma pessoa ou mesmo um elefante poderia caminhar sobre um rio congelado. Embora esse prodígio não seja contrário à experiência (já que esse príncipe nunca esteve em local tão frio), trata-se de uma situação que não tem analogia com sua experiência anterior. Ainda que o relato seja verdadeiro, o príncipe indiano não se encontrava em condição de aceitá-lo.

A situação mais extrema é aquela em que a ocorrência do evento relatado implicaria um milagre, ou seja, a violação de alguma lei da natureza. Seria

uma transgressão de leis que foram estabelecidas por uma experiência constante e uniforme, sem nenhuma oposição, sem nenhuma evidência contrária. Hume dá os seguintes exemplos: que um homem morto retorne à vida, que o chumbo permaneça suspenso quando solto no ar, que o fogo não consuma a madeira nem seja apagado pela água. Não se trata de uma impossibilidade lógica, mas se trata de algo contrário a toda experiência passada. Assim definido, “nada é considerado um milagre, se alguma vez ocorreu no curso comum da natureza.” Nós não observamos milagres, pois, se fossem observados, não seriam milagres. No caso do testemunho de um milagre, ele só seria digno de crédito se sua falsidade fosse ainda mais milagrosa que o acontecimento que se propõe estabelecer. Poderíamos então perguntar o que é mais milagroso: que alguém com grande autoridade esteja dizendo uma falsidade, ou que o milagre relatado tenha realmente acontecido? Teríamos que pesar uma prova contra outra (“prova” no sentido de Hume, argumento a partir da experiência que não dá margem a dúvida ou oposição) e a confiança resultante seria determinada ao se subtrair o mais fraco do mais forte. A força de uma supera aquela de outra, mas sofre uma diminuição proporcional à força que se opõe a ela. Coloca-se então a pergunta: é mais provável que a testemunha esteja enganada ou me enganando, ou que um ser humano morto e sepultado tenha realmente sido trazido de volta à vida? A autoridade do testemunho provém exclusivamente da experiência, mas a experiência sustenta plenamente as leis da natureza. Hume muito provavelmente tinha em vista o milagre da ressurreição de Cristo, mas, talvez por precaução, ele prefere se valer de um exemplo hipotético: a ressurreição da rainha Elisabete!

Havendo milagres, eles seriam vistos como resultado de “uma volição particular da Divindade ou da intervenção de algum agente invisível”. Hume dirá que a religião cristã não apenas esteve acompanhada de milagres desde a sua origem, mas que mesmo na sua época nenhuma pessoa razoável poderia crer na religião cristã sem um milagre. A que se deveria essa tendência a acreditar em milagres e relatos fantásticos? A explicação reside na “paixão de surpresa e assombro”, no “gosto pelo maravilhoso”, na “emoção agradável” que faz desaparecer todo o bom senso, a ponto de a coisa mais absurda poder receber o mais forte grau de testemunho humano. E Hume não poupa crítica à religião:

A mera razão é insuficiente para nos convencer de sua veracidade. E todo aquele que a aceita movido pela *fé* está consciente de um permanente milagre em sua própria pessoa, milagre este que subverte todos os princípios de seu entendimento e o leva a acreditar no que poderia haver de mais contrário ao costume e à experiência.

É curioso notar que, em sua análise do testemunho, Hume acrescenta uma condição aparentemente estranha: que a evidência que resulta do testemunho admite uma diminuição, maior ou menor, conforme o fato seja mais ou menos inusitado. Oponentes como Richard Price, responderam que “essas improbabilidades não diminuem a capacidade da testemunha de relatar a verdade”. Quer dizer, a evidência testemunhal deveria ser independente daquilo que está sendo relatado (seja um evento usual ou pouco usual), desde que os testemunhos dados estejam em conformidade com os fatos até então observados. Comentadores atuais entendem que Hume, de certo modo, notou algo que só recentemente foi devidamente explicado em termos estatísticos. É a chamada “falácia da taxa básica”, ou da “taxa de base”. Suponhamos que certa doença seja relativamente rara e atinja uma em cada mil pessoas de uma grande população. Suponhamos também que tenha sido desenvolvido um teste que dá resultado positivo para todos os que têm a doença, mas que dá falso-positivo em 5% das pessoas. Se alguém fez o teste e o resultado foi positivo, qual é a probabilidade de ele ter essa doença? Muitos responderiam 95%, já que há 5% de falso-positivos, mas a resposta correta é cerca de 2%. Em uma amostra de 1000 pessoas, há um doente (que terá teste positivo) e 50 falso-positivos (5% da amostra). Ou seja, quanto mais raro for o caso considerado, menor a chance de o testemunho ser correto, mesmo que sua confiabilidade tenha sido elevada. No caso de uma doença muito rara (que atinge uma pessoa em um milhão), mesmo um teste que acerte 99,99% das vezes traria pouca garantia a quem testou positivo. Isso é apenas uma curiosidade, mas que de certo modo mostra que a tese de Price da independência não é tão óbvia como parece.

Nas discussões contemporâneas na área da chamada “epistemologia social”, Hume é considerado um representante exemplar da visão *reducionista* do status epistêmico do testemunho. Quem aceita o testemunho deve ter razões positivas para isso, razões que não sejam, em última análise, dependentes dos testemunhos de outros. Toda justificação que se tem para o testemunho deriva, portanto, de outras fontes epistêmicas básicas como a sensação e a memória, nas quais se funda a credibilidade de quem dá o testemunho. Como vimos, essa justificação considera exclusivamente a observação da conformidade entre os relatos e os fatos. A partir das verificações das afirmações testemunhais passadas, fazemos uma inferência sobre a atual instância de testemunho.

Uma das dificuldades da concepção *reducionista* está em encontrar uma explicação de como as crianças ainda pequenas adquirem importantes conhecimentos mediante o testemunho de seus familiares, mesmo sem ter evidências suficientes (dos sentidos e da memória) para acreditar que eles sejam

uma fonte confiável de informação. Outra dificuldade é que não temos à disposição uma amostra tão grande e variada de relatos e fatos, a ponto de podermos avaliar a confiabilidade com base no histórico de repetidas correspondências entre eles. Em nossa vida, comumente estamos expostos a um conjunto muito limitado de relatos daquelas pessoas que nos dão seu testemunho, muito menor do que seria necessário para julgar suas credenciais epistêmicas. E também estamos expostos a número muito limitado de fatos. Admitimos com base no testemunho que nosso planeta tem certas características geográficas, mas observamos apenas uma ínfima parte dele.

Além disso, ao utilizarmos a sensação e a memória para avaliar o histórico de quem atesta, estaremos muitas vezes nos valendo de crenças já impregnadas de testemunho dos outros, não apenas de nossas observações pessoais. O testemunho se mostra presente até mesmo quando avaliamos a confiabilidade de quem atesta. Afinal, pergunta Keith Lehrer, como posso avaliar minha própria confiabilidade (para avaliar a confiabilidade de outros) sem fazer apelo a condicionantes intersubjetivos baseados no testemunho alheio? Deve-se reconhecer que há, nesse caminho, uma circularidade virtuosa.

E o problema se agrava no caso de enunciados que contêm conceitos científicos mais complexos, pois não dominamos todas as especialidades a ponto de conferir se os relatos feitos pelos cientistas são confiáveis ou não. Uma pergunta clássica é: como pode um leigo avaliar a confiabilidade de um *expert* sem ter a competência do *expert* em sua especialidade? Ele pode confiar em seu testemunho de modo racionalmente justificado, ou terá que confiar cegamente? Essa questão foi colocada por Sócrates no diálogo *Cármides*, de Platão (170, 171): um homem sensato, mas que não conhece medicina, saberia distinguir um médico de verdade daquele que não é? Poderia saber se o que se diz (sobre a saúde e a enfermidade) se diz com verdade, se o que se faz se faz corretamente? Em nossos dias, essa questão do *expert* tem muitos desdobramentos, especialmente quando se passa a comparar não só o leigo com o *expert*, mas também os *experts* entre si. Por exemplo, como resolver divergências entre as afirmações de *experts* dentro de seu próprio domínio de competência? Não entraremos nessa discussão, mas os modelos propostos (por exemplo, por Philip Kitcher no livro *O avanço da ciência* (1993) envolvem uma complexidade que vai muito além da mera constatação empírica de relatos passados. Os cientistas “calibram” essa atribuição de autoridade com base não apenas em sua própria opinião sobre o assunto (“calibração direta”), mas também com base no julgamento de outros cientistas ao avaliarem seus pares (“calibração indireta”), ou seja, com base no testemunho alheio.

Em oposição a esse reducionismo, o filósofo escocês Thomas Reid, contemporâneo de Hume, sustentou, na *Investigação acerca da mente humana* (1764) e nos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (1788), que estamos *prima facie* justificados em acreditar no testemunho de alguém, mesmo sem dispor de uma justificação de que quem atesta é competente e sincero. Não havendo evidências positivas contrárias à aceitação de testemunhos, não havendo evidências mais fortes para duvidar da credibilidade de quem atesta, estamos justificados a acreditar naquilo que nos dizem meramente com base no testemunho. Temos uma inclinação natural para o lado da crença quando não há nada que se oponha a ela, quando não existem dúvidas e crenças que derrotem nossa confiança no testemunho e não sejam derrotadas por outras. Podemos acrescentar, seguindo Aristóteles, que o testemunho é um modo de persuasão que *preexiste em nós*, que nós meramente *usamos*, sem ter que inventá-lo por alguma arte ou técnica.

Reid agrupa as operações da mente em duas classes irreduzíveis entre si: as *operações solitárias da mente*, como perceber, recordar, julgar, raciocinar, que não são comunicativas nem se dirigem a outras pessoas, e as *operações sociais da mente*, como perguntar, ordenar, pedir um favor ou uma informação, dar ou receber um testemunho, prometer etc., que pressupõem não só o entendimento e a vontade, mas também a interação social com outros seres inteligentes, com seres capazes de compreensão mútua. Segundo Reid, dois princípios inatos e associados são fundamentais para que o mecanismo do testemunho funcione adequadamente. 1) *Princípio da veracidade*: temos a disposição natural de dizer a verdade, de sinceramente expressar nossos sentimentos (para Reid, mesmo os maiores mentirosos quando dizem uma mentira falam a verdade uma centena de vezes). As palavras dos homens são sinais de seus pensamentos. Dizer a verdade não requer arte nem treinamento, apenas um impulso natural da mente. Mentir, pelo contrário, é uma violência à nossa natureza. 2) *Princípio da credulidade*: a propensão natural de acreditar na palavra dos outros (que é maior na infância e depois se torna mais restrita na fase adulta). Nas palavras de Reid,

O sábio autor da natureza [para quem deveríamos ser criaturas sociais] implantou na mente humana uma propensão a confiar no testemunho humano antes que possamos dar uma razão para fazê-lo. Isso coloca nossos juízos quase inteiramente nas mãos daqueles que nos cercam no primeiro período de vida.

Segundo sua filosofia do senso comum, seria um absurdo abandonar nossa confiança na comunicação e duvidar de crenças sobre as quais não temos

nenhuma opção senão tê-las. Essa credulidade, para Reid, “é mais forte na infância e se torna mais limitada e restrita pela experiência.” Com o tempo a razão sente sua própria força e repousa menos na razão dos outros. “Aprende a suspeitar do testemunho em alguns casos e a descreer em outros. Coloca limites à autoridade à qual antes se sujeitava inteiramente. E, no final da vida, volta a tomar de empréstimo a luz do testemunho, onde já não tem nenhuma, e a repousar em alguma medida na razão dos outros”. Em outra passagem ele afirma:

Eu acreditava por instinto em tudo o que [meus pais e tutores] me diziam, muito antes de ter a ideia de uma mentira ou pensar que alguém poderia me enganar. Depois, ao refletir, descobri que eles agiram comigo como pessoas justas e honestas que queriam meu bem. Descobri que se não tivesse acreditado no que me disseram, antes de ter uma razão para minha crença, eu teria sido pouco melhor que um idiota (*changeling*). E, embora essa credulidade natural tenha algumas vezes me levado a ser enganado por alguém, ela no geral foi de infinita vantagem para mim. Portanto, considero que seja outro dom benfazejo da Natureza. Continuo a dar crédito, pela reflexão, àqueles de cuja integridade e veracidade tive experiência, crédito esse que antes eu dava por instinto.

Reid insiste no caráter coletivo do conhecimento e na importância de difundir-lo ao maior número possível de pessoas. Nesse contexto, apresentou uma das análises mais detidas da importância do testemunho para nosso conhecimento e da profunda confiança que nele depositamos. Nos estudos contemporâneos, Thomas Reid é considerado o grande representante do *não-reducionismo* e sua obra se tornou uma das principais referências sobre o assunto.

A recente retomada de interesse pela epistemologia do testemunho se deu principalmente após a publicação do livro de Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (1992), que apresenta uma incisiva crítica ao reducionismo e ressalta o papel central do testemunho em nosso conhecimento. Ele nos convida a imaginar um exemplo de situação típica da vida diária em que diversos fatores se encontram inextricavelmente envolvidos e interligados (relativos à sensação, à memória, ao raciocínio e ao testemunho). Suponhamos que uma pessoa veja a Rainha da Inglaterra em visita à Universidade de Melbourne, na Austrália. Ela relata corretamente isso a outros, que por sua vez passam adiante para outras pessoas e se torna um conhecimento comum. Suas percepções estão na base do testemunho, mas sua crença de que ela era a Rainha depende não apenas de suas experiências visuais, mas também de outras crenças que proporcionam um sistema de identificação que permite corretamente interpretá-la como sendo a Rainha.

Esse sistema de identificação inclui talvez a crença de que a Rainha está em Melbourne (testemunho e memória), de que ela tem certa aparência, de que geralmente ela usa certas roupas (testemunho e memória), de que sua presença na Universidade poderia ser inferida dado o forte esquema de segurança nas vizinhanças e também as grandes reverências que estavam sendo prestadas. Ou seja, não se trata de uma apreensão sensorial pura e simples, sem interferência da memória, do raciocínio e do testemunho. A presença do testemunho em nossa vida epistêmica é profunda, e estende-se aos mais variados campos.

Mesmo no caso do conhecimento matemático, em que a razão parece reinar absoluta, estabelecendo verdades necessárias *a priori*, o uso de resultados obtidos por meio de complexas operações em computadores tem sido essencial para se provar certas proposições (e então se passa a depender da confiabilidade do computador). O exemplo dado por Coady é o do clássico problema das quatro cores (resolvido na década de 1970 com o uso de um computador IBM): dado um mapa plano, dividido em regiões, quatro cores são suficientes para colori-lo de modo que as regiões vizinhas nunca tenham as mesmas cores.

Outro aspecto da relevância do testemunho para o conhecimento humano é exemplarmente ilustrado por Charles Peirce em seu clássico ensaio *A fixação da crença*, de 1877:

Um homem pode atravessar a vida desviando sistematicamente os seus olhos de tudo o que poderia causar uma mudança nas suas opiniões; e, se o consegue, [...] não sei o que se poderia alegar contra o fato de fazê-lo. Seria uma impertinência egoísta objetar que seu procedimento é irracional, pois isso equivaleria apenas a dizer que o seu método de estabelecer crenças é diferente do nosso. Ele não se propõe a ser racional e, em verdade, falará com frequência da razão fraca e ilusória do homem. Portanto, deixem-no pensar como lhe aprouver. Contudo, esse método de fixação da crença (que pode ser chamado de método da tenacidade) não poderá se sustentar na prática. O impulso social é contrário a ele. O homem que o adota verificará que outros homens pensam de maneira diferente, e poderá lhe ocorrer, em um momento de maior lucidez, que as opiniões deles são tão boas como as suas, e isso abalará a confiança na crença que tem. Essa concepção, de que o pensamento ou sentimento de outro homem pode ser tão procedente como o nosso, é claramente uma conquista nova, e de não pouca importância. Ela brota de um impulso demasiadamente forte para ser suprimido sem o risco de destruição da espécie humana. A menos que nos tornemos eremitas, haverá, inevitavelmente, uma mútua influência de opiniões, e, dessa

maneira, o problema se transforma no de saber como fixar a crença, não simplesmente no indivíduo, mas na comunidade.

Nesse caso, o testemunho humano (a corrente social) se mostra capaz de influenciar até mesmo uma atitude dogmática que resiste às evidências empíricas contrárias.

Em uma visão não-reducionista do testemunho, nossa fonte de evidência não é apenas individual (centrada nos sentidos, na memória e na razão de cada um de nós), mas também social, interpessoal. Em nossa busca do conhecimento, respondemos ao mundo, temos a percepção de objetos materiais, mas também respondemos aos outros e, nessa interação social, os atos de dar e receber testemunhos se mostram da maior importância e expressam nossos débitos cognitivos para com outras pessoas. No entanto, destaca Coady, encontramos na história da filosofia relativamente poucos estudos sobre o papel e o estatuto cognitivo do testemunho. A explicação talvez esteja na visão individualista que tem como ideal o sujeito livre e intelectualmente autônomo, extremamente autocrítico, que confia apenas em sua própria capacidade cognitiva, que não aceita nenhuma proposição a menos que ele próprio possa estabelecê-la, que questiona o poder da autoridade e o peso da tradição. Locke é um bom exemplo dessa visão, pois sustenta que uma opinião de outra pessoa flutuando em meu cérebro não poderia ser chamada de conhecimento. Para não correr o risco da dependência epistêmica em relação ao outro, joga-se fora a escada do testemunho e se busca estabelecer, em bases adequadas (ou seja, com base apenas em nossas próprias faculdades cognitivas), alguma verdade eventualmente enunciada por meio de testemunho. Todavia, esse purismo restringe severamente o que podemos conhecer, ao descartar para o campo das opiniões inferiores, sem fundamento e de segunda mão, aquilo que depende essencialmente, ainda que de modo indireto, do testemunho humano. Segundo Audi, sem as contribuições do testemunho nosso conhecimento entraria em colapso e o que restaria seria pouco, esparso e fragmentado.

Dadas as nossas limitações, seria inviável o imenso empreendimento científico sem a divisão do trabalho cognitivo (a especialização), acompanhada de estreita comunicação, confiança mútua e cooperação entre cientistas, que interagem entre si estabelecendo compromissos profissionais de várias espécies. Mesmo não se submetendo cegamente a uma autoridade, cientistas presumem que seus pares sejam confiáveis, acreditam nos relatos recebidos mesmo sem dispor de evidências suficientes para testá-los. Esse recurso ao testemunho se torna indispensável (e não apenas permitido) para que a pesquisa possa avançar coletivamente e chegar a resultados que seriam inalcançáveis caso os cientistas trabalhassem sem *cooperação*.

Claro que essa estratégia cognitiva requer uma delicada avaliação de quais cientistas são mais dignos de crédito, quais as chances de cometerem erros, quando seria apropriado refazer o experimento por conta própria etc.

Cabe notar que, por sua vez, a *competição* também desempenha um papel construtivo na ciência. Em resposta a um novo resultado sobre o qual não se tem muita clareza de que seja plausível, pode haver uma divisão dos esforços cognitivos no mesmo campo, com grupos de cientistas seguindo diversas linhas de pesquisa, distribuindo os riscos e assim aumentando as chances de êxito.

Quando bem-sucedido, o conhecimento por testemunho se realiza mediante uma atividade de colaboração, em que as informações são, em grande parte, adequadamente transmitidas de uns para outros. De modo muito breve, podemos recorrer à teoria dos jogos na tentativa de lançar luz sobre a questão de por que a cooperação muitas vezes se mantém em um ambiente de interação social. Trata-se obviamente de uma versão muito simplificada das interações que realmente ocorrem. Suponhamos que todos os agentes sejam racionais e busquem maximizar o benefício que possam ter. Dependendo das condições em que se encontrem, diferentes decisões racionais poderão ser tomadas. No caso do famoso dilema do prisioneiro, o cenário envolve um claro conflito de interesses. Jogado uma só vez, é um exemplo típico de jogo não-cooperativo. Imaginemos que dois suspeitos de um crime tenham sido capturados, colocados em lugares separados e submetidos a um interrogatório. A cada um são dadas duas opções: acusar o outro ou não acusá-lo (cooperar). Quem acusa e não é acusado estará livre de pena. Quem não acusa e é acusado terá pena de 10 anos de reclusão. Se nenhum dos dois acusa, a pena será de 2 anos para cada um. Se os dois acusam, a pena será de 6 anos para cada um. Vamos supor que um deles ache melhor não acusar o outro. Sem saber qual será a decisão do outro, ele correrá um grande risco. O outro poderá acusá-lo e então ele será condenado à pena de 10 anos (a pior delas nesse jogo). Então ele pensa da seguinte forma. Caso o outro não me acuse, o que será melhor fazer? Acusá-lo, pois ficarei livre (se eu não acusar, terei uma pena de 2 anos). E caso o outro me acuse, o que será melhor fazer? Acusá-lo também, pois terei uma pena de 6 anos (se eu não o acusar, terei pena de 10 anos). Portanto, seja qual for a situação, convém acusá-lo. É a estratégia dominante. O outro pensará da mesma maneira e a pena para cada um será de 6 anos (a maior na soma total: 12 anos), embora exista claramente uma opção melhor para os dois: não acusar, com pena de 2 anos para cada um. Conclusão: nem sempre a escolha racional, que busca maximizar o interesse de cada indivíduo, leva ao melhor resultado. Uma solução melhor para ambos poderia ser obtida de forma cooperativa. Em outras palavras, o

ponto de equilíbrio para escolhas racionais individuais pode não ser o resultado socialmente ótimo.

Ocorre que esse jogo pode não ser jogado uma única vez. Situações análogas podem se repetir *indefinidamente*, levando a uma sequência de jogos desse tipo. (Note-se que caso se saiba qual será a última interação, nela não será racional cooperar, levando a não cooperar também na penúltima e assim retroativamente até o início.) Ainda que cada um tenha um incentivo para não cooperar, ao tentar levar vantagem sobre outra pessoa, a estratégia geral mais bem-sucedida e capaz de persistir será cooperar. As ações mais generosas serão retribuídas, e aquelas que não cooperarem serão punidas. É o caso da estratégia *tit-for-tat* (pagar na mesma moeda): começa-se cooperando e em seguida se repete a decisão anterior do outro jogador: se ele cooperou da última vez, coopero agora; se ele não cooperou, também não coopero. Há outras estratégias parecidas, por exemplo, aquela em que coopero mais algumas vezes depois que o outro jogador parou de cooperar, esperando que ele volte a cooperar (que leva a um resultado melhor para ambos), ou então aquela em que deixo definitivamente de cooperar na primeira vez que o outro não cooperou. A noção-chave aqui é a de *reciprocidade*: ela nos impele a colaborar e nos auxilia a compreender como se sustenta entre nós a cooperação a longo prazo. Somos seres que competem, mas também cooperam, e, como seres racionais, somos capazes, com o tempo, de estabelecer a cooperação e a confiança mútua nas relações interpessoais que nos unem em uma comunidade. O comportamento solidário dos cientistas serve aos seus próprios interesses e é controlado por eles mesmos mediante um código de incentivos e de sanções (em caso de fraude, por exemplo). Muito do que conhecemos depende de nossa confiança no testemunho dos outros, e essa confiança não deve ser entendida em sentido moral, mas no sentido estratégico de seres que interagem de modo prudente e racional.

O conhecimento que se baseia no testemunho deve ser entendido como um bem coletivo (trata-se do *nosso* conhecimento, não apenas do *meu* conhecimento), um bem da humanidade a ser cultivado e desenvolvido ao longo de muitas gerações. Fazemos nossas as palavras de Ernst Sosa: o conhecimento instrumental que nos permite ter acesso ao testemunho por meio da linguagem é “um elo essencial na cadeia por onde chegamos a conhecer muito do que conhecemos, por onde atingimos o conhecimento utilizando tudo o que temos de melhor e de mais racional”.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *On Rhetoric*. Tradução George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

- AUDI, R. *Epistemology*. Nova York: Routledge, 3ª edição, 2011.
- AGOSTINHO. *On the Trinity*. Edição Gareth Matthews, tradução Stephen McKenna. Cambridge: University Press, 2002.
- COADY, C. A. J. *Testimony: A philosophical study*. Oxford: University Press, 1992.
- GOLDMAN, A. & WHITCOMB, D. (Eds.). *Social epistemology: essential readings*. Oxford: University Press, 2011.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução João Paulo Monteiro, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002.
- JAMES, W. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. Londres: Harvard University Press, 1979.
- KITCHER, P. *The advancement of science*. Oxford: University Press, 1993.
- LACKEY, J. *Learning from words: Testimony as a source of knowledge*. Oxford: University Press, 2008.
- LACKEY, J. (Ed.). *Essays in collective epistemology*. Oxford: University Press, 2014.
- LACKEY, J. & SOSA, E. (Eds.) *The epistemology of testimony*. Oxford: University Press, 2006.
- NORTON, D. F. & TAYLOR, J. (Eds.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: University Press, 2ª edição, 2008.
- PEIRCE, C. S. *The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 2 vols. 1992/1998.
- PICH, R. H. & FALLER, J. J. “Thomas Reid: sobre a natureza e a possibilidade da linguagem”. In: *Cognitio* 15 (1), 2014.
- PLATÃO. *The complete works*. Edição John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- REID, T. *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. Edição R. E. Beanblossom & K. Lehrer. Indianapolis: Hackett, 1983.

Conhecimento e análise em “Propositional knowledge” de Ernst Sosa

Knowledge and analysis in
Ernst Sosa’s “Propositional knowledge”

João Carlos Salles

Universidade Federal da Bahia

RESUMO

A obra de Ernest Sosa apresenta versões diversas da análise do conhecimento, tendo por ponto de partida o problema de Gettier. Tendo por pressuposto que o conjunto de trabalhos de Sosa perfazem uma obra, dotada de método e *démarche* característicos, além de enfim configurar uma posição singular no cenário epistemológico contemporâneo, pretendemos apresentar a evolução de versões da análise anteriores à sua epistemologia das virtudes, com atenção especial para o texto “Propositional Knowledge”, de 1969. Assim, refletindo especialmente sobre a especificidade e a relação intrínseca entre as noções de ‘análise’ e ‘conhecimento’ no movimento da obra de Sosa, será possível mostrar condições formais e as dificuldades argumentativas que solicitam a introdução de virtudes intelectuais na definição de conhecimento, bem como antecipar desafios que tornam a epistemologia das virtudes um dos mais produtivos programas de investigação da epistemologia contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Ernest Sosa, Gettier, Conhecimento, Análise, Virtudes intelectuais.

ABSTRACT

Ernest Sosa’s work has several versions of analysis of knowledge, having as a starting point Gettier’s problem. From the assumption that a set of Sosa’s works amount to a body of works with its own particular method and *démarche*, in addition to configuring a singular position in the contemporary epistemological scene, we intend to present the evolution of versions of previous analysis to his epistemology of virtues, with special attention to the text “Propositional Knowledge”, in 1969. Thus, considering the specificity and intrinsic relation between the notions of ‘analysis’ and ‘knowledge’ in the movement of Sosa’s work, it will be shown the formal conditions and argumentative difficulties that require the introduction of intellectual virtues in the definition of knowledge. We hope as well to anticipate the challenges that make the epistemology of virtues one of the most productive programs of investigation of contemporary epistemology.

KEY WORDS

Ernest Sosa, Gettier, Knowledge, Analysis, Intellectual Virtues.

1.

O método platônico poderia ser descrito como um procedimento analítico. Tal leitura não seria nova, nem chega a ser extravagante. Segundo essa narrativa, noções comuns seriam subtraídas ao uso corrente e submetidas a um esclarecimento dialético — digamos, a noção de ‘conhecimento’, no *Teeteto*, ou a noção de ‘amor’, no *Banquete* —, sendo depuradas pelo confronto com exemplos e contraexemplos que, sem serem satisfeitos por elas, ultrapassariam as definições usuais. Por outro lado, um procedimento analítico qualquer bem poderia ser visto como uma purgação terapêutica, por meio da qual o inquiridor e o inquirido se reconciliariam em uma verdade da qual se viram apartados. De todo modo, como quer os descrevamos, seja como uma elevação, seja como um trato direto com o sensível, esses movimentos de análise e terapia têm em comum o serem ambos conceituais e estarem embebidos da articulação entre lógica e experiência.

A aproximação não é pacífica. A terapia gramatical costuma rejeitar a tradição analítica, que, por sua feita, simplesmente a ignora. A análise, afinal — pode reagir um bom wittgensteiniano —, confundiria o lógico e o empírico, como se aspectos causais e os fatos chamados a prestar testemunho lhes diminuísse uma distância que, ao contrário, deve ser mantida a todo custo, porque de natureza e não meramente de grau. Por outro lado, para os analíticos, a terapia teria sabor estranho, por sempre separar o que uma boa ciência deveria aproximar.

Não obstante diferenças irreconciliáveis, e para além de suas verdades e erros recíprocos, acreditamos haver boas razões para uma aproximação entre esses campos e métodos, com o que a análise deixa de aplicar-se como técnica a qualquer caso, e também a terapia pode beneficiar-se desse exercício sutil e de seus bons exemplos. Decisivo para isso, acreditamos, é compreender a causalidade como um método a mais de organização da experiência (o que a desloca para além da funcionalidade técnica de uma procura de contraexemplos), bem como reconhecer no método terapêutico uma forma de análise ou esclarecimento conceitual.

2.

Procuramos uma descrição, digamos, terapêutica das análises empreendidas por Ernest Sosa da noção de ‘conhecimento’. Afinal, suas análises são tão ricas que, para além de solucionarem um problema específico, perfazem o arco e traduzem o movimento de uma inteira obra filosófica. Para ver e acompanhar esse desenho, é preciso permitir à obra que ela mesma nos mostre os caminhos trilhados e as regras internas de sua *démarche*. E é esse movimento de Ernest Sosa, esse seu deslocar-se com estilo singularíssimo, que pretendemos exhibir, acompanhando as

mudanças e o enriquecimento progressivo de suas diversas análises ou definições de conhecimento em mais de cinco décadas de intenso labor conceitual.

Trata-se, portanto, de um projeto de largo espectro, dirigido ao conjunto de sua obra. Neste texto, porém, revisitando origens da epistemologia das virtudes, limitar-nos-emos a um passo inicial, qual seja, o de decifrar a ordem das razões que engendram versões de análise anteriores a “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, de 1980, indagando em que medida delas brota, por seus méritos e ausências, a necessidade teórica de uma epistemologia das virtudes — à luz da qual, afirmará Sosa tempos depois, a solução para o problema da análise do conhecimento se mostrará “surpreendentemente simples” (Sosa 2011, p. vii).

Justificar uma aproximação entre terapia e análise pode parecer ocioso ou absurdo para quem se encontra tragado por uma tradição específica. Entretanto, é uma vindicação necessária para quem porventura se arrisque a deslocar-se de uma tradição a outra, tomando, por exemplo, o viés da terapia para fazer notar aspectos da relação entre ‘análise’ e ‘conhecimento’ em Sosa. Além disso, ao tratarmos o conjunto de trabalhos de Sosa como um *corpus* teórico (por sinal, com vitalidade incomum), também estaremos exercitando a leitura interna de um tecido coeso, retirando assim cada *paper* de seu contexto imediato de confronto argumentativo e conceitual, ou seja, de seu exclusivo diálogo com outros *papers*, mesmo sendo valiosa e necessária, em cada momento, sua procura quiçá científica de soluções para problemas específicos. Com isso, nossa atenção se voltará mais para a urdidura de sentidos da obra do que para as verdades eventualmente alcançadas em cada etapa.

Se este programa de leitura é produtivo, apesar ou por causa dessa dupla estranheza de matriz teórica e de perspectiva de leitura, é algo que se deve mostrar, acreditamos, na atenção que votamos à obra *in fieri*. E deve mostrar-se com tal programa como a obra de Sosa, se for o caso, suporta bem nossa pergunta um tanto inusitada por sua unidade e estilo, quando flagrada em seu movimento de tornar-se ela mesma. Além disso, se temos razão, devemos também poder mostrar as condições de ruptura, por meio das quais a obra pôde transitar do anterior problema de Gettier para a nova dimensão aberta pela epistemologia das virtudes. De todo modo, ao não desconhecer o horizonte atual de problemas e soluções, nossa interpretação da obra não mais pode fingir o caminho originário de uma heurística, mas pode sim, sem fingimento, ir muito além de uma fria reconstrução retrospectiva.

3.

Nossa leitura valoriza o laço interno entre ‘análise’ & ‘conhecimento’, razão pela qual enfatizamos tanto sua conjunção.¹ Com a noção de ‘análise’ (esse vago procedimento de reescrita conceitual ou, mais simplesmente, de tornar claros e unívocos os significados de palavras correntes), poderíamos listar posições muito diversas, cuja identidade dificilmente cifraríamos em uma definição ou em preceitos metodológicos comuns, mas cuja semelhança de família se impõe, não sendo menos forte a semelhança por ser cada vez maior a variedade dos seres aparentados.

Para restringir a concorrência dissonante de vozes, preferiremos noção ou amostra oriunda do próprio exercício analítico tal como praticado por Sosa ou como resultante de menções explícitas à análise em sua obra. E, tanto em relação às noções de ‘análise’ quanto em relação às noções de ‘conhecimento’, veremos delinearem-se suas posições por seu confronto com alguns interlocutores privilegiados, não sendo menos importante a conjunção entre esses dois termos, o modo por que se determinam e solicitam reciprocamente, pois a análise em sua obra suscita questões de lógica epistêmica, como uma forma específica de lógica modal, e o conhecimento enquanto problema também sugere e cria o método de análise por que se determina.

Voltamo-nos, portanto, neste nosso texto, a uma amostra concreta da análise tal como realizada na própria obra de Sosa e em um momento especial, o de gênese da epistemologia das virtudes. Pretendemos, assim, descrever o movimento por que ele substituiu por outras versões a definição de conhecimento elaborada em 1964, conquanto preserve alguns de seus traços.² Para tanto, é nosso propósito neste texto examinar, em especial, a versão melhorada presente em “Propositional knowledge”, de 1969 — versão que Sosa publica dizendo-a logo insuficiente, como se o movimento da análise, em sendo bem feito, se soubesse assintótico e devesse sempre ter e dar ciência de alguma falta, a solicitar e a propiciar um novo passo.

Sosa toma suas próprias elaborações como objeto de exame. É um traço de seu estilo. Por exemplo, em “Two conceptions of knowledge”, texto de 1970, Sosa critica a posição de Keith Lehrer, mas também e mesmo sobretudo sua própria

1 Com efeito, trata-se do projeto já anunciado de um livro, *Conhecimento & Análise: A epistemologia de Ernest Sosa*, de sorte que este texto, conquanto inteiro, não é elaborado como um artigo isolado, mas sim como primeira parte desse projeto.

2 Em “Epistemologia e Gramática Filosófica” (Salles 2016a) discutimos as características dessa primeira versão de Sosa de análise do conhecimento, feita em “The analysis of ‘knowledge that P’” (Sosa 1964), inclusive mostrando a importância de partes do texto original que foram supressas ao ser recolhido o texto em *Knowledge in perspective*.

posição antes expressa em “Propositional Knowledge”.³ Se em “Propositional Knowledge” ele apresenta sua análise com hesitações e reticências, embora com esperanças justificadas, a crítica é inclemente em “Two conceptions of knowledge”, aprofundando as insuficiências das versões anteriores e sinalizando então, sem ainda a formular, a nova estratégia de análise que apresentará em textos elaborados entre 1973 e 1974.⁴

A crítica é precisa. Entretanto, não obstante a hesitação e a crítica, “Propositional Knowledge” tem grande importância em uma reconstrução prospectiva da obra. Se temos razão, esta segunda versão da análise do conhecimento realizada por Sosa comporta um importante passo na gênese de sua epistemologia das virtudes, uma vez que, ao apresentar dificuldades relativas a uma análise que possa dar conta de contraexemplos de lembranças disjuntivas, aproxima-se da necessidade de apresentar positivamente o exercício de faculdades cognitivas como parte de uma definição satisfatória do conhecimento.⁵

Após 1964 e até 1974, quando publica “How do you know?”,⁶ as versões se sucedem, como se o movimento de análise lhes fizesse uma espécie de terapia conceitual.⁷ E, desse modo, ao tempo que participa de uma investigação coletiva, em diálogo com seus interlocutores (nesse tempo, E. Gettier, K. Lehrer, R. Chisholm e G. Harman), Sosa desenha um caminho singularíssimo. Por isso, as versões se apresentam cheias de esperança, inclusive pela clareza de sua precariedade, da falta daquela virada que logo configurará uma epistemologia das virtudes. E tal esperança materializa-se, enfim, quando a incorporação de virtudes intelectuais à definição de conhecimento passa a deslocar o labor filosófico para outro patamar, constituindo um campo deveras único, no qual sementes fecundas ainda nos convidam a uma boa colheita.

3 “Propositional Knowledge” e “Two conceptions of knowledge” não foram recolhidos em *Knowledge in perspective*.

4 Em especial, em “How do you know?”, escrito em janeiro de 1973 e publicado em 1974, mas também em “On our knowledge of matters of fact” (1974) e em “Standard conditions” (1973).

5 Em seguida, em um outro texto, daremos continuidade a nosso movimento de reconstituição das análises do conhecimento feitas por Ernest Sosa. “How do you know?” será o alvo central do nosso próximo texto, porquanto nos oferece outro importante ancoradouro provisório nessa jornada.

6 Cf. “How do you know?” (Sosa 1974). O texto está datado de 25 de janeiro de 1973.

7 Em nosso texto “Apresentação de ‘Obedience’, de Ernest Sosa” (Salles 2016b), procuramos descrever o movimento da análise como uma autêntica corrida de obstáculos e revezamentos de posições, na qual a mera técnica não tem preponderância, pois o horror lógico à ambiguidade não pode resultar em um afastamento do uso corrente e do campo aberto pela linguagem ordinária.

4.

O ponto de partida para o exame e análise da noção de ‘conhecimento’ será a insuficiência de sua definição tradicional como crença verdadeira justificada, tal como formulada por Edmund Gettier, que assim procurava unificar as definições anteriores:

S sabe que P, se e somente se:

- (i) P é verdadeira,
- (ii) S acredita que P, e
- (iii) S está justificado em acreditar que P. (Gettier 1963, pp. 121-123)

Poderia ter outra base a indagação de Sosa sobre o conhecimento. Em 1969, em “Propositional knowledge”, ele menciona as anteriores e conhecidas considerações de Bertrand Russell sobre ser fácil dar exemplos de crenças verdadeiras, e mesmo justificadas, que todavia não conformam conhecimento, com a dedução eventual de uma verdade a partir de justificada crença falsa. Também as referências futuras de Sosa a textos da coletânea *Knowing: Essays in the analysis of knowledge* indicam que viria a conhecer a conferência “Knowledge” (Roth & Gallis 1970), proferida por A. M. MacIver em 1958 e citada extensamente na coletânea, conferência que contém com clareza (além de traços a mais de elegância e erudição) uma crítica à definição tradicional do conhecimento em linha semelhante à depois formulada por Gettier, em 1963, com a apresentação adicional de interessantes considerações de MacIver sobre a lógica de ‘pensar’, ‘conhecer’ e ‘acreditar’.

Não pode, contudo, haver dúvida quanto à circunscrição inicial do problema epistemológico para Sosa, que é bastante explícito:

O que primeiro me conquistou em epistemologia foi o problema de Gettier, então recentemente publicado [...]. O problema de Gettier começou a preencher uma lacuna em minha formação, na qual não tinha tido curso algum de epistemologia. (Sosa 1991, p. ix)

Com isso, o interesse inicial é o da procura de uma análise satisfatória, capaz de apresentar as condições em separado necessárias e em conjunto suficientes para decidir o que, com pleno direito, pode ser considerado conhecimento. Na paráfrase sintética de Sosa, o desafio colocado por Gettier à definição tradicional resultaria da seguinte possibilidade:

Suponhamos que S tenha boa evidência para sua crença de que p, a

partir da qual ele deduz que $p \vee q$. Mas, sendo desconhecido para S, ocorre $(\neg p) \cdot q$. Nesse caso, são satisfeitas todas as três condições para haver conhecimento, tal como especificadas na visão examinada; não obstante, não estaríamos inclinados então a dizer que S *sabe* que $p \vee q$. (Sosa 1964, p. 1)

Uma análise correta, portanto, deve apresentar, positivamente, o que pode e deve ser considerado conhecimento, afastando ademais a possibilidade de a formação razoável da crença, como dirá depois, conter entre seus componentes essenciais “qualquer falsa pressuposição, suposição, presunção, pretensão, juízo, crença, ou algo do tipo”. (Sosa 1986, p. 75)

Sosa está entre os primeiros a publicar, com o texto “The Analysis of ‘Knowledge that P’”, uma proposta de análise capaz de superar o embaraço causado pelo problema de Gettier — uma tentativa de aperfeiçoamento que, com o otimismo de um jovem de 24 anos, dirá então ser a análise correta. E aqui sua vinculação à estrutura do problema não se deve à casualidade de um encontro inicial, pois ela se deve menos à formulação estrita de Gettier e mais à força dessa técnica de apresentação de contraexemplos como meio de elaboração conceitual.⁸ Entretanto, Sosa não será um prisioneiro a mais de Gettier. A pouco e pouco, sua análise se descola e introduz componentes inéditos, a ponto de não mais estar em seu horizonte a exclusiva apresentação das condições necessárias e suficientes para aceitarmos que um sujeito S saiba que P.

De todo modo, ressalvas feitas, Sosa inclui “The analysis of ‘knowledge that P’” como primeiro texto da primeira parte (“What is knowledge, and how is it possible?”) de *Knowledge in perspective*. Qual a razão, porém, de conservar esse texto, uma vez que a análise nele apresentada será radicalmente modificada ao longo da coletânea? Ora, ninguém melhor que Sosa para nos ensinar a ler sua obra e explicitar suas razões. Três traços, dirá ele, justificam sua inclusão. Em primeiro lugar, essa sua primeira versão da análise já distingue entre justificação interna e externa, sendo que ambas são necessárias para o conhecimento. Segundo, a análise sugere a importância do aspecto social do conhecimento e das inferências que

8 Técnica e estrutura de apresentação exemplificadas ao máximo em “Pressuppositions of empirical knowledge”, com o qual Sosa conclui a primeira parte de *Knowledge in perspective*, exatamente a parte destinada a perfazer uma análise de conhecimento, conformando-se em diálogo mais direto com o problema, tal como formulado por Gettier. Nesse texto, uma abordagem própria de conhecimento precisa dar conta de exemplos extravagantes, desafiadores, nos quais fracassa nossa pretensão de ter obtido ou de poder obter conhecimento. São eles os “estranhos casos” do ladrão mascarado, de Dr. No e Mr. Oui, da agulha e dos imãs, dos cocos flutuantes e o das bombas de fumaça.

o indivíduo isoladamente não possui. Enfim, a análise tem o mérito singular de incluir o aspecto sempre reversível do conhecimento, de modo que uma crença pode ser anulada por fatos adicionais, sendo esses aspectos importantes de uma visão, por assim dizer, externalista do conhecimento. Em suma, o texto prenunciaria elementos que, entretanto, só ficarão claros pelas formulações futuras, mostrando-se desde logo compatível com a necessidade de uma justificação interna (conforme com uma correta formação da crença) e também com uma justificação externa, em conformidade com a previsão de serem possíveis evidências novas e infirmativas. (Sosa 1991, pp. 10-11)

Conservado e negado esse primeiro texto, o movimento da análise prossegue, estando ele bastante afastado temporalmente do texto seguinte da coletânea *Knowledge in perspective*, em um intervalo (que julgamos carecer de cuidadoso exame) de quase dez anos. E trata-se de um salto deveras significativo, pois o texto “How do you know?”, conquanto ainda não apresente com toda clareza os traços positivos da solução própria do *virtue perspectivism* de Sosa, já se encontra no ambiente das posições mais maduras, ao incluir, por exemplo, como um aspecto fundamental da definição do conhecimento, a indicação explícita de que deva o sujeito do conhecimento “estar em posição de conhecer”. O salto, porém, sem a memória dos passos intermediários, seria abrupto; por isso, voltamo-nos agora a recuperar o movimento interno de negação das versões anteriores, que, segundo razões e dificuldades precisas, culminarão na versão, também provisória, de “How do you know?”, o segundo texto de *Knowledge in perspective*.

5.

“Propositional Knowledge” dá passos importantes, além de estabelecer uma atitude de progressiva investigação, de movimento doravante constante que dá conta de seus ganhos e dificuldades, como a solicitar novos capítulos a serem escritos. Como em filosofia nada é inocente, é digna de nota uma leve alteração nos termos da definição de conhecimento tradicional, apresentada agora como “true, evident belief”. Reforçam-se com a noção de ‘evidência’ (como correlata a ‘justificação’) um leve traço externalista e um traço bastante fundacionista na definição de conhecimento, quando conhecer passa a ser adquirir uma crença evidente e aceitar sua verdade. Uma proposição ser evidente para alguém é equivalente a esse alguém estar justificado ou ser razoável se aceita tal proposição. Para a evidência, concorrem agora dois elementos: Um conjunto de proposições

e regras epistêmicas relevantes⁹, com as quais (e nunca sem elas) os membros do conjunto tornam a proposição evidente para o sujeito.

Esses elementos, como analisaremos em um próximo texto, já apontam, de certa forma, na direção formulada em “How do you know?”:

S sabe que *p*, se e somente se:

- (i) *S* corretamente acredita que *p*, e
 - (ii) há uma árvore de conhecimento para *S* e a proposição de que *p*.
- (Sosa 1964, p. 122)

Além disso, agora com a cabeça um pouco mais levantada, Sosa situa o problema de Gettier em um conjunto de casos semelhantes, em relação aos quais pode perguntar pela verdade de suposições intermediárias e aceitar a falibilidade das “evidências” iniciais. E também mudam os interlocutores. Não mais separando enunciados básicos de não-básicos e, logo, estando fora do debate anterior com Michael Clark, Sosa confronta-se agora com a análise proposta por Keith Lehrer, que adicionava uma quarta cláusula, formulada no condicional, à definição do conhecimento como “true evident belief”.¹⁰

Lembra Sosa então que, dada a estrutura condicional da cláusula de Lehrer, ficaria nela implícita uma cláusula *ceteris paribus*; do contrário, alguma proposição inesperada poderia ser chamada a justificar o que se está inferindo. Entretanto, a implícita cláusula *ceteris paribus* deixa indefinido que outras coisas devem permanecer iguais, não havendo critério para se descartar o que pode ou não afetar a condição de *S* estar completamente justificado em acreditar no inferido. Pior, se o inferido é uma disjunção, tendo esta mais de duas proposições ($p \vee q \vee r$), a suspensão do juízo sobre a verdade ou falsidade de *p* (evidência de partida), estando mantidas iguais as outras coisas, permite a satisfação da definição de conhecimento apresentada por Lehrer, sem a garantia de termos conhecimento.

Tendo em conta sua noção de evidência, Sosa apresenta, agora com cautela, uma análise do conhecimento proposicional, indicando que ela talvez consiga superar as dificuldades do problema de Gettier:

9 Um exemplo de regra epistêmica seria: Se uma proposição é evidente e é evidente que sua verdade implica a verdade de uma segunda proposição, então a segunda proposição é evidente.

10 “Se *S* está completamente justificado em acreditar em alguma asserção falsa *p* que implica (mas não é implicada por) *h* [a proposição resultante da inferência], então *S* estaria completamente justificado em acreditar em *h*, mesmo se *S* supusesse que *p* é falsa”. (Sosa 1969, p. 34, parafraseando Lehrer 1965)

S sabe que p , se e somente se

- (i) p é verdadeira;
- (ii) S acredita que p ;
- (iii) p é evidente para S ; e
- (iv) há um conjunto de proposições verdadeiras que
 - (a) torna p totalmente evidente para S , e
 - (b) não inclui subconjunto algum epistemicamente falseador em relação a S e p . (Sosa 1969, p. 36)

A quarta cláusula de Sosa visa a garantir que a inferência não se assente em uma falsidade, uma vez que a simples dedutibilidade não transfere *eo ipso* evidência e verdade. A versão, além de cautelosa, é bem mais simples que a de 1964 e conta com uma sistemática substituição da ideia de justificação pela de evidência, tendo ainda, ao tempo que se enuncia, a sobriedade de reconhecer uma dificuldade que se lhe afigura incontornável, qual seja, a dificuldade de lidar com os casos de lembranças disjuntivas, em função das quais a percepção originária pode ter um elemento falseador, mesmo acertando ou sendo um bom guia para a ação. Nesses casos, não caberia admitir conhecimento, especialmente em se tratando de cegos para cores.

6.

A nova definição parece evitar os embaraços essenciais dos contraexemplos de Gettier, a saber: “(a) há um sujeito S que acredita em uma falsidade, f , a qual é evidente para ele; (b) dado o contexto amplo, o ser evidente para S a falsidade f ‘é essencial’ para o ser evidente para ele certa verdade v ; e (c) v é evidente para S ”. (Sosa 1969, p. 36) Entretanto, embora pareça dar conta muito bem dos contraexemplos gettierescos mais comuns, uma vez que “não inclui subconjunto algum epistemicamente falseador em relação a S e p ”, a nova análise não dá conta da formulação gettieresca de uma lembrança disjuntiva (*Ibid.*, p. 36). Assim, pode afastar o traço indesejável de uma falsidade ser essencial para a evidência de uma verdade (situação em que a crença em v não pode contar como um exemplo de conhecimento) e nos previne dos casos típicos, mas falha diante do contraexemplo de uma lembrança disjuntiva, pois essa lembrança, em sendo disjuntiva, pode não ser uma falsidade de fundamento, mesmo que falsa a percepção originária.

Procuro lembrar a capa de um livro para localizá-lo com mais facilidade em minha desarrumada biblioteca. Certamente, será muito útil lembrar que o livro seja azul ou verde, e não vermelho ou laranja. Tenho aqui uma boa técnica de separação e não um conhecimento originário. Essa instrução difusa será um bom

guia para a procura, pois, com ela, os olhos selecionarão melhor o que preciso ver. Mas, a bem dizer, sobretudo sendo um cego para cores, não estava na origem uma percepção verdadeira, se pensei ter visto talvez um verde e a capa enfim era azul. Tampouco a proposição de partida, como uma disjunção “a capa é verde ou azul”, seria falsa; ela seria mesmo verdadeira e, não obstante, não me deixaria mais próximo do conhecimento. A diferença agora é que a disjunção está na partida e não na chegada. Com isso, temos a verdade nas duas pontas da equação, mas não temos conhecimento.

Exemplo semelhante será citado em “Two conceptions of knowledge”, tendo por protagonista uma certa Miss Take, que se lembra de algo, para ela, marrom ou preto. Em “Propositional knowledge”, a personagem é Jones, que se lembra de estar seguro de ter visto um objeto marrom ou de estar seguro de ter visto um objeto preto. A definição proposta cobre os casos (protegendo-nos deles) de “alguém que tem crença evidente verdadeira, mas falha em ter conhecimento; alguém que falha assim porque a cadeia de justificação de sua crença tem um elo defeituoso”. (Sosa 1969, p. 38)

Ou seja, a versão de Sosa em 1969 dá conta dos tradicionais exemplos de Gettier, se lembramos serem eles bem exemplificados pela inferência da verdade de $p \vee q$, a partir da falsa suposição de que p seria evidente, quando de fato ocorre $\sim p \vee q$, mas porque $(\sim p) \cdot q$. Ora, dado p não ser mesmo evidente para S , uma vez que sua pretensa evidência resultava de um conjunto epistemicamente falho, S não estava justificado ou sendo razoável ao pressupor p .

Apesar, portanto, do mérito de afastar esses inconvenientes dos contraexemplos clássicos, “sérias dificuldades permanecem”. (Sosa 1969, p. 37) E a análise falha, de modo então incontornável, no caso da lembrança disjuntiva de Jones.

Aqui, esta lembrança correta e verdadeira é o começo da cadeia de justificação, uma cadeia que prossegue por uma série de elos fortes até a conclusão evidente e verdadeira de que o objeto era marrom ou preto. O problema é que, embora o objeto tivesse parecido e se pensasse que fosse marrom, ele era de fato preto! (Sosa 1969, p. 38)

Não será, porém, incontornável tal dificuldade por conta do pressuposto anterior de não ser falha a faculdade cognitiva, no caso, de percepção de cores?¹¹ Não estaria nesse ponto (nessa silenciosa presunção, associada à pressuposição

11 “Se alguém sabe ele próprio estar seguro de ver que algo seja de certa cor e também que seja evidente para ele que as condições de percepção são normais, então é evidente para ele que a coisa é dessa cor.” (Sosa 1969, p. 37)

de serem evidentes as inferências decorrentes) o limite dessa versão da análise, ao tempo que, nela própria, elementos brotam para uma solução enfim mais simples e sofisticada? Essas questões, em verdade, não estavam colocadas, mas fica o registro, para posterior exame, da importância desse pressuposto.

É nosso dever interrogar a própria obra. O que a move? O que a faz deslocar-se com engenho, e com que arte? O que a leva ao passo decisivo da introdução das virtudes intelectuais como parte da noção de conhecimento. A técnica de produção e descoberta de contraexemplos mostra-se desafiadora, cobrando elevado preço do pensador, como se este, sem repouso, estivesse em seu elemento apenas se confrontado por desafios e dificuldades. Por isso mesmo, já em “Propositional knowledge”, Sosa identifica problemas na definição que apresenta. Menciona um “shortcoming” de sua análise, mesmo após procurar refiná-la, qual seja, o de não conseguir lidar com os casos incomuns como os de lembranças disjuntivas. E reafirma a dificuldade situando agora o problema da definição do conhecimento em um cenário filosófico mais amplo, deixando-se desafiar por demônios cartesianos e possíveis falhas nos instrumentos por meio dos quais sinalizamos para nós a presença do mundo. Também mostra possíveis circularidades patentes, muitas oriundas de clássicos problemas de indução, em destacar elementos relevantes como prévios, quando seria de desejar que fossem resultantes do bom exercício de nossa capacidade cognitiva.

7.

Em função do contraexemplo da lembrança disjuntiva, Sosa modifica a cláusula (iv), ainda provisória, dando-lhe outra redação:

- (iv) há um conjunto de proposições epistêmicas verdadeiras:
 - (a) que torna p totalmente evidente para S,
 - (b) que não inclui subconjunto algum epistemicamente falseador em relação a S e p,
 - (c) tal que a verdade da conjunção dos objetos de seus membros é, nesse contexto, uma condição causal suficiente para p. (Sosa 1969, pp. 40-41)

Ser um caso de conhecimento vai além da verdade e da justificação de uma crença. Logo, é preciso ter alguma garantia em relação à percepção originária.¹²

¹² Sosa procura elaborar melhor sua cláusula, mesmo continuando insatisfeito, pois acredita ser o caminho a identificação de elementos causais como definidores do conhecimento e capazes de diferenciar proposições por sua relevância epistêmica. Entretanto, parte do

Com isso, temos a abertura de importante campo de investigação, voltado à garantia (como dirá depois) de *sensitivity* do conhecimento e, portanto, com uma relação mais positiva de fundamentação — no caso, um vínculo causal ou entre a crença e seu objeto ou entre a evidência da crença e seu objeto; um vínculo que, embebido de evidência, venha a lastrear a justificação, de modo que ela não seja meramente formal.

A introdução de um elemento causal e da ideia correlata de uma regularidade, à semelhança das dificuldades relativas à justificação de raciocínios indutivos, corre o risco de supor resolvido o que ainda temos por resolver, em patente circularidade. Seria algo como introduzir um critério prévio de relevância nos argumentos indutivos por analogia, com o risco equivalente de uma *petitio principii*, uma vez que a identificação da relevância de um laço causal deveria resultar da indução e não ser um seu pressuposto, e conhecimentos e induções não têm apensadas apólices de seguro garantidoras de evidência. De todo modo, a introdução do vínculo causal, com a importância epistêmica a ele concedida, aponta na direção de uma apresentação substantiva da noção de conhecimento. Afinal, uma teoria negativa, na qual cláusulas *ad hoc* se sucedem, desviando-se de possíveis contraexemplos, não deixa de ser um poço sem fundo. Tal teoria pode dizer bem o funcionamento e a arte da justificação, mas termina por não definir ‘conhecimento’.

Nesse contexto, a procura imediata de uma nova formulação, embora ela não lhe pareça suficiente, explicita dificuldades e, a nosso ver, situa a procura de Sosa em outro campo. Primeiro, a procura de um vínculo causal equivale a destacar a relevância do que pode contar como justificação, no caso, a garantia de que os meios de conhecimento toquem mesmo o real e, assim, não estejamos engolfados em uma situação de sonho ou torpor, dessas que alimentam demônios cartesianos. A indagação sobre a sensibilidade do conhecimento supõe então a eficácia, no mínimo, de memória e percepção, inclusive para algum caminho que ultrapasse com confiança os limites do que percebemos ou lembramos. Procurar então um nexos causal entre capacidade cognitiva e os objetos de nossas crenças levar-nos-ia a aceitar o espelhamento entre nosso conhecimento e os traços mais amplos do mundo.

problema talvez esteja em um pressuposto então formulado, que supõe evidência, por exemplo, no exercício cognitivo com proposições básicas sobre cores. O pressuposto é explicitado por Sosa e, acreditamos, importante para uma posterior apresentação substantiva do exercício de uma faculdade como definidor disso que chamamos de conhecimento. De todo modo, a cadeia da justificação começa pelo exercício de uma faculdade, a percepção, recuperada por outra faculdade, a memória. É um começo promissor para, em breve, Sosa poder construir o sujeito do conhecimento a contrapelo da imagem de um Mr. Magoo, como esboçará em “How do you know?”.

Segundo, a reflexão desloca-se para questões relativas à sensibilidade (com farta reflexão e muitos exemplos em “Propositional knowledge” sobre medidores, *gages*), mas relativos também à segurança do que pode ser considerado conhecimento, de sorte que a análise do conhecimento abre campo para o debate de propriedades modais epistêmicas. Afinal, o conhecimento supõe um grau necessário de confiabilidade, uma vez que, caso dependente da reposição completa de cadeias causais, mostrar-se-ia uma impossibilidade, salvo para um “Compleat Physicist”, ou seja, para Deus. (Sosa 1969, p. 40) É sempre bom lembrar que conhecer é coisa humana; conhecer é confiar, pois implica ultrapassar o campo imediato de memória e percepção e também ter critérios para escolher os traços gerais a serem refletidos em procedimentos inferenciais. Entretanto, admite, mesmo a nova análise proposta mostra-se falha perante situações raras e bizarras, casos de “freaksish causal connection”, como os de lembranças disjuntivas. (*Ibid.*, p. 41)

E aqui, conquanto sagaz, pouco vale a consideração posterior, oriunda de Chisholm e Harman, de que seriam falsos contraexemplos os casos de lembranças disjuntivas e, assim, não precisariam ser evitados. (Sosa 1970, p. 64) Tais casos seriam excluídos pela nova definição, uma vez que não se começaria com uma verdade, mas sim com uma falsidade: “A falsidade *f* é a proposição de que ela [Miss Take] vira que algo era preto ou vira que algo era marrom”. (*Ibid.*) Ora, se não há um *ver* disjuntivo (ou seja, um estado ele mesmo ambíguo) e mesmo se podemos duvidar de uma lembrança disjuntiva, há sim um lembrar disjuntivo modalizado, um lembrar de ter tido evidência de ter sido dessa ou daquela cor o objeto antes percebido, pois este lembrar, assim modalizado, será proposicional. Se é falso que Miss Take tenha visto algo azul ou verde, não o será que ela lembre de ter seguramente visto algo azul ou verde. Assim, o debate posterior não diminui o peso do contraexemplo da lembrança disjuntiva, mas este tampouco pode retirar o brilho desse texto hesitante e deveras original, “Propositional knowledge”. E esta será a primeira e a mais séria dificuldade listada em “Two conceptions of knowledge” com que deve haver-se uma análise futura que se pretenda científica.

A análise deve doravante haver-se com modalidades epistêmicas, de modo que uma árvore de conhecimento (usando uma expressão futura) possa excluir subconjuntos falseadores, na configuração do que pode ser uma evidência para um sujeito. Essa, a primeira dificuldade, permanecendo pois o desafio de Miss Take. Enfrentará ainda a dificuldade mais técnica de produzir uma cadeia de justificação que estabeleça a interconexão entre proposições fundamentais, de modo que haja sustentação epistêmica não-falha nem vulnerável para o sujeito e a proposição a ser conhecida. Por haver um conjunto *A* em que *x* e *y* são evidentes (mas não auto-evidentes) e a evidência de um tornar o outro evidente, o conjunto

A não explica como z é evidente, mesmo que a evidência de x seja suficiente para a evidência de z . Também precisa enfrentar a terceira dificuldade de discernir em uma pirâmide ou em uma árvore do conhecimento os traços epistemicamente relevantes, de sorte que sejam afastados juízos falseadores, tendo em conta que a confiança em um mesmo contexto proposicional pode nos conduzir a verdades e falsidades.¹³

8.

Nesse ambiente, estamos a um passo de mobilizar o exercício de virtudes intelectuais como parte da definição do conhecimento. Entretanto, o salto só se torna óbvio após ter sido dado. Por enquanto, as questões apenas prenunciam e solicitam respostas que, em parte, serão dadas em “How do you know?”, outro passo importante na história da obra, conquanto ainda provisório e lacunar. O terreno estará propício com “How do you know?” e “On our knowledge of matters of fact”, mas a solução não é automática.

“How do you know?”, como debateremos em um próximo texto, comporta passos fundamentais para a gênese da singular resposta de Sosa, ao lado de “On our knowledge of matters of fact” e “Standard conditions”. Esses três textos contêm uma etapa decisiva da formulação, na qual Sosa, após mostrar insuficiências das respostas anteriores ao problema de Gettier, após ter submetido ele mesmo a resposta dada em “Propositional knowledge” (1969) a uma dura crítica, apresenta uma abordagem “simples e natural” ao problema, ao introduzir como chave da solução o ponto de vista do conhecedor, de um ser humano em posição e em condição de conhecer. Esse ser humano, que chega ao alvo e não apenas acerta, pois forma opiniões corretamente, não deixando de acessar informações, nem perdendo informações, é um sujeito por completo diferente de um Mr. Magoo, personagem capaz de atravessar um campo cheio de bombas, sem ao menos se dar conta disso.

Por sua feita, em “Propositional knowledge”, temos um pensador bastante maduro, voltado sobre si mesmo, consciente dos múltiplos aspectos mobilizados pelo problema, com a atitude serena de não diminuir qualquer dificuldade, mas a caminho de respostas inéditas. As objeções de detalhe solicitam paciência. São as que mais cobram elaboração e refinamento, podendo engendrar profundas reviravoltas. E, nesse espírito, a reflexão prossegue por esse caminho de detalha-

¹³ Em “Two conceptions of knowledge”, Sosa é firme: “Essas três dificuldades tornam evidente a inadequação da definição”, ou seja, de sua própria definição de conhecimento enunciada em “Propositional knowledge”. (Sosa 1970, p. 66)

mento do elemento causal que poderá discernir o que deva contar afinal como conhecimento:

Em vista disso tudo, não tenho escolha senão concluir com esperança adiada. Eu realmente quero dizer adiada, e não perdida, dado parecer-me plausível que uma condição causal mais ou menos complexa é o que nos falta em nossa explicação do conhecimento proposicional. (Sosa 1969, p. 42)

Referências bibliográficas

- GETTIER, E. L., “Is Justified True Belief Knowledge?”. In: *Analysis*, 23 (6), 1963.
- LEHRER, K. “Knowledge, Truth and Evidence”. In: *Analysis*, 25 (2), 1965.
- ROTH, M. & GALLIS, L. *Knowing*. Nova York: Random House, 1970.
- SALLES, J. C. “Epistemologia e Gramática Filosófica”. In: *Analytica*, 20 (1), 2016.
- _____. “Apresentação de ‘Obedience’, de Ernest Sosa”. In: *Analytica*, 20 (1), 2016.
- SOSA, E. *Knowing full well*. Princeton: University Press, 2011.
- _____. “The analysis of ‘knowledge that P’”. In: *Analysis*, 25, 1964.
- _____. “How do you know?”. In: *American Philosophical Quarterly*, 11 (8), 1974.
- _____. *Knowledge in perspective*. Cambridge: University Press, 1991.
- _____. “Presuppositions of empirical knowledge”. In: *Philosophical Papers*, 15, 1986.
- _____. “Propositional Knowledge”. In: *Philosophical Studies*, 20 (3), 1969.
- _____. “Two conceptions of knowledge”. In: *The Journal of Philosophy*, 67 (3), 1970.

Hume, os fisiocratas e o nascimento do liberalismo econômico¹

Didier Deleule

Université Paris Nanterre

Tradução: Lourenço Fernandes

Desde o ensaio “Do comércio”, manifesto inaugural dos *Political Discourses* (1752), Hume defende em matéria econômica a passagem da “circunstância particular” ao “assunto geral”, da “deliberação particular” ao “raciocínio geral”. Parece que temos aqui a expressão filosófica de uma passagem histórica, da prática mercantilista do conselho pontual, como manifestação de uma economia ainda dominada por um modelo doméstico: a nação como grande família, a gestão privada como protótipo da gestão dos assuntos públicos, à economia política propriamente dita, na qual o filósofo teria palavra.

Essa passagem requer um termo médio, presente naquilo que por vezes se chama de “naturalismo” humiano, e que pode ser encontrado na reformulação da economia animal no século XVIII: ao se separar da vertente iatromecânica, o novo discurso fisiológico e médico fornece certas categorias que permitem perceber o desenvolvimento econômico do corpo social a partir de uma representação orgânica e não mais *simplesmente* mecânica do corpo biológico. Assim se tornaria pensável o *crescimento* de um corpo submetido ao imperativo da sobrevivência, cujos elementos ativamente solidários concorrem para a harmonização involuntária do todo. Essa visão — que se depreende da filosofia de Hume — é também a de uma

1 Publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1980), como “Du domestique au politique: Hume, les physiocrates et la naissance du libéralisme économique”. Sessão do dia 22 de Março de 1980. O presente artigo, cuja publicação foi autorizada pelo próprio Didier Deleule, atual presidente dessa mesma sociedade, resume o argumento de *Hume et la naissance du libéralisme économique* (Paris: Aubier, 1979). A revista *Discurso* agradece a Thiago Vargas, que encaminhou o texto, sugerindo sua publicação. Adotou-se o padrão do original, que, por ser a transcrição de uma comunicação oral, não tem notas nem bibliografia.

das correntes do liberalismo econômico nascente, que, para se implantar, teve de reduzir o obstáculo do esquema artificialista de inteligibilidade da natureza, em particular o teísmo científico derivado do newtonianismo (do qual Cleanto seria o porta-voz nos *Diálogos sobre a Religião natural*), esquema este que se relaciona à prática mercantilista dos Estados-nação em diferentes níveis: na teoria patriarcal, que sugere a analogia protetor-príncipe/protetor-divino; na doutrina da balança comercial, que sugere a analogia entre constância da quantidade de movimento no mundo/constância da quantidade de riquezas na Europa, e coloca a questão da intervenção voluntarista do Príncipe ou da Providência para a manutenção ou a restauração da dita quantidade; na limitação, enfim, da divisão do trabalho à manufatura, sendo o meio exterior concebido antes como cacofonia violenta que como concerto harmonioso.

Desse ponto de vista, o confronto entre Filo (a hipótese “estratônica” reportada a uma analogia biológica) e Cleanto (o esquema artificialista apoiado numa projeção tecnológica) seria a expressão de duas correntes do newtonianismo que tenderam a difundir seus efeitos a princípio no campo religioso, depois no político e no jurídico, mas também, por fim, no econômico: Hume de um lado, os Fisiocratas de outro. A própria unidade do liberalismo econômico se tornaria, doravante, problemática. Apesar da relativa uniformidade das reivindicações “liberadoras”, parece que o fosso se escava entre, de um lado, uma metafísica da ordem que impõe o respeito a uma norma natural, limitadora por essência e instruída pela providência (visão regida, em última instância, pela cumplicidade secreta entre finalismo e mecanicismo), e, de outro, a marcha hesitante de uma espontaneidade cega em seu princípio e anônima em seus efeitos, que exige que a norma, em sua variedade e contingência, seja construída, “inventada”, em função das “circunstâncias”. Entre o liberalismo de Hume e o dos Fisiocratas, encontra-se a distância que separa a invenção da conformidade. Não simples nuance no seio de uma mesma representação global, mas verdadeira separação, que remete a modelos incompatíveis de inteligibilidade e de ação.

•

Numa carta de 21 de outubro de 1709, Berkeley escrevia a seu amigo Percival: “parece-me que um reino não é uma propriedade, mas um encargo; e não é necessário que a mesma regra governe um Estado, de um lado, os bens fixos e os bens móveis, de outro”. Para o filósofo, era essa a maneira de contestar a legitimidade do direito hereditário em matéria de soberania. Em 1752, Hume introduz, no ensaio “Do comércio”, uma distinção fundamental entre “circunstância particular”

e “assunto geral”, “deliberação particular” e “raciocínio geral”. É, para o filósofo, uma maneira de sugerir que o papel de conselheiro do Príncipe não poderia ser atribuído ao negociante ou ao banqueiro, cujo cálculo é necessariamente limitado a uma série de circunstâncias particulares, e cujo modo de pensar, suficiente talvez para assegurar um enriquecimento progressivo ou evitar a falência, revela-se inapto à gestão geral dos assuntos públicos.

As duas precauções não se situam exatamente de mesmo nível. A primeira concerne ao monopólio do patrimônio nacional por um indivíduo, à confusão entre interesse pessoal e interesse público, que repousa sobre a ideia de uma comunidade nacional concebida como uma vasta família, ideia de bom grado apoiada em uma teoria de tipo patriarcal: diante da nação, o Príncipe se encontraria na mesma posição que a do *pater familias*, posição privilegiada, que autorizaria a implantação da autoridade (*potestas*) sobre os súditos considerados como seus filhos, e a afirmação da posse (*dominium*) sobre isso que simultaneamente lhe pertence e não lhe pertence propriamente. A segunda precaução tange antes o estatuto do conselheiro: não se deve confundir conselho e receita de governo; mas essa precaução supõe a realização prática do modelo que tende a cercar a gestão das questões públicas no esquema que anima as questões privadas, de modo que a empresa individual — concebida como protótipo da ação econômica do Estado — leva o Príncipe a considerar que a fertilização dos bens da nação passa pelo mesmo desvio que a fertilização dos bens de uma empresa privada.

Essas duas precauções definem, na verdade, os dois aspectos complementares da prevalência tenaz do modelo doméstico em economia política, apesar de todas as objeções a ele feitas ao longo do século.

Minha intenção é mostrar que a supressão do modelo doméstico na ordem política é parte não apenas da substituição da suserania pela soberania, do senhorio pelo Estado soberano, mas que essa substituição deve ser prolongada e efetivada no plano econômico e social, pelas reivindicações “liberais” nascentes. A passagem do doméstico ao político (do ponto de vista particular ao ponto de vista geral) é singularmente convocada pela exigência de “libertação” das forças econômicas.

Corolário: a desconfiança em relação ao poder político (o Estado, o Estado de direito), considerado como característica do liberalismo econômico em sua aurora, não deve ser confundida com uma desconfiança em relação ao Estado em geral, em proveito de uma simples apologia dos mecanismos espontâneos da sociedade civil, mas antes, como crítica mordaz das práticas mercantilistas do Estado-nação, na medida que essas práticas (proibicionismo, protecionismo, belicismo) destroem o alvo que pretendem alcançar, a saber, o enriquecimento da nação como condição do enriquecimento dos particulares, como se ao chefe

supremo coubesse a manutenção de uma empresa doméstica. Desse ponto de vista, o liberalismo econômico não demove o Estado de suas funções; ele as reflete, e busca redobrá-las.

É provável, com efeito, que a soberania tenha *deslocado* a suserania, em vez de aboli-la. O advento da soberania, ligada ao poder absoluto, tem certamente como objetivos a paz, a segurança, a substituição da força pelo direito. Mas, como mostraram entre outros, Koselleck, essa iniciativa é estreitamente solidária à vontade de pôr fim às guerras civis, às guerras de religião, ao confronto de facções. É a esse título que a autoridade da lei deve ser encarnada na Razão de Estado. Face ao exercício do direito (privilégio, direito do mais forte), a lei tem caráter de obrigação: ela constrange, submete: para salvar (a vida), para preservar (a propriedade). Essa obrigação acarreta, para o chefe supremo, uma relação de proteção e de obediência.

Além disso, a paz civil tem como preço o conflito permanente (aberto ou em germe) entre nações. A ordem europeia repousa sobre o relativo equilíbrio nacional da balança comercial (outra versão, sob certos aspectos, do equilíbrio do sangue derramado), porém no quadro da representação de um estoque finito de riquezas, que limita a concorrência ao exercício da rivalidade, ou da “inveja” [*jealousy*] (jogo de soma zero).

O soberano endossa assim certas miragens da suserania. No interior de cada Estado, permanece a relação de dominação: dominação da lei, sem dúvida, mas na medida em que ela representa a expressão da vontade do soberano (qualquer que seja a natureza deste); e, também, manutenção do *dominium*, que, embora não mais reflita a relação romana entre senhor e escravo, inclui a perspectiva de uma delegação dos bens (ver, por exemplo, o édito de Luís XIV, de agosto de 1692, no qual o Príncipe é considerado como o suserano universal, “verdadeiro proprietário dos bens de seus vassalos”, aos quais cabe apenas o domínio útil). Mas é sobretudo nas relações externas que essa miragem permanece, pois a soberania afirmada afasta o estado de guerra através da posse das armas (*imperium*).

Com o advento da soberania, teria havido, portanto, um duplo deslocamento da suserania. Quanto ao conteúdo, com uma nova maneira de *dominium* que confere jurisdição sob uma forma diferente daquela do contrato feudal; quanto ao lugar de seu exercício, com a transferência do *imperium*, nas relações entre nações, para o monopólio das matérias-primas e a abertura dos mercados para os produtos manufaturados. Lembremo-nos de Montchrestien, comparando os Estados a corpos esfomeados que, através do comércio, tentam se saciar com a substância uns dos outros.

Vistas as coisas de perto, esse deslocamento da suserania pela soberania foi precisamente aquilo que os pioneiros do liberalismo econômico responsabilizaram pela política “mercantilista” dos Estados-nação. Se os golpes desses críticos são dirigidos contra medidas práticas (protecionismo, proibicionismo, estratégia de guerra), também o são, na teoria, à inadequação de um modelo doméstico ao campo da política econômica. Ora, esse tipo de contestação não advém de um simples debate econômico de caráter técnico, mas manifesta também — e é isso que eu gostaria de mostrar — um problema verdadeiramente filosófico.

A passagem do estudo das circunstâncias particulares ao raciocínio sobre assuntos gerais (exigida por Hume desde o começo dos *Political Discourses*) implica a tomada de consciência de um deslocamento fundamental, do antigo modo de gestão, cujo correlato é um conceito de economia referido a uma técnica ético-administrativa e não a uma reflexão sobre os modos de produção, à consideração dos elementos solidários de uma totalidade produtiva sob a forma da agricultura, do comércio e da indústria. O modelo da economia doméstica revela-se inadequado à apreensão dos fenômenos econômicos globais que, segundo Hume, caracterizam o período histórico recente, distinto de qualquer situação anterior, e que exige, em consequência, um novo instrumento de análise, diferente dos esquemas herdados da Antiguidade. A medida dessa relatividade histórica dos modos de produção é dada, por exemplo, em uma passagem do ensaio “Of the Populousness of Ancient Nations”: “Não me lembro de nenhuma passagem, em qualquer autor antigo que seja, na qual o crescimento de uma cidade seja atribuído à instalação de uma manufatura. O comércio que atualmente floresce consiste principalmente na troca de produtos convenientes a diferentes climas e solos”.

As descobertas científicas e técnicas, as novas perspectivas geográficas e a facilitação dos meios de comunicação escavam um fosso, aos olhos de Hume, entre o desenvolvimento moderno da indústria e do comércio e a economia antiga, que, regida por outros costumes, assegurava a potência do Estado ao custo da ausência de indústria e de luxo. É impossível, portanto, retornar às “máximas da política antiga”, o que implica, por seu turno, a impossibilidade de manutenção da economia doméstica como modelo da economia política. Ora, desde Bodin, o pensamento político moderno instituiu uma continuidade do modelo doméstico: “república é o justo governo de várias habitações [*mesnages*], e daquilo que lhes é comum, com potência soberana [...] Habitação é um justo governo de vários súditos, sob obediência de um chefe de família e do que lhe pertence”; ou ainda Mun: “com o tesouro de um reino, passa-se o mesmo que com o bem de um particular que, tendo grande quantidade de mercadorias, nem por isso abandona o comércio e todos os dias aplica o dinheiro que lhe resta para adquirir ainda

mais mercadorias”; sem mencionar a analogia entre família e nação, retomada de maneira lancinante nos escritos políticos ingleses dos séculos XVI e XVII, da qual a teoria patriarcal de Filmer é o exemplo acabado.

Ora, se a teoria patriarcal, em sua vocação de justificativa cronológica e lógica da monarquia, permite reforçar o sistema da economia doméstica a ponto de fornecer suas bases ideológicas ideais, convém notar que o modelo não é de forma alguma anulado pela construção de uma representação mecânica e artesanal da ordem natural. É assim que a destruição lockiana da teoria patriarcal não leva a pôr em causa a legitimidade natural do poder paterno, apenas sua limitação no tempo, até que a criança tenha acesso à idade da razão, no momento em que, com o desenvolvimento conveniente de suas potencialidades, o ser humano é reputado conhecer por si mesmo a estrutura da ordem natural. A cultura da disciplina intelectual é substituída aqui pela manutenção autoritária e transferida ao poder político da disciplina familiar; mas, nos dois casos, uma ordem “natural” imposta ou reconhecida ultrapassa a eficácia da ação na compatibilidade exigida da regulamentação e da liberdade. Desse ponto de vista, a ordem artificial da regulamentação e a ordem natural da liberdade chegam ao mesmo ponto: a impossibilidade de pensar a máquina econômica e social de outra forma que um mecanismo regulado do exterior, unidade afirmada, porém problemática, de múltiplos mecanismos, submetidos a seus próprios regimes de interação, em busca de uma harmonia decretada, a um só tempo almejada e incerta, voluntariamente afirmada, mas que poderia ser espontaneamente invalidada, pela ausência de solidariedade ativa entre os elementos componentes.

Resultam daí três séries de apontamentos:

1. O mercantilismo, na época de Locke, é menos obsedado pelo metalismo do que pela preservação da balança comercial. A noção é em parte derivada dos métodos da aritmética política, que, além dos trabalhos de ordem estatística, tende a construir por número, peso e medida as preocupações do Estado sobre o modelo das preocupações individuais. Assim como o indivíduo busca a cada ano equilibrar seu orçamento, o Estado deve fazer o mesmo, ao cuidar em obter o equilíbrio de sua balança comercial, condição de sua manutenção e saúde. “Um reino”, diz Locke, “enriquece ou empobrece da mesma forma que um fazendeiro”. Qualquer que seja, aliás, a polêmica contra a teoria patriarcal, com a reivindicação da propriedade individual em lugar da propriedade real, na separação do poder político e do poder paterno, a instalação de uma ordem natural inscrita numa estrutura teleológica permite apreender, no quadro do liberalismo político nascente, a continuidade da economia doméstica ligada aqui a medidas de tipo mercantilista. L. Stephen sublinhou a ambiguidade da fórmula de Locke; de

um lado, pode-se considerar como estabelecido que um fazendeiro e uma nação prosperem juntos graças à temperança e ao esforço; se está aí o sentido da frase, nada de muito original. Mas, de outro lado, se Locke quis dizer, como é mais provável, que uma nação empobrece da mesma forma que um fazendeiro, isto é, gastando mais do que recebe, e se essa observação significa que um fluxo de dinheiro para o exterior empobrece uma nação da mesma forma que um excesso de despesas sobre as receitas empobrece o fazendeiro, Locke continuaria assombrado pelo medo quimérico de uma diminuição da poupança acarretada por um afluxo do numerário, enquanto (mesmo no caso do fazendeiro) é preciso se precaver a não confundir poupança e entesouramento. Ao considerar toda despesa como o contrário da poupança, Locke toma como diminuição dos recursos naturais o que representa simplesmente uma troca de excedente. A obsessão pela “circunstância particular” põe obstáculo aqui à abordagem do “assunto geral”, e se pode compreender porque a destruição do mito da balança comercial é, aos olhos de Hume, a tarefa mais urgente do filósofo-economista: ponto nodal da prática mercantilista, a noção de balança comercial, protegida pela teoria patriarcal ou pela teoria da ordem natural, é também a expressão mais clara do triunfo da circunstância particular promovida ao nível de assunto geral.

2. O sistema da balança comercial não se revela de forma alguma incompatível com a reconstrução da ordem natural a partir de um esquema artificialista de inteligibilidade: seja essa ordem evidentemente percebida ou racionalmente deduzida, sua incidência possível sobre a análise dos fenômenos econômicos faz dela um *obstáculo* à necessidade “naturalista” de pensar o crescimento de um corpo e sua organização problemática, mas espontânea. A fixação geral de um modelo mecânico simples leva à representação do corpo social como uma máquina acionada do exterior pelo príncipe encarregado, tal como a vontade divina face a suas criaturas, mas também como o fabricante face a seus artesãos, de vigiar a repartição das tarefas entre seus súditos e de velar, enquanto proprietário, coproprietário ou simplesmente gestor dos bens da nação, pela harmonização dos mecanismos de produção no interior da nação a fim de fazer frutificar as riquezas comuns, assim como na conservação da quantidade de moeda ou de bens nas relações com as outras nações. O príncipe, como o empreendedor divino e o empreendedor privado, deve, através de sua política, manter a constância de uma quantidade dada e, quando esta última tende a diminuir, tentar restaurá-la por todos os meios em seu poder: sob esse aspecto, pôr em prática medidas protecionistas e proibicionistas é, no voluntarismo político que anima, um pouco o análogo da intervenção contínua da providência na restauração da quantidade de movimento no universo. Mas, ao mesmo tempo, a divisão do trabalho

encontra-se espacialmente limitada à manufatura, na harmonia suposta da busca privada pelo lucro e pelo poder do Estado, desde que são reunidas as condições ideais de abundância de mão-de-obra e de abundância do dinheiro destinado ao mesmo tempo a facilitar o financiamento das empresas privadas e a força do Estado. Assim como a política econômica nacional é construída sobre o modelo da gestão privada, a representação da economia do universo é, do mesmo modo, construída a partir do modelo tecnológico da ação humana sobre a natureza; hipótese da arte humana, o argumento do desígnio apreende finalmente a ordem natural somente como cópia do processo mecânico artificial. O arquiteto divino aparece também como uma derivação conceitual do artesão, mas igualmente do engenheiro, do empreendedor, do legislador ou do monarca. Em todo lugar em que surge uma vontade capaz de dar forma ao projeto que ela mesma concebeu, o arranjo mecânico dos elementos, sustentado pelo decreto inicial, compõe uma totalidade externa cuja finalidade escapa por natureza aos componentes para se transportar inteira para a “cabeça” do organizador. O lucro do negociante sugere o lucro da nação; a balança é sua imagem obrigatória. O produto artesanal sugere o produto divino: o relógio, o edifício, o aparato mecânico, a máquina se tornam sua representação privilegiada. Equilíbrio, ajuste e adaptação dos meios aos fins se unem num trabalho de montagem que supõe ao mesmo tempo um projeto, um plano, um construtor, uma escolha enfim entre as diferentes séries possíveis de objetos manufaturados em função da qualidade prevista do produto e do benefício que dele se pode tirar. Sem dúvida, é por ter apreendido nessas falências a lógica da argumentação, que Hume sugere ironicamente, nos *Diálogos*, a fábula de uma repartição de tarefas entre os artesãos divinos contra os que persistem em considerar a divisão do trabalho como uma conveniência comandada pela providência do exterior, mais do que como a solução de um problema vital colocado para a espécie humana.

3. Na perspectiva estrita da divisão do trabalho na manufatura, em que a produção é exclusivamente submetida aos imperativos nacionais, o eventual crescimento do corpo social de inclinação produtiva é impensável fora de um reequilíbrio das forças face à ameaça exterior; mesmo assim, esse reequilíbrio acarreta menos um crescimento propriamente dito que uma simples subsistência, mantida ao preço de uma luta corpo a corpo no seio de um negócio internacional em que a soma das riquezas se revela quase constante. Além dos fatores “objetivos”, como a falta de moeda de uma certa época, que são sempre interessantes de analisar, a crítica humiana da “inveja comercial” [*jealousy of commerce*], inseparável das noções de parcialidade e de comparação, põe o acento sobre uma outra forma de prazer, em que o cálculo utilitário encontra seu lugar no espaço reservado de um

excedente de prazer posterior. Da dificuldade do prazer imediato, que gasta brusca e espetacularmente o que foi pacientemente acumulado, à possibilidade de prazer diferida na rentabilidade dos investimentos, da figura histórica e quase mítica do grande senhor dispendioso à do negociante moderado, marca-se a distância da incerteza (suspensa numa ameaça de morte) à segurança (como a anulação de uma morte por sufocamento) pelo intermédio de um estratagema de produção e de troca internacional suscetível de fornecer primariamente um *a mais* que inaugura um crescimento indefinido. Nessa outra lógica, para que o crescimento do corpo social de inclinação produtiva seja liberado, é necessário que a mediação do jogo de oferta e demanda intervenha sobre um mercado internacional. Tendo a divisão internacional do trabalho se tornado a condição da satisfação nacional e de seu desenvolvimento, a mudança do ponto de vista no modo de prazer (e, correlativamente, na definição da produção ótima) é ali ainda assumida pela passagem da consideração da “circunstância particular” ao interesse prioritariamente atribuído ao “assunto geral”. Nesse sentido, a figura do negociante-empresendedor, primeira figura histórica do corpo produtivo, enquanto intermediário doravante percebido como parasitário no corpo corporativo em que se efetuava a primeira cisão, aparece de fato como o mediador ativo da transformação na medida em que sua atividade, *por sua própria natureza*, ultrapassa o quadro estreito da nação, e que seus interesses próprios têm, de saída, vocação internacional. Sem outro privilégio além de sua própria posição, o negociante, antes aventureiro e doravante empresário, manifesta, apenas por sua presença, o absurdo das medidas protecionistas e proibitivas no comércio internacional, já que o equilíbrio automático das trocas torna vã a busca por uma balança favorável.

Ora, essa vocação internacional faz parte precisamente das queixas que os Fisiocratas entretêm diante das profissões comerciais, quaisquer que possam ter sido as hesitações iniciais de Quesnay sobre o eventual estatuto produtivo do comércio exterior. Mas essa desconfiança, longe de levar os Fisiocratas a acentuar a regulamentação, os conduz, ao contrário, em acordo com o sistema da ordem natural, a reivindicar a liberdade das trocas. A crítica fisiocrática ao dogma da balança comercial repousa, com efeito, sobre a ideia de uma ação violenta, contra a natureza, que arrisca paralisar a riqueza das nações. Todavia, como o comércio exterior não é considerado produtivo, a liberdade proclamada concerne essencialmente à exportação dos grãos destinada a manter um bom preço. De resto, o comércio é um mal necessário, um mal menor que contribui sobretudo para enriquecer os negociantes às expensas dos trabalhadores produtivos e só se torna realmente oportuno em caso de superabundância ou superpopulação. Vê-se a distância que separa Hume dos Fisiocratas: para estes últimos, o eventual equilíbrio

do comércio exterior tem valor apenas contábil; se fornece um ganho, não pode criar riqueza alguma. Ao contrário, segundo Hume, o aumento do volume das exportações suscita um crescimento da produção no país exportador.

Diferentemente dos Economistas, que enxergam a produtividade apenas na colaboração da Natureza e da classe agrícola, sendo a Natureza uma mera provedora de riquezas, Hume põe o trabalho, e apenas o trabalho, na fonte de toda riqueza, e vê o crescimento da produção como a ação solidária das classes produtivas, isto é, tanto os artesãos e os comerciantes quanto os agricultores. Do ponto de vista do modelo geral, a diferença é decisiva, pois se o fetichismo da Natureza engaja os fisiocratas a recusar estatuto de riqueza ao dinheiro, leva-os igualmente a negar o poder criador do trabalho humano, a instalar uma segregação entre as diferentes classes da nação (produtiva-estéril) e a perceber a reconstituição do produto líquido seguindo um encaminhamento diferente da realização dos lucros comerciais e industriais, eles mesmos concebidos, enquanto resultado de um transporte ou de uma transformação, como desvio contingente de uma parte do produto líquido na ausência de toda criação de valor. No mesmo movimento, a realização do desígnio da Natureza implica que a ordem social seja adequada ao que deve ser por essência, isto é, uma harmonização voluntariamente instruída pelo Autor da Natureza e que cabe ao soberano, imagem da divindade, fazer respeitar, ao mostrar que nenhuma harmonia natural entre os interesses das classes sociais é possível se se incluem as classes “estéreis” (industriais ou subornadas) no concerto produtivo. A finalidade introduzida de fora na máquina econômica, ao pôr o acento sobre a generosidade da Natureza, leva a mutilar dois dos membros do corpo, mesmo se sua prestação social não é posta em questão, já que os serviços prestados à coletividade pelos comerciantes e industriais são sublinhados no mesmo momento em que lhes é negada qualquer capacidade produtiva. É assim que as tendências liberais, na medida em que se encontram tomadas nas redes de um plano *definido* que escapa aos atores, mas elaborado pela providência, juntam-se (quaisquer que sejam seus méritos próprios e sua importância histórica) a um horizonte bastante análogo ao que desenha a autoridade estatal na condução da máquina econômica, arranjada por medidas artificialmente impostas em vista de um equilíbrio desejado. Aqui e ali, com efeito, o plano é transferido dos atores ao construtor ou ao gerente; nos dois casos, quer se fale a ordem natural ou se instale o artifício deliberado, a solidariedade só pode ser mecanicamente comandada ou restaurada por um agente externo, mas implicado a título de interesse (poder ou propriedade) no funcionamento do conjunto, não sem que, no corpo social, certas forças produtivas se encontrem valorizadas em detrimento de outras.

A perspectiva humiana, ao contrário, tem por ambição afirmar a solidariedade ativa dos elementos com seu corpo defensor. A harmonia involuntária dos interesses é em Hume apenas a contrapartida de um esvaziamento total de finalidade, já que a responsabilidade consciente dos atores não é em momento algum reivindicada, e trata-se menos de substituir uma finalidade interna deliberadamente assumida a uma finalidade externa espoliadora e frustrante que de afirmar a ausência total de finalidade voluntária. Em lugar da construção prevista e dirigida ou orientada, da natureza refletida no artefato que lhe dá a medida inteligível, afirma-se a espontaneidade cega, não-refletida, movida apenas pela exigência de sobrevivência e investida, através do corpo social, no debate contraditório das paixões humanas, tendo, sob pressão de múltiplas causas eficientes de ordem essencialmente “moral”, dado nascimento, num período relativamente recente, a uma forma nova de vida econômica que nenhum modelo doméstico ou artesanal pode apreender pertinentemente na complexidade de sua ascensão. O “liberalismo” de Hume não é mais o do *laissez-faire*, mas do *laissez-croître*; não incide nas engrenagens de uma máquina bem lubrificada, mas nos órgãos de um corpo vivo. Posto que o discurso médico se encontra então em plena revolução, a linguagem requerida não é mais a da interação, mas da higiene, a liberdade em questão não é mais a do movimento das máquinas, uma vez dada a corda inicial, mas a do curso natural de um crescimento no processo dinâmico de jogo recíproco dos órgãos, quando este não é nem entravado pelo arbitrário da gestão burocrática nem ferido pelas intervenções “naturais” daqueles que, na ausência de qualquer perspectiva histórica, não podem apreender sua sinuosa e caótica via.

Hume mantém, portanto, a analogia entre o corpo social e o corpo individual, mas o corpo é doravante percebido, senão como um organismo, ao menos como um processo combinatório de partículas elementares movidas por afinidade, atração, simpatia, que, na associação assim formada, excede qualquer redução a uma descrição mecânica simples. Mais que autômato, ou seja, a figura animada do exterior que dá aparência de vida autônoma, o corpo é organização espontânea, inventividade regulada por exigências vitais, solidariedade ativa dos elementos constituintes (sem a qual a subsistência seria posta em perigo), estrutura harmônica, mas frágil, produzida pela interação dos componentes. Mas o corpo só existe e subsiste por essa interação, sua implementação no tempo é submetida a esse imperativo. E, se não é outra coisa, além da coleção desses elementos, é suficiente que um deles cesse sua ação para que o todo desabe como um castelo de cartas. Detendo sua existência um incessante movimento que o anima e que lhe permite cumprir seus ciclos sucessivos, a preguiça ou a extinção em qualquer lugar que seja de um desses agentes é suficiente para ameaçar sua sobrevivência.

É portanto a natureza que, para perseverar, suscita o artifício. Se, em conformidade ao preceito hipocrático lembrado por Sydenham, é preciso antes ajudar a natureza que contrariá-la, então ajudar a natureza — eis toda a ambiguidade do liberalismo nascente — é nada fazer, deixar a natureza fazer, não intervir. Mas isso também pode se mostrar, eventualmente, artificial, quer dizer, é preciso saber quando é preciso opor a natureza a si mesma em nome do interesse superior da sobrevivência. Certamente, o pensamento liberal clássico, assim como o pensamento médico, com o qual ele compõe um bloco, denuncia todas as formas de violência impostas ao curso natural das coisas: as proibições e as medidas ditas protecionistas vão de encontro aos interesses naturais, e conduzem ao que Dudley North chamava uma “aberração política”; às limitações e às proibições devem-se substituir a abstenção ou a facilitação; a arte concebida como antinatureza deve ceder o lugar à própria natureza ou à arte concebida como auxiliar da natureza. Uma frase frequentemente citada de Petty dá a medida dessa mudança de atitude: “devemos considerar em geral que, se os médicos mais sábios não se intrometem demais no estado de seu paciente, observando e seguindo os movimentos da natureza mais do que os contradizendo, ao administrar seus violentos remédios, deve-se agir de acordo em política e em economia.”

Não se intrometer demais no estado do paciente quer dizer não fazer nada que arrisque agravá-lo. Mas, uma vez admitida essa constatação elementar, é ainda possível, de fato, nada fazer ou fazer algo, por pouco que seja. E essa dupla possibilidade, às vezes confundida em uma visão grosseira do liberalismo, apenas pode funcionar a partir de dois modelos muito diferentes.

Quanto à coerência da obra de Quesnay, é verdade que o modelo circulatório posto em jogo no *Tableau économique* conduz à descrição de um estado estacionário ou médio no qual a ordem econômica supõe a reconstituição do mesmo; dito de outra forma, a igualdade da receita anual em curso e da receita do ano precedente. Desse ponto de vista, a terra, único poder realmente produtivo dotado de inexaurível fecundidade, garante a reprodução ininterrupta do corpo social, desde que o trabalho humano colabore à sua produção de valor, e que os avanços (fundamentais, primitivos e anuais) assegurem essa produção de valor. Uma tal perspectiva fixista, destinada a preservar a estabilidade mais que a permitir a evolução, torna problemático um eventual crescimento. O esquema ideal seria o do “estado de prosperidade de um reino cujo território seria levado a seu mais alto grau possível de cultura, de liberdade e de facilidade de comércio e onde por conseguinte a receita dos proprietários não poderia mais crescer” (Quesnay). Uma tal visão implica duas consequências.

1. Se o estado estacionário não pode, por definição, ter crescimento, ele pode, em contrapartida, ser ameaçado pelo desperdício; é assim que uma série de aquisições supérfluas, pela classe estéril, acarreta, para os proprietários, um aumento do luxo decorativo que pode provocar um empobrecimento da nação em geral. Da mesma maneira, o imposto indireto engendra uma série de “danos”, de “deteriorações” que, ao multiplicar as fortunas pecuniárias advindas dos lucros do comércio e da indústria, se traduzem por uma inversão da circulação do dinheiro, um bloqueio do processo de reconstituição e, portanto, a destruição pura e simples da ordem natural, por substituição do investimento necessário à agricultura, única fonte de reprodução anual de riquezas, pela acumulação monetária. Existe portanto, segundo a expressão do Sr. Lutfalla, uma “patologia” do *Quadro econômico* que tende a mostrar os perigos de uma ruptura do equilíbrio capaz de pôr fim ao movimento perpétuo do ciclo produtivo.

2. Basta, todavia, que os proprietários comprem mais da classe produtiva que da classe estéril para que esse acréscimo de despesas seja “visto como uma adição aos avanços desta classe”, e, portanto, como a possibilidade aberta de uma melhoria das terras ou mesmo como expectativa de um crescimento do produto líquido. Isso significa que o crescimento não é totalmente excluído do *Quadro*; mas, longe de ser um processo natural e necessário, depende apenas do decreto da classe dos proprietários (e do soberano enquanto coproprietário) e de sua benevolência. Nesse sentido, representa o aspecto *positivo* da patologia do *Quadro econômico*, na medida em que, tanto quanto o desperdício, introduz uma ruptura na revolução circular, mesmo se contribui para a consolidação da propriedade. Parece assim que as outras classes sociais, longe de participarem organicamente no desenvolvimento do sistema produtivo, são reduzidas quer ao estatuto de instrumento (é o caso da classe agrícola, única classe produtiva, quer ao papel de auxiliar (caso da classe estéril), sem que lhes seja reservado, no quadro da ordem natural, qualquer margem real de decisão. Apenas os que gozam das riquezas (os proprietários), sem produzi-las nem prepará-las, têm a possibilidade, em função da natureza dos “avanços” concedidos, de fazer oscilar a balança num sentido ou no outro.

Nessa perspectiva, afirmar que *Il mondo va da se* (para retomar a expressão de Quesnay) quer dizer então que a livre concorrência conduz ao melhor preço, indo assim no sentido do interesse das diferentes classes, desde que se encare o estado ideal médio como modelo da circulação dos bens no interior do corpo social, sob o controle de uma “autoridade tutelar e soberana” que garante o *reconhecimento* da ordem natural pela conformidade de suas leis. Mas não é da natureza do corpo produtivo crescer, se não indefinidamente (nem Hume nem os Fisiocratas pensam assim), ao menos relativamente e, sobretudo, espontaneamente. O crescimento

fisiocrático se assemelha mais a uma adição do que a um verdadeiro desenvolvimento. Iniciado mecânica e artificialmente, encorajado ou detido a bel-prazer de uma vontade particular, não se poderia encará-lo como a consequência imediata de uma dependência mútua dos órgãos do corpo. A liberdade das engrenagens é uma mecânica regulada em definitivo, idealmente fixada num esquema circulatório em que, na ausência de um jogo espontâneo dos órgãos, todo desvio se torna patogênico. Deixar que a natureza conduza quer dizer deixar que a propriedade se conduza rumo ao melhor de seus interesses, que se confundem com o interesse geral da nação sob o signo da ordem natural.

Não surpreende, portanto, que Smith, na esteira de Hume, critique Quesnay por ignorar a espontaneidade do corpo vivo e ter finalmente querido exercer, em nome da ordem natural, uma restrição dietética sobre o corpo social. Pois a ordenação unidimensional da medicina fisiocrática se opõe à variedade das situações concretas às quais o corpo é chamado a reagir, de maneira totalmente hipocrática, por mecanismos de defesa cujas vias não foram balizadas preliminarmente por qualquer instrução ou programação. Já sugeri que Hume criticava no mercantilismo menos a imoralidade ou o artifício de sua cadeia de medidas coercitivas que sua relativa ineficácia, e o risco que elas comportam de frear a atividade econômica em seu desenvolvimento recente ao enfraquecer o espírito de empresa. A experiência imaginária sugerida no ensaio “Da balança do comércio” visa precisamente pôr em evidência a inutilidade das proteções e proibições pela descrição do processo de restabelecimento automático das trocas. Assim como a água, onde quer que se espalhe, sempre reencontra seu nível, igualmente o corpo social se ajusta espontaneamente, mesmo na ausência de uma liberdade perfeita, a seu ambiente.

Ora, a exigência freia, mas não anula. Assim como a natureza, por sua força inerente, interrompe a apraxia à qual o pirronismo conduziria logicamente, também as possibilidades de adaptação do corpo social em seu esforço de conservação são tais, que, até certo ponto, a solidariedade que de fato lhe rege o funcionamento permite a manutenção de sua coesão na instauração do necessário artifício da troca, apesar da ação contrária de certos artifícios paralisantes. A noção essencial aqui é a de reparação, que reenvia às de simpatia e de harmonia involuntária: contra os mercantilistas, ela significa que não há perda absoluta, que o princípio do jogo de soma zero é impotente para dar conta do funcionamento de um corpo vivo (individual ou social), que a compensação, em seu dinamismo mesmo, age espontaneamente em todos os níveis, para restabelecer um equilíbrio relativo suficiente para garantir a sobrevivência. Mas, contra os Fisiocratas, a noção de “reparação” significa que a circulação não é pura e simples revolução estabelecida

segundo o esquema ideal do retorno do mesmo, em função de um regime rigoroso; ao contrário, a velocidade maior ou menor do processo impede a fixação de uma norma de saúde, princípio regulador com relação ao qual se seria convocado a estabelecer o *quadro* como uma patologia do corpo social. O desvio não é o signo sensível de uma doença, mas a marcha natural de um ciclo perpétuo de trocas constantemente renovadas em meio ao qual o equilíbrio, sempre precário, não cessa de ser restaurado com maiores ou menores gastos na composição complexa e variável dos elementos, em função das “circunstâncias”. A norma, longe de ser dada de uma vez por todas, se inventa a si mesma continuamente, sob a pressão do ambiente, na aptidão do corpo a “reparar” as perdas; e isso fora do alcance de todo controle burocrático, de uma intervenção da providência, de qualquer vigilância despótica legal.

Portanto, em vez do Deus-arquiteto e artesão que ordena a cadeia dos seres como o príncipe ordena as tarefas de seus súditos (“superintendente da indústria dos particulares”, para retomar a expressão de Smith), ou do empreendedor que ordena a divisão do trabalho no interior da produção manufatureira, o que a harmonia involuntária de fato substitui, na visão do processo, é o voluntarismo do soberano ou do proprietário. Em Cleanto, como no sistema fisiocrático, a ordem é o produto de um desígnio, de uma vontade alinhada a uma representação; o produto reconhecido se torna ao mesmo tempo o signo do desígnio e sua expressão; daqui, o natural acede à dignidade de essencial; a confusão natureza-essência apenas recorta a confusão natureza-desígnio denunciada por Filo; e é nessa confusão que a projeção técnica alcança toda a sua amplitude. O mundo apreendido como um conjunto de produtos, primeiro concebidos e depois realizados, reenvia à necessidade de um mestre de produção, arquiteto pela concepção do plano, e a vigilância sobre sua realização, artesão pela fabricação de peças, por seu ajuste preciso e pela vigilância mantida para sua boa coordenação. Por exemplo, a necessidade da divisão do trabalho, reconhecida por Hume como primeira solução ao problema econômico da sobrevivência, não conduz o filósofo a projetar seu esquema na constituição da economia do mundo. A divisão do trabalho é, como a propriedade, evento contingente, no sentido de que sempre é possível imaginar uma outra distribuição de cartas, a partir da qual a emergência factual destes fenômenos sociais não teria tido significação alguma. Mas tais eventos contingentes se tornaram urgentes, a título de soluções vitais, na contradição dos efeitos antropológicos e econômicos de uma causalidade natural mas cega, e sua urgência impõe a necessidade. Da mesma maneira, o crescimento recente do corpo produtivo no interior do corpo social em favor de “circunstâncias” múltiplas supõe que se deem os meios de pensar o fato e se renuncie a toda perspectiva doméstica

ou técnico-mecânica na apreensão global de um fenômeno que nos coloca de saída no registro de uma dimensão internacional em vias de organização. Desse fenômeno, nem a balança, nem o moto perpétuo são aptos a dar conta, a primeira porque concebe o equilíbrio apenas como um sistema estático de oposição, o segundo porque percebe o equilíbrio apenas como um estado ideal a ser preservado. Apenas os índices fornecidos pela economia animal renovada permitem pensar o crescimento de um corpo como uma sucessão de equilíbrios parciais e dinâmicos, como uma organização espontânea de elementos solidários ativos movidos por um concurso necessário de causas eficientes. Hume talvez não seja o primeiro a denunciar o triunfo da “circunstância particular”, mas é sem dúvida o primeiro que dá os meios de refletir, através do conjunto de sua obra, sobre modalidades de abordagem daquilo que ele mesmo chama de “assunto geral”. *Natura medicatrix*, certamente, na medida em que o artifício se põe a seu serviço, mas na medida que um ciclo de trocas generalizadas ultrapassa sua eficácia, que a perturbação de um único elemento basta para gerar turbulência na economia do todo e na qual, reciprocamente, toda despesa pode ser compensada por uma espontaneidade reparadora. Sob esse aspecto, apenas a mudança do modelo pode, em sentido estrito, libertar o corpo produtivo, e não somente a suspeita já exercida por outros ou a luta engajada aqui e ali contra as aberrações protecionistas, o que Smith chama de “prescrições absurdas do médico”. O ganho essencial trazido por Hume resume-se a isto: a junção das inclinações libertadoras e do modelo que permite abordá-las.

Tal é o “naturalismo” de Hume; tal é também seu “liberalismo”. A crítica dos entraves, dos embaraços, das limitações absurdas não é convocada contra uma Natureza cuja ordem providencial não poderia sofrer a intervenção perturbadora da mão humana e de sua arte. Uma vez postos em lugar os “remédios” fundamentais (as regras da justiça), o corpo social pode se desenvolver nas diversas direções cuja expressão política são as diferentes formas de governo. O corpo produtivo, destinação possível (no sentido humano) do corpo social, corre um risco de recessão ou de estagnação, em decorrência de uma política econômica mal adaptada; o governo é, portanto, diretamente responsável pela sorte do corpo produtivo, e é a ele que se deve falar. Mas uma política de vida curta, violenta ou arbitrária pode ainda, como testemunha o exemplo da dívida pública, semear os germes da dissolução do corpo social a longo prazo, pela dissociação dos elementos do corpo produtivo, e ameaçar a economia das regras primeiras da justiça por deslocamento da propriedade. Importa, desde então, distinguir por uma análise fina os sintomas do mal e a própria doença, não tomar o efeito lateral como causa, a fim de discernir os verdadeiros fatores da saúde do corpo, “a força real de toda sociedade”: o trabalho humano e a produção dos bens no “curso natural das coi-

sas”, isto é, a solidariedade dos diferentes setores de atividade. O retorno à ordem pode então tomar a forma de uma ordenação, de uma prescrição médica como artifício de artifício, que seja como artifício corretor suscetível de restabelecer o equilíbrio interno do corpo ao restituir-lhe as forças. O contrário do natural não é o artificial, mas o arbitrário; a divisão não é entre natureza e artifício, mas entre artifício perturbador e artifício facilitador, cuja eficácia deve ser apreciada em função da situação presente concebida como um certo possível advindo na natureza, na medida que esta apenas se realiza no artifício e em virtude dele. O conselho principal, endereçado pelo filósofo-conselheiro ao magistrado-executante, não é conselho de abstenção, mas de intervenção de um artifício sobre outro. Na ausência de critérios *a priori* e de uma metafísica da ordem, a intervenção só pode ter sentido e escopo ao se tomarem em consideração as “circunstâncias” presentes, necessariamente condenadas à mudança. Pois a única uniformidade mantida através da variedade temporal e espacial é a das paixões, da mecânica que as anima e do poder do artifício — numa palavra, aquilo que Hume chama de “natureza humana”.

O “realismo” humiano consiste precisamente em compor com a realidade, não aceitar o estado presente da sociedade nem como fatalidade nem como realização de um desígnio superior, mas como um possível, advindo de uma combinação original de elementos que engendram seus requisitos específicos, o que exclui, de saída, toda volta ao passado e toda projeção arriscada do futuro. O real é o *atual*: se o discurso não é adequado, a observação e a reflexão são requeridas, para que surja a avaliação do gesto oportuno. O real não precisa ser constituído: está dado, ainda que seja produzido. E o trabalho do filósofo reencontra seu ponto de aplicação nesse dado cujas regras de produção cabem à ciência da natureza humana, mas que, pelo fato mesmo de que é percebido como efeito, como resultado, impede toda tentativa de formalização de sua constituição. Entre a produção e a constituição do real, tem-se a distância que separa um processo de efetuação de um procedimento de jurisdição. Do fato ao direito, há um fosso impossível de atravessar. O fato, endossado por uma jurisdição, é a emanação de uma resistência vital, um compromisso exigido pelo conflito entre o homem e a natureza; mas a substituição é ainda mais fácil. E mais exato seria dizer que o fato se sustenta por costume, em todos os atos da vida cotidiana como na vida política. O pensamento de Hume, em conformidade, talvez, ao sistema político inglês, que cria menos do que reconhece o que já está dado, que “efetua” bem menos que “constitui”, é de uma ponta a outra antijurídico, ou para dizer de maneira mais adequada, na medida que não é negada a necessidade de uma jurisdição, se oferece como antijuridismo.

Passagem do particular ao geral, eu dizia no começo, como passagem do

doméstico ao político. Mas o geral, para Hume, é a resultante da combinação das particularidades; a norma, em sua variedade e contingência, é *construída* em função das circunstâncias. O geral, para os fisiocratas, é ao mesmo tempo o resultado da experiência e o que se encontra determinado pelo natural-essencial; é preciso que a experiência concorde com a norma atribuída, pois a norma é *instruída* e restrigente pela essencialidade que a habita, exterior ao agente; sua restrição vem da imposição de algo que é preordenado. A restrição da norma, estabelecida, e não dada, vem, para Hume, do fato de que ela é elaborada, inesperada e não-conforme. Entre o liberalismo dos fisiocratas e o de Hume, há toda a distância que separa a conformidade da invenção. Hume é sem dúvida conservador; reconheçamos ao menos que, neste sentido preciso, ele não é conformista.

A fisiologia e seu discurso

Physiology and its own discourse

Isabel Coelho Fragelli

Universidade de São Paulo

RESUMO

Trata-se de examinar, a partir do livro *La physiologie des Lumières*, de François Duchesneau, a inserção da fisiologia no quadro da filosofia moderna, em especial no período de transição do paradigma cartesiano para o newtoniano, na virada do século XVII para o XVIII.

PALAVRAS-CHAVE

Fisiologia, Racionalismo, Empirismo, Transcendental.

ABSTRACT

The aim of the article is to study the ways in which Physiology as a science came to have a philosophical dimension. This happened in the passage from the XVIIth to the XVIIIth Century, when philosophy itself shifted from a Cartesian to a Newtonian paradigm. Our main source in this article will be François Duchesneau's *La physiologie des Lumières*.

KEY WORDS

Physiology, Rationalism, Empiricism, Transcendental.

O estudo de François Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, publicado pela primeira vez em 1982 e reeditado em 2012 (Duchesneau 2012), tornou-se um clássico, e por boas razões. É um livro que se insere em uma linhagem inaugurada por Georges Canguilhem, que, em *La formation du concept de réflexe* (1957; 1979), demonstrou a imbricação entre metafísica e fisiologia na época moderna. Mas, enquanto Canguilhem centrava seus estudos no paradigma cartesiano, mostrando como a fisiologia, que estuda as operações do corpo humano, se enquadra no esquema dualista de separação entre corpo e alma, substância extensa e substância pensante, o foco de Duchesneau recai na fisiologia sob o impacto da ciência newtoniana, quando a questão cartesiana é relegada a segundo plano e dá lugar a considerações de método que dão origem a novos modelos de compreensão dos seres organizados.

Apesar das diferenças de concepção e de método que separam Duchesneau de Canguilhem, pode-se dizer que *La physiologie des Lumières* põe ao leitor de filosofia uma dificuldade tal como a oferecida por *La formation du concept de réflexe*: o fato de nele serem abordados principalmente os textos dos doutos da época — médicos, anatomistas, fisiologistas, embriologistas etc. — exige do leitor, em diversos momentos, um conhecimento mínimo do vocabulário técnico das ciências biológicas. É certo, porém, que essa dificuldade não o impedirá de compreender o caráter essencialmente filosófico de toda problematização teórica da vida, tal como ela se deu ao longo do século XVIII. Nesse sentido, devemos ressaltar que o objetivo do autor não é exatamente o de realizar uma genealogia do conceito moderno da fisiologia como ciência, mas o de compreender quais foram as “condições racionais” que tornaram possível, na época, a estruturação de uma ciência particular e autônoma dos fenômenos fisiológicos. Para isso, seria necessário investigar, em primeiro lugar, o modo como o objeto desta ciência (a saber, os corpos organizados) se constituiu enquanto tal e, em segundo, quais foram e como se desenvolveram os diversos modelos teóricos que deveriam explicá-lo. De acordo com Duchesneau, a elaboração desses modelos dependia da formalização de uma metodologia experimental adequada à especificidade do objeto e, ao mesmo tempo, de um questionamento fundamental a respeito dos limites da função especulativa da metafísica.

Com base em uma perspectiva histórica, é preciso observar as importantes transformações pelas quais o cenário teórico-científico passou ao longo desse período inicial da Modernidade. Se a fisiologia do século XVII não era ainda uma ciência inequivocamente distinta da física (pois, nesse momento, “nenhuma fronteira epistemológica precisa separava a parte da física que se ocupava das realidades inorgânicas daquela que se ocupava das realidades orgânicas”), agora,

no século das Luzes, o domínio das ciências exatas no interior do universo natural passa a ter suas fronteiras delineadas de um modo cada vez mais preciso (Duchesneau 2012, p. 12). Segundo o autor, esse período será marcado por uma concepção empirista do saber teórico e, principalmente no que diz respeito à biologia, por uma conseqüente recusa do racionalismo cartesiano, uma vez que a compreensão dos fenômenos correspondentes à experiência do vivo se mostrará cada vez mais hostil às explicações fundadas em hipóteses mecanicistas estabelecidas *a priori*. Entre esses fenômenos, o famoso pólipo de água doce (descoberto por volta de 1740 pelo naturalista suíço A. Trembley), a geração de seres híbridos e os monstros serviram de argumentos privilegiados para a crítica do mecanicismo tanto na fisiologia, quanto na embriologia. Essa crítica foi decisiva para o próprio processo de determinação da especificidade do objeto dessas ciências, e não por acaso as teorias vitalistas e organicistas foram predominantes nas últimas décadas do século XVIII; contudo, ela não deveria excluir por completo toda explicação mecânica da compreensão dos fenômenos vitais, mas apenas delimitar seu papel no interior de um saber determinado da matéria orgânica. Como explica Duchesneau, a partir dos anos 50, a ambigüidade entre o objeto da física e objeto da fisiologia não mais se justifica: com a publicação dos *Elementos da fisiologia do corpo humano* (1757), de A. von Haller, os fenômenos fisiológicos passariam a ser compreendidos segundo uma ordem própria e particular, paralela à ordem dos fenômenos estabelecida e explicada pelas leis da física.

É nesse sentido que *La physiologie des Lumières* atribui ao século das Luzes o mérito de ter operado a “transição das teorias do vivo à teoria fisiológica”, e de ter, com isso, preparado o terreno para a verdadeira revolução científica da biologia, que se daria somente na passagem para século seguinte (Duchesneau 2012, p. 685). Nessa transição, por um lado, é o conceito de organismo que permite a emergência da fisiologia como um saber autônomo — e, por outro, de um modo recíproco, é a própria delimitação teórica de um certo campo fenomênico que permite a determinação deste conceito de organismo, bem como das noções por ele mobilizadas (como as de ordem, função, órgão etc.). Por esse motivo, é possível afirmar que a passagem concretizada posteriormente, da história natural para a biologia — ou, como esclarece o autor, “de um saber descritivo e classificatório dos caracteres morfológicos para uma teoria dos mecanismos de funcionamento fundada experimentalmente” (*Ibid.*, p. 15) —, será articulada por uma noção de *organização* que já começava a emergir nas teorias fisiológicas do século XVIII.

De um modo geral, a fisiologia das Luzes rejeitará os modelos explicativos oriundos da física cartesiana (para a qual não existem organismos, propriamente, já que a vida é reduzida ao mero desenrolar de processos mecânicos) e buscará

principalmente em Newton, embora também em Leibniz, alguns dos elementos necessários para a elaboração de novos modelos. Mas não devemos supor que se tenha apenas substituído um paradigma por outro: enquanto Descartes, tal como dissemos mais acima, constrói uma representação metafísica de sua cosmologia mecanicista a partir de hipóteses estabelecidas *a priori*, Newton, ao contrário, formaliza a aplicação da matemática aos fenômenos naturais a partir de uma metodologia científica eminentemente empirista e indutiva, deixando de lado, ao menos enquanto cientista, a determinação das causas e das essências pelas vias da metafísica.

Deve-se notar, contudo, que a fisiologia do século XVIII extraiu diversas representações analógicas dos sistemas tanto de Newton quanto de Leibniz: os esquemas teóricos oferecidos pela monadologia e pela gravitação universal, por exemplo, foram amplamente empregados pelos naturalistas da época em seus modelos de interpretação dos fenômenos orgânicos. Entretanto, no caso de Newton, mais importante do que observar o emprego analógico dos modelos de sua teoria física é compreender de que maneira sua metodologia, ao ser importada para uma investigação particular da matéria orgânica, contribuiu para a própria delimitação do domínio específico da ciência fisiológica (mesmo quando se tratou de demonstrar que o objeto desta ciência é irredutível às leis mecânicas).

Ao longo de toda a investigação desenvolvida em *La Physiologie des Lumières*, Duchesneau ressalta a importância da função epistemológica dos “inconnues explicatives” para as formulações teóricas da teoria fisiológica nascente, mostrando que, em diversos momentos, fez-se um uso regulativo de elementos “desconhecidos” para que se pudesse explicar os fenômenos observados nos organismos. Para exemplificar, assim como Newton define a lei da gravidade sem determinar o estatuto ontológico desta força, assim também Buffon pode explicar a funcionalidade das “forças penetrantes”, Blumenbach a das “forças vitais” e Haller a da irritabilidade da fibra sem, contudo, determinarem o que são esses elementos ou quais seriam as suas causas (Hall 1968; Gaskin 1967, cap. 7). Ainda que seja demasiado ousado, como diz o autor de *La Physiologie des Lumières*, afirmar que a fisiologia dos séculos XVIII erigiu-se com base em um “paradigma” newtoniano, a apropriação de sua metodologia por parte dos naturalistas teve grande importância para elaboração do próprio discurso teórico desta ciência: nesse sentido, o uso epistemológico dos “inconnues explicatives” permite-nos, no mínimo, observar que não apenas a ciência física, mas também a biologia do século das Luzes, de um modo geral, evita recorrer às explicações metafísicas dos elementos indeterminados, ao mesmo tempo em que lida constantemente com os limites do saber empírico. Assim lemos, em uma passagem da Conclusão: “o dogma, seja ele teológico ou metafísico, não basta mais para satisfazer a exigência

de clareza, uma vez que a própria ordem dos fenômenos delimita a problemática das operações do organismo e das leis vitais” (Duchesneau 2012, p. 696).

Ora, se o dogma metafísico já não basta, então é preciso que uma nova heurística seja inventada para a história natural. Além disso, quando se admite que os fenômenos vitais não podem ser reduzidos às leis mecânicas, então essa ciência terá que enfrentar uma dificuldade dupla, a saber: como é possível construir um discurso teórico a respeito dos fenômenos vitais com base na experiência e, portanto sem recorrer à metafísica, mas tampouco servindo-se das explicações matemáticas? É verdade que a experiência desses fenômenos foi muito tateante neste período, motivo pelo qual houve uma enorme proliferação das mais diversas e singulares teorias biológicas que, muitas vezes, divergiam umas das outras e até mesmo se contradiziam (Pichot 1993, p. 392); mas a razão disso não é tanto a de que talvez faltassem recursos materiais para aprimorar a observação empírica, mas a de que se estava buscando, através da própria experiência, os conceitos, a linguagem, os métodos, em suma, uma “arte de descobrir” que fosse capaz de determinar de algum modo esse objeto muito particular que é a vida. É justamente por isso, reiterando o que dissemos mais acima, que o processo de identificação desse campo específico de fenômenos (o dos fenômenos vitais, ou orgânicos) acompanha, numa relação de determinação recíproca, a própria elaboração conceitual das teorias:

Em nossa opinião, nenhum conceito significa *a priori* o esquema da organização vital se admitirmos que ele se situa, de imediato, em uma relação analógica com as condições estruturais e com as “disposições” do corpo orgânico e que é elaborado no quadro de uma teoria empiricamente fundada. Os conceitos que designam o esquema da organização vital são, portanto, também eles, aquisições da teoria, logo da experiência, mas conforme o momento racional de uma análise da ordem funcional. (*Ibid.*, p. 698)

No percurso traçado por Duchesneau, Stahl é o primeiro naturalista a romper com a economia mecanicista, por ter julgado que os processos orgânicos não poderiam ser compreendidos senão com base em uma ordem teleológica. Mas, para inserir essa ordem no processo de composição orgânica, Stahl recorre a um artifício metafísico, que consiste em atribuir à *alma*, isto é, a um princípio atuante inteligível, exterior à própria natureza, a função organizadora da matéria, cujo *logos* finalista é, em última instância, determinado pelo Criador. Nessa primeira metade do século XVIII, foram ainda os grandes, e últimos, sistemas mecanicistas, tais como os de Hoffmann e de Boerhaave, que contestaram o animismo stahliano; entretanto, ressalta Duchesneau, o “mecanismo” já operava aqui como uma

espécie de conceito regulador. (*Ibid.*, p. 696) No caso de Hoffmann, a ordem dos fenômenos fisiológicos deveria ser deduzida a partir de um modelo mecanicista da estrutura anatômica, por meio de analogias experimentais. Sua *medicina racional* rejeita as suposições hipotéticas e procura inferir as leis mecânicas da natureza orgânica a partir da experiência, porém sempre referindo-as aos princípios gerais da mecânica estabelecidos *a priori* pela razão. Ele critica Stahl e outros autores, em particular aqueles que seguiram a linha da medicina galênica, por terem recorrido a certas entidades “psicológicas” para explicar os processos orgânicos. Essa tendência é curiosamente qualificada, por ele, como *nominalista*: “O nominalismo, nesse sentido”, explica Duchesneau,

Consistia em substituir a explicação baseada em causas próximas, “sensíveis e que a razão poderia apreender”, por forças espirituais e morais, por entidades dotadas de uma faculdade intrínseca de consciência e de razão, que valiam pouco mais do que simples nomes destinados a recobrir um vazio de conhecimento. (*Ibid.*, p. 74)

Hoffmann opõe à ciência assim concebida uma ciência “real”, capaz de inferir as causas próximas a partir da análise dos efeitos. Seu sistema, porém, entra em contradição no momento em que ele precisa explicar a própria “organicidade” dos corpos vivos. Inspirado por Leibniz, ele não compreende a matéria como uma instância meramente passiva (e, com isso, contrapõe-se a Stahl, para quem a matéria serve como uma espécie de instrumento para a atuação da *alma*), mas atribui a ela uma capacidade dinâmica — o que produz uma série de ambiguidades em sua teoria. Para explicar o processo de estruturação arquitetônica dos organismos, ele acaba inserindo, em seu sistema, uma espécie de princípio organizador, concebido na forma de uma *força motriz nervosa* [*vis motrix nervea*] presente em um substrato específico, o *fluido nervoso*. A função arquitetônica atribuída a essa força certamente recoloca, para a análise fisiológica, o problema da teleologia que Stahl identifica e procura solucionar a partir dos princípios da teoria animista. Em última instância, como diz Duchesneau, a hipótese de Hoffmann chega a ser “quase mítica” e põe em cheque novamente o argumento da fisiologia mecanicista (*Ibid.*, p. 105).

Boerhaave, por sua vez, produz uma versão menos rica do mecanicismo (ou, se preferirmos, do iatromecanicismo), se comparada com a de Hoffmann, e tampouco desprovida de contradições; contudo, ela contribuiu de modo significativo para transformar o método da ciência fisiológica deste período. Entre os naturalistas pré-hallerianos, foi ele, afinal, um dos primeiros a incorporar explicitamente a epistemologia newtoniana e a fazer dela um emprego muito particular na fisiologia, o que trouxe diversas consequências para o desenvolvimento ulterior desta ciência.

(*Ibid.*, pp. 174-175) Tendo também adotado a metodologia empirista, Boerhaave critica abertamente os fisiólogos cartesianos pelo fato de pretenderem realizar “uma aplicação *a priori* do método mecanicista na medicina”, e julga que a fisiologia deveria alcançar a explicação dos processos orgânicos a partir de conhecimentos obtidos mediante a experiência — logo, *a posteriori*. Nesse sentido, a ciência deveria partir de um “cálculo dos efeitos” para, então, aceder ao modelo mecânico da organização corporal, deixando-se de lado toda e qualquer investigação a respeito da natureza dos agentes causais, isto é, dos elementos “desconhecidos” e “inefáveis” que ultrapassam o domínio da observação empírica (*Ibid.*, p. 177).

Ora, todo o problema da teoria boerhaaviana, tal como Duchesneau observa, reside no fato de que ela realiza precisamente o contrário do que ambiciona. Ao pretender explicar os fenômenos fisiológicos a partir da experiência e com o auxílio de conceitos próprios da teoria mecânica, Boerhaave acaba, contudo, realizando uma sistematização *a priori* da ordem dos efeitos que conduz a uma aplicação “adventícia” do modelo mecanicista. Em última análise, os elementos desconhecidos (“*inconnues explicatives*”), aos quais deveria ser atribuída uma função meramente especulativa, transformam-se em postulados que garantem a ordenação dos fenômenos segundo a analogia com aquele modelo. Tal como lemos em *La Physiologie des Lumières*, Boerhaave

Postula uma metodologia mecanicista fundada na análise dos dados empíricos por meio de conceitos da mecânica, mas a tendência que se instaura na aplicação diverge deste objetivo: trata-se, pois, de aplicar um reducionismo *a priori* que difere muito pouco das práticas teóricas próprias dos iatromecanicistas discípulos de Descartes. (Duchesneau 2012, p. 181)

A mesma defesa de um empirismo “estrito” e a forte inspiração no método newtoniano de um modo geral encontramos também em Haller, o grande fisiólogo do século XVIII que, por sinal, foi discípulo de Boerhaave. Quanto ao emprego das hipóteses, Haller atribui a elas um certo uso funcional de extrema importância para a construção de novos conhecimentos em uma ciência empiricamente fundada. Embora também rejeite as hipóteses *a priori* empregadas por Descartes — as quais, para ele, não passam de “frutos de uma arquitetura imaginária na explicação dos fenômenos naturais” (*Ibid.*, p. 201) — acredita que se elas forem elaboradas a partir de dados empíricos, possibilitando uma transição provisória do desconhecido para o conhecido, mesmo que não possam ser consideradas verdadeiras, mas apenas verossímeis, podem ser de grande utilidade para o cientista (Roe 1981, p. 100). Com efeito, o modo como Haller também recorre à função epistemológica dos “*inconnues explicatives*” está intimamente associado à sua concepção do uso das

hipóteses: quando devidamente circunscrito mediante uma análise atenta dos dados empíricos, o “desconhecido” pode ser apontado como uma hipótese provável, e pode, inclusive, ser nomeado no interior da teoria. É assim que Haller, apesar de seu empirismo observacional rigoroso, não permite que os limites do saber empírico “reduzam ao silêncio a voz que tende naturalmente à sistematização teórica” (*Ibid.*, p. 201).

Com base nesses pressupostos metodológicos, Haller desenvolve sua famosa teoria da irritabilidade da fibra, que sem dúvida consiste em sua contribuição de maior importância para a definitiva transformação da fisiologia em uma ciência autônoma. Como mostra Duchesneau, diversos estudos sobre as propriedades da fibra já haviam sido esboçados pelo naturalista italiano G. Baglivi, porém é Haller que confere a eles um enquadramento teórico mais completo e original. Para o cientista belga, a “irritabilidade” é uma propriedade específica das fibras musculares (e não das fibras nervosas, que possuem a “sensibilidade”), devido à qual elas contraem quando estimuladas por algum elemento externo (e, por isso, está associada à elasticidade). Isso se observa, por exemplo, nos movimentos cardíacos de sístole e diástole, nos movimentos peristáltico dos intestinos etc. Haller acredita que a irritabilidade seja uma força, tal como as outras forças físicas da natureza que, contudo, pertence a uma estrutura *orgânica* específica: a fibra muscular animal. Ora, por que motivo uma tal estrutura é dotada de uma determinada força, eis o que não pode ser explicado pelo cientista da natureza. Sabe-se, a partir da observação dos fenômenos associados à fibra muscular, que elas contraem do modo acima mencionado, e a análise dos dados dessa observação são suficientes para que se possa postular que tais fenômenos são efeitos de uma força particular dessa estrutura material. A verdadeira causa desta força, contudo, permanece desconhecida: “As realidades materiais são dotadas de forças, sem que seja possível elucidar positivamente o estatuto ontológico dessas forças, a não ser afirmando que elas devem vir de uma fonte extrínseca à matéria e, por conseguinte, do próprio Deus” (*Ibid.*, p. 413).

Como se pode notar, o estudo anatômico de uma determinada estrutura corporal conduz Haller à descoberta de um *movimento* essencial para as funções vitais dos organismos. A fisiologia não deve consistir em outra coisa, portanto, senão na investigação daqueles movimentos que podem ser denominados movimentos *vitais*: ela é a “anatomia em movimento”, *anatomia animata*, como ele afirma em uma passagem célebre da obra *Primae lineae Physiologiae* (1747) (Canguilhem 2015, p. 227). Aos movimentos vitais estão associadas as diversas funções orgânicas, cuja determinação a fisiologia poderá realizar, na verdade, não apenas com base em um exame minucioso das partes (*i.e.*, das estruturas particulares) e de suas

respectivas atividades, mas a partir de uma análise da estruturação global do organismo. É aqui, porém, que Haller enfrenta uma dificuldade particular: visto que ele recusa toda forma de ordenação *a priori* dos fenômenos, seja com base em generalizações abstratas, seja por meio de analogias hipotéticas, como lhe será possível compreender a articulação das funções vitais a partir de uma perspectiva global do corpo organizado? A teoria da irritabilidade, por si só, certamente não permite que as funções orgânicas sejam articuladas em um plano geral, já que ele não compreende essa força como um princípio estruturante. A dificuldade permanece, assim, sem uma clara resolução no interior de sua teoria fisiológica:

[Haller] não pode escapar à interrogação que se volta sobre o modo de agenciamento funcional e sobre o sistema das ações orgânicas. A história natural das partes, somente, não pode fornecer-lhe qualquer instrumento conceitual de análise no que concerne tanto às constantes funcionais, quanto à lei de integração das estruturas complexas. [...] Seu problema, nós o assinalamos, é o de conceber a integração dos dispositivos orgânicos elementares de modo a explicar a razão das funções globais. (*Ibid.*, p. 346)

Graças às influências de Boerhaave, a teoria halleriana desenvolve-se ainda no interior do quadro das concepções mecanicistas; porém, na medida em que Haller procura explicar a integração estrutural a partir da composição e do “ajuste” das partes (ou de determinadas microestruturas orgânicas), sua compreensão do organismo carece da representação sistemática que a referência analógica e *a priori* aos modelos mecânicos oferecia às teorias iatromecanicistas. Além disso, a importação dos modelos mecânicos da física newtoniana para explicar a atuação das forças encontradas na matéria orgânica, tais como a irritabilidade e a sensibilidade, é bastante problemática: como o próprio Haller observa, os movimentos vitais se dão segundo leis muito particulares que, no geral, escapam ao cálculo matemático.¹ Com isso, ele não pretende afirmar a impossibilidade de explicar os fenômenos fisiológicos a partir das leis mecânicas, mas apenas dizer que, para alcançar esse conhecimento, será necessário investigar esses fenômenos

1 E is a passagem dos *Elementa physiologiae corporis humani* (1757) citada por Duchesneau: “Dans l’animal, de nombreuses machines sont tout à fait étrangères aux lois mécaniques communes; de petites causes provoquent de grands mouvements; la vitesse des humeurs est peu diminuée par des causes qui, suivant les lois reçues, devraient la rompre; des mouvements s’insinuent par des causes profondément inconnues; des fibres débiles produisent des mouvements violents, des raccourcissements de fibres se produisent, dépassant tout le calcul, etc”. (*Ibid.*, p. 199).

em sua especificidade e a partir da observação minuciosa dos dados empíricos. Em resumo, por estar associada de um modo frágil ao modelo mecânico e por abrir o caminho para uma ciência particular dos fenômenos vitais, a teoria da irritabilidade acaba colocando em cheque o sistema mecanicista, embora Haller pretendesse conservar seus princípios.

As alternativas às ambiguidades presentes na teoria halleriana serão extraídas principalmente a partir do estudo dos fenômenos da geração, motivo pelo qual se darão mais no domínio da embriologia do que no da fisiologia. Uma vez circunscrito o campo dos fenômenos vitais por meio de uma análise específica dos movimentos fisiológicos, o conceito de *vida* poderá, enfim, assumir um lugar legítimo no interior das teorias biológicas. A partir da segunda metade do século XVIII, as teses vitalistas dominarão o cenário da história natural e se desenvolverão de maneiras distintas, como nos mostra Duchesneau, tanto no território alemão, quanto no francês.

O debate a respeito do problema da geração desenvolveu-se em torno de duas teorias principais: a da pré-formação e a da epigênese. Ao longo de sua trajetória, Haller mudou diversas vezes de opinião: defendeu, inicialmente, uma versão animaculista da teoria da pré-formação; em seguida, após tomar conhecimento da descoberta do pólipó de água doce por A. Trembley, tornou-se epigeneticista; e, por fim, retornou à teoria pré-formacionista, agora sob a perspectiva ovista. Isso de algum modo sugere sua dificuldade de assumir um modelo teórico que permita explicar o processo de formação dos corpos orgânicos, e não o funcionamento de um organismo já formado (o qual consiste, propriamente, no objeto da fisiologia). De todo modo, a adesão prioritária de Haller ao modelo pré-formacionista é coerente tanto com sua perspectiva metodológica, quanto com seu esforço de conservar os princípios da fisiologia mecânica, considerando-se, afinal, que o vitalismo deste período recorre constantemente a diversas “hipóteses” para fundamentar a explicação epigenética.

Mas em que consistem essas tais “hipóteses” vitalistas? Sem deixar de ressaltar as ambiguidades também presentes nos debates em torno da epigênese, Duchesneau aponta constantemente para o caráter regulador que os princípios ou forças vitais assumiram nos diferentes projetos vitalistas. A *vis essentialis* de C. F. Wolff e o *Bildungstrieb* de Blumenbach, por exemplo, não deixam de ser princípios estabelecidos a partir da *observação de seus efeitos* nos corpos organizados: o elemento desconhecido e irreduzível às explicações mecânicas deixa de ser visto como uma mera hipótese fantasiosa para ser, agora, circunscrito e nomeado no interior do discurso teórico, de modo a assumir uma função epistemológica essencial para a explicação dos fenômenos da geração baseada na perspectiva epigenética. Pode-se

dizer que, de um modo geral, não se procurou determinar o estatuto ontológico dos princípios de organização vital que foram propostos (uma vez que a metodologia empregada é, também aqui, uma metodologia empirista), mas apenas delimitar o lugar ocupado pelo elemento “inconnu” presente na matéria orgânica, a fim não apenas de conhecê-lo, por assim dizer, “por aproximação”, como também de compreender os fenômenos que lhe são adjacentes, sem que seja necessário rejeitar por completo as explicações mecânicas.

Entre os alemães, é Wolff quem primeiro realiza uma reabilitação consistente (*i.e.*, bem argumentada e baseada na experiência) da teoria epigenética no domínio da embriologia. A *vis essentialis* é por ele definida como uma força de nutrição, análoga à que se observa na formação dos cristais, porém mais complexa, uma vez que não realiza uma mera “justaposição”, mas sim uma “assimilação íntima” dos materiais durante o processo de formação dos organismos vivos. Essa força, contudo, não exerce a função de um princípio arquetônico de estruturação orgânica: ela é, tal como nos explica Duchesneau, uma “força material”, capaz de operar

Uma função discriminante entre os elementos materiais com vistas à formação, ou, mais precisamente, à estruturação orgânica, mas esse “com vistas a” não pode ser nada além de uma fórmula metafórica, e a função discriminante é comparável às “afinidades químicas” que devemos associar aos fenômenos mecânicos dependentes da relação atração-repulsão. (Duchesneau 2012, p. 455)

Ora, de que modo seria possível explicar, com base em uma tal força material de nutrição, a ordem teleológica que se observa no desenvolvimento da *forma* dos corpos orgânicos? É esta a principal questão que Blumenbach coloca à teoria de Wolff — a quem, contudo, ele provavelmente deve a concepção geral do esquema de desenvolvimento epigenético que fundamenta sua crítica ao pré-formacionismo halleriano. (*Ibid.*, p. 493) Em seu sistema, Blumenbach não deixa de atribuir à *vis essentialis* wolffiana um papel importante para o processo de formação dos organismos; mas, segundo ele, essa força precisa ser compreendida como uma simples força mecânica que, assim como as outras forças mecânicas atuantes nos organismos, deverá estar subordinada a um princípio capaz de exercer uma função arquetônica no processo de organização da matéria. Este princípio, que Blumenbach nomeou *Bildungstrieb*, ou *impulso de formação* (*Bildung* = forma, ou formação; *Trieb* = impulso), é, “ao mesmo tempo, agente de estruturação e razão suficiente natural da ordem resultante” (muito distinto, portanto, da “alma” de Stahl, que consistia em um agente de ordenação teleológica inteligível e exterior

à natureza). Graças à sua atividade, a formação gradual dos corpos orgânicos não ocorre “às cegas”, mas teleologicamente, segundo uma “produção típica” da organicidade (*Ibid.*, p. 693).

Com efeito, nas objeções de Wolff à teoria da pré-formação, já se fazia presente uma crítica à idéia de que a “razão suficiente” das formas orgânicas reside em sua própria estrutura pré-formada (*Ibid.*, p. 495). É Blumenbach, porém, quem melhor resolve o problema da teleologia (tal como já havia sido identificado por Stahl) no interior da concepção epigenética da ciência embriológica, recorrendo não a uma solução de caráter dogmático-metafísico, mas a uma “hipótese” verossímil extraída a partir da experiência, cuja função epistemológica se dá bem ao modo dos “inconnues explicatives” newtonianos.² “De acordo com o modelo epistemológico fornecido por Newton”, diz Duchesneau,

As forças remetem a um arranjo dos elementos (relativamente ou absolutamente) incognoscível [*inconnaissable*]: donde a transposição [feita por Blumenbach] da razão suficiente de uma estrutura primordial complexa a uma “força específica”, cujo estatuto não é mais redutível às condições da experiência enquanto condições de possibilidade. (*Ibid.*, p. 695)

Em outras palavras, é a própria *causa* dos processos epigenéticos que escapa ao conhecimento do cientista, uma vez que essa “força específica” não pode ser determinada. Seja qual for o nome que se queira dar a ela — “força”, “impulso”, “tendência”, “esforço” etc. —, o que compete à ciência dos seres vivos é identificar os efeitos deste princípio na matéria orgânica, a fim de que a partir deles se possa inferir, tanto quanto possível, as regras ou padrões de seu modo de atuar na natureza (Blumenbach 1781, p. 12). Guardadas as devidas diferenças entre ambos os autores, também Barthez, vitalista da escola de Montpellier, atribui a seu *princípio vital* uma função especulativa semelhante à do *Bildungstrieb* de Blumenbach: independentemente da palavra que se escolha para nomear esse elemento “incognoscível”, não se trata de determinar sua natureza essencial, mas de tomá-lo como um tipo de causa geral dos fenômenos vitais que apenas pode ser reconhecida por meio de seus efeitos. Assim lemos, em *La Physiologie des Lumières*:

-
- 2 Há controvérsias a respeito do caráter “não dogmático” do *Bildungstrieb* blumenbachiano. Ver a respeito Robert Richards, “Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: a historical misunderstanding”. In: *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, v. 31, n. 1, 2000, pp. 11–32.
 - 3 Ver a citação de Barthez em Duchesneau: “On peut donner à ces causes générales, que j'appelle expérimentales, ou qui ne sont connues que par leurs lois que donne l'expérience, les noms synonymes, et parreillement indéterminés, de principe, de puissance, de force, de faculté etc.”. (Duchesneau 2012, p. 599)

Segundo os postulados de Barthez, a noção de princípio vital deve ser interpretada conforme o estatuto das causas experimentais. Barthez toma constantemente a precaução de corrigir os intérpretes de sua doutrina que tendem a “ontologizar” o princípio. Se ele consiste na “causa que produz todos os fenômenos da vida no corpo humano”, essa causa não é um princípio capaz de explicar a eficácia que determina os fenômenos, mas ela serve para designar a unidade de determinação causal desconhecida [*inconnue*] que supõem a ordem e a conexão dos fenômenos vitais. A noção deve orientar a verdadeira síntese explicativa dentro dos limites da experiência dos fatos. (Duchesneau 2012, p. 603).

Os principais naturalistas que vieram após Haller, portanto, buscaram maneiras de compreender os fenômenos *vitaís* em sua especificidade de modo a não infringir os limites da experiência (já que também não abriam mão do emprego rigoroso de uma metodologia empirista). No momento em que os princípios vitais (*i.e.* as *causas* desses fenômenos) passam a ser reconhecidos e “nomeados”, sem serem, por isso, tratados como objetos em si mesmos cognoscíveis, o conceito de *vida* assume um lugar legítimo no interior do discurso teórico da ciência natural. A *vida* é, com efeito, aquilo que reside precisamente na “fronteira especulativa” de nosso saber teórico a respeito da natureza, e o reconhecimento dos limites da experiência não deve impedir que ela seja tomada como uma “hipótese” verossímil, ou ao menos possível, da explicação de certos fenômenos observados pelo cientista.

Nesse sentido, não é por acaso que Duchesneau encerra seu livro com uma “reflexão kantiana”, extraída do § 80 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, que possui o seguinte subtítulo: “Da subordinação necessária do princípio do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de uma coisa como fim da natureza”:

Para, pois, que o pesquisador da natureza não trabalhe inteiramente em vão, ele tem de sempre fundar o julgamento das coisas cujo conceito como fins da natureza está firmemente estabelecido (seres organizados) em alguma organização originária, a qual, por seu turno, emprega aquele mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas, ou transformar as suas em novas figuras (que, no entanto, sempre se senguem daquele fim e em conformidade com ele). (Kant 2016, p. 315)

Este último parágrafo talvez nos leve a pensar que o percurso de *La Physiologie des Lumières* está, de algum modo, submetido a uma perspectiva kantiana. Como vimos, Duchesneau associa o nascimento da fisiologia como ciência, bem como seus avanços ao longo do período das Luzes, ao desenvolvimento de um modo

“regulativo” (termo que ele emprega com frequência) de empregar conceitos, modelos e esquemas no interior do discurso científico a respeito dos fenômenos fisiológicos. Mas não se trata, aqui, de argumentar contra ou a favor desse suposto kantismo da obra: independentemente disso, o livro nos mostra que o próprio modo de *teorizar* os fenômenos fisiológicos, tal como proposto pela filosofia crítica, já está presente, ainda que de maneira muito diversificada, cheia de ambiguidades, limites e, às vezes, pouco sistematizada, nas teorias dos diversos naturalistas do século XVIII. Desse modo, talvez não seja demasiado ousado supormos que o sistema de Kant deve, também a eles, em alguma medida, seja a sua concepção dos “limites da experiência possível”, seja a do uso regulativo dos conceitos, no que diz respeito às ciências da vida. Evidentemente, não podemos negar que o projeto crítico significa um momento decisivo da constituição do saber sobre a vida e os organismos no século XVIII; mas talvez isso não se dê tanto devido ao modo como Kant identifica o lugar *problemático* desses temas para o conhecimento, mas principalmente pelo fato dele ter encontrado uma maneira de definir e unificar, no interior de um sistema geral da ciência da natureza, o próprio discurso teórico-filosófico para compreendê-los.

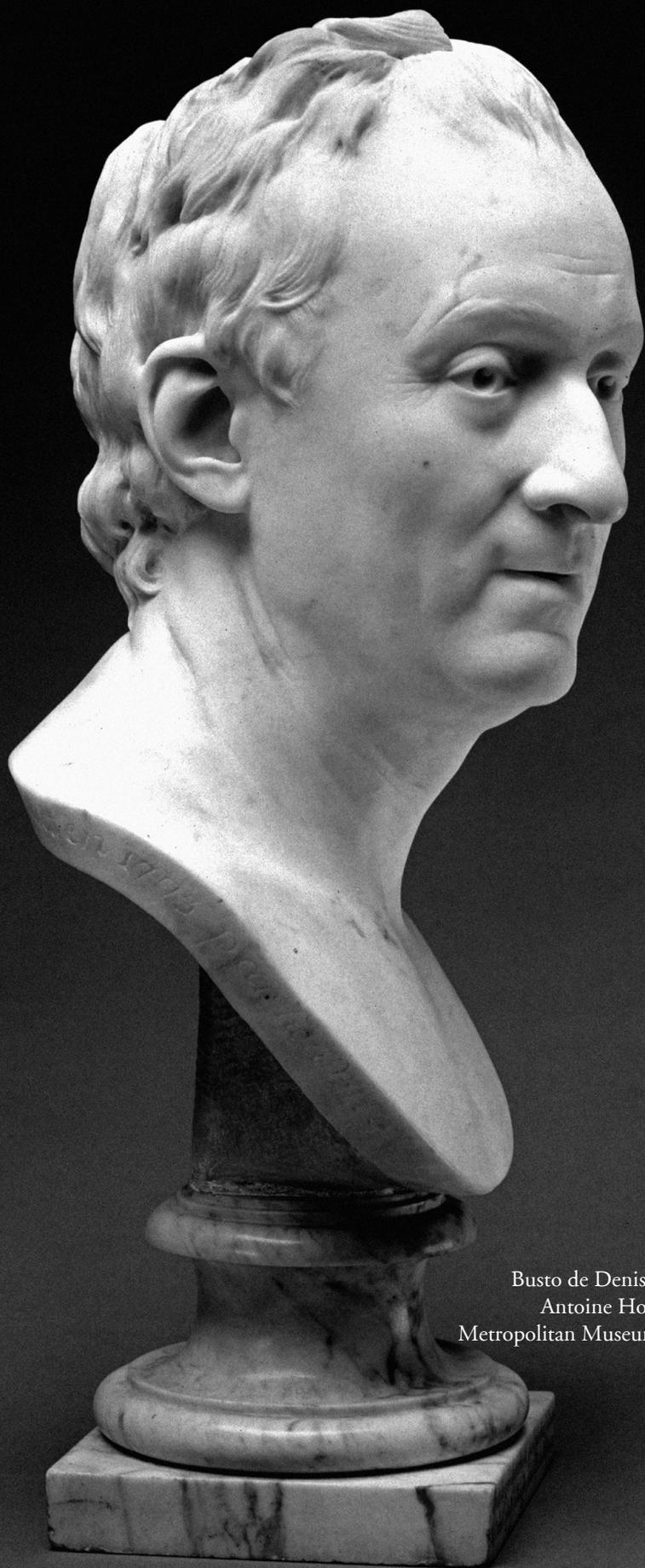
Referências bibliográficas

- BLUMENBACH, J. F. *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: J. C. Dietrich, 1781.
- CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*. 2^a edição. Paris: Vrin, 1977.
- _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 2015.
- DUCHESNEAU, F. *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et theories*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- GASKING, E. *Investigations into Generation, 1651-1828*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967.
- HALL, T. S. “On Biological Analogs of Newtonian Paradigms”. In: *Philosophy of Science*, v. 35, n. 1, 1968, pp. 6-27.
- HALLER, A. *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*. Tradução M. Tissot. Lausanne: M. M. Bousquet, 1755.
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- RICHARDS, R. “Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: a historical misunderstanding”. In: *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, v. 31, n. 1, 2000, pp. 11-32.

ROE, S. *Matter, Life and Generation*. Cambridge: University Press, 1981.

STAHL/LEIBNIZ. *Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*. Paris: Vrin, 2004.

WOLFF, C. F. *Theorie von der Generation*. Berlin, 1764.



Busto de Denis Diderot, do artista Jean
Antoine Houdon [1773], exposto no
Metropolitan Museum of Art, em Nova York
[Creative Commons]

A imaginação na *Carta sobre os cegos, ou o órgão do bon sens*

Imagination in Diderot's *Lettre sur les aveugles* or, the organ of *bons sens*

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Universidade Federal de São Carlos

RESUMO

O presente texto busca compreender a relação entre as noções de bom senso e imaginação, tal como se apresentam na *Carta sobre os cegos* de Denis Diderot.

PALAVRAS-CHAVE

Diderot, Imaginação, Bom senso, Cegueira.

ABSTRACT

The aim of the article is to comprehend the relation between the notions of good sense and imagination in Diderot's *Lettre sur les aveugles*.

KEY WORDS

Diderot, Imagination, Good Sense, Blindness.

*O que é a imaginação de um cego? É um fenômeno
mais difícil de explicar do que parece.*
Diderot (1915b, p. 870)

Célebre por ter proporcionado a Diderot um período de aprisionamento no Château de Vincennes, a *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem* (1749) é, como diz Yvon Belaval, “uma conversa que narra outras conversas” (Belaval 2003, p. 152). Vale lembrar, como o faz Franklin de Matos, que o gênero epistolar para Diderot é “um lugar apropriado para se conversar livremente” (Franklin de Matos 2001, p. 147). A carta é um dos meios mais eficazes de expressar o curso de um diálogo e da sociabilidade que deve reinar entre os interlocutores que, com liberdade, trocam e comunicam suas ideias e opiniões acerca de um ou de vários assuntos. No caso específico da *Carta sobre os cegos*, teríamos uma primeira e grande conversa com aquela a quem a epístola se dirigiria, a saber: Madame de Puisieux, personagem que não é nomeada no corpo do texto, mas que os editores tendem a identificar como sendo sua provável destinatária. O que sabemos é que Diderot, ou antes, o autor da *Carta*, endereça-se a uma mulher interessada por uma questão que, desde que Molyneux a propôs a Locke e que este a incorporou em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, vem despertando a atenção de sábios e filósofos, a saber: se um cego de nascença, quando operado e restituído de sua visão, poderia ou não ser capaz de distinguir pelos olhos figuras que ele até então conhecia apenas pelo tato, tais como um cilindro ou um cubo.

No interior desta que seria a sua maior e principal conversa (que é a que se estabelece com aquela a quem ele se dirigiria: Madame de Puisieux), o texto nos apresenta duas outras que lhe servirão de exemplo e de argumento para o modo como aqui se pensa a questão que tem em Molyneux a sua origem. A primeira dessas conversas é com o chamado cego de Puisieux, com quem o autor da *Carta* teria se encontrado e travado um diálogo. A segunda tomaria de empréstimo uma conversa que o cego, matemático e eminente membro da Royal Society, Nicholas Saunderson, teria tido em seu leito de morte com o seu confessor, Mr. Holmes. A fonte dessa conversa seriam as biografias escritas sobre Saunderson, mas muito do que então é dito, adverte-nos André Billy em nota à sua edição da *Carta*, seria mais invenção de Diderot do que palavras que o próprio matemático teria proferido antes de morrer. O filósofo francês chega mesmo a indicar à sua interlocutora (Madame de Puisieux) e “a todos que entendem um pouco o inglês” (Diderot 1979, p. 20) aquela que ele considera como sendo a melhor das biografias feitas acerca do matemático cego, escrita por um certo William Ingham e publicada em 1747, em Dublin. Tal autor, bem como sua obra, jamais existiu e é, como afirma

a edição brasileira da *Carta*, “pura invenção de Diderot” (Diderot 1979, p. 20). Independentemente de serem informações inverídicas e de não corresponderem ao que poderíamos aqui chamar de verdade histórica, o certo é que o recurso a essas “invenções” dá a Diderot a possibilidade de apresentar a questão proposta por Molyneux sob uma nova luz, muito distinta daquela como fora apresentada por Locke, por exemplo.

Já nas primeiras linhas, a primeira das conversas relatadas (a que tem o cego de Puisaux como interlocutor), o tema já é considerado sob uma nova perspectiva: não é mais o caso de se investigar o cego recentemente operado, no momento em que ele começa a ver, mas antes de tudo entender o universo que o não vidente percebe. Antes de mais nada, trata-se de dar voz ao cego e de compreender as complexidades do mundo no qual ele vive. Como resultado dessa operação, baseada na simples ideia de deixar o cego falar, o texto desvenda outra realidade ou outra maneira de viver e de se relacionar não só com os sentidos, mas também com as faculdades intelectivas. Não são poucos os exemplos fornecidos pela *Carta* que nos servem para relativizar ideias ou opiniões que tomamos como certas, como verdadeiras ou mesmo como sendo as mais comuns ou costumeiras:

Chegamos à casa de nosso cego por volta das cinco horas da tarde, e encontramos-lo ocupado em fazer o filho ler com caracteres em relevo: não havia mais de uma hora que se levantara; pois deveis saber que o dia começa para ele quando termina para nós. Seu costume é dedicar-se a seus negócios domésticos, e trabalhar enquanto os outros dormem. (*Ibid.*, pp. 3-4)

Como o trecho acima deixa claro, o cego acorda e dorme em um horário que não o mesmo daqueles dos videntes, ele trabalha e vive numa ordem distinta da nossa. Sua estrutura física, o fato de ter um sentido a menos, o faz perceber um universo que lhe é peculiar, assim como também o faz desenvolver certas habilidades que nos parecem surpreendentes: “ele tem a memória dos sons em grau surpreendente; e os rostos não nos oferecem diversidade maior do que a que ele observa nas vozes”. (*Ibid.*, p. 6)

No cego, a privação de um órgão faz então com que os outros que lhe restam se desenvolvam de tal maneira que Diderot pode mesmo dizer que eles chegam a substituir a visão, ao ponto de afirmar que Saunderson *vê* pelo tato. Este órgão em especial parece ser aquele que mais se aperfeiçoa no cego e toda a linguagem que o grande sábio britânico desenvolve, bem como os aparelhos que construiu para os estudos que fez de matemática, de física e de geometria, têm no tato o seu maior alicerce: “o exemplo do ilustre cego prova que o tato pode tornar-se mais delicado que a vista, quando aperfeiçoado pelo exercício”. (Diderot 1979, p. 17)

O mesmo fenômeno pode ser observado no cego de Puisaux, que — tal como Saunderson — possui um apurado sentido do tato, assim como o da audição: “o polido dos corpos quase não oferece menos matizes ao nosso cego do que o som da voz, e ele não precisaria ter medo de tomar sua mulher por outra, a menos que ganhasse na troca.” (*Ibid.*, p. 7)

Todos esses exemplos estão apoiados em uma ideia defendida pela *Carta*, segundo a qual existe uma estreita relação, e mesmo continuidade, entre os dados e sensações que nos são oferecidos pelos nossos sentidos e as noções e conhecimentos que, a partir deles, formamos. Tão logo começamos a sentir, começamos também a pensar e a própria natureza de nossas faculdades, no momento mesmo em que passam a atuar, nos levaria a conceber nossas primeiras noções, como as de ordem, de proporção e de simetria.¹ Somos capazes de pensar, pois comparamos os diversos e múltiplos dados que os sentidos nos fornecem e fazemos isso ao mesmo tempo em que sentimos. Desse ponto de vista, sentir não é atividade distinta da de estabelecer relações (*rappports*, nos termos empregados por Diderot no verbete *Belo* da *Enciclopédia*) a partir de elementos perceptivos. Ideias, noções abstratas ou conhecimentos não são senão frutos de uma única e mesma atividade que é sentir e pensar. Sob esse aspecto, não posso sentir sem também pensar, isto é: sem comparar as diversas percepções que tenho e posso ter, sem estabelecer entre elas relações e proporções. As noções abstratas e gerais às quais podemos chegar não seriam então senão algo como uma sensação de segunda potência, e a reflexão e a abstração não poderiam mais ser entendidas como qualitativamente diversas da percepção — se há uma diferença entre o que sentimos e o que pensamos, trata-se antes de uma distinção de grau. Pensar bem não poderá então ser algo diferente de sentir bem, o que equivaleria dizer que aperfeiçoar os sentidos é desenvolver o pensamento.

Por essa razão, quando temos de levar em conta que existem indivíduos que, por conta de uma compleição peculiar, como os cegos, sentem diferentemente da maioria dos homens, então também teremos de considerar que seus modos de pensar e conceber as coisas são, e têm de ser, distintos dos nossos. Nos termos da *Carta*:

Como jamais duvidei de que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e que nossas ideias mais puramente intelectuais, se posso assim exprimir-me, dependem muito de perto da conformação de nosso cor-

1 A esse respeito, ver o verbete *Belo* da *Enciclopédia*. (Diderot 2015)

po, comecei a questionar nosso cego acerca dos vícios e das virtudes.
(Diderot 1979, p. 8)

Como vimos, todo o mundo do cego é dependente de sua compleição e estrutura física, toda a atividade que é a de seu pensamento está intimamente ligada ao modo como ele sente as coisas. Por isso, não é de admirar que suas noções e ideias sejam diferentes das que temos. “Quantos princípios existem para eles, que não passam de absurdos para nós e reciprocamente”, diz a *Carta*. (*Ibid.*, p. 8) A moral e a metafísica dos cegos portam a peculiaridade do modo como percebem o universo que os rodeia, assim como ocorre conosco. E então nada seria mais evidente do que pensar que, “em um povo de cegos” (*Ibid.*, p. 6), as leis e o modo como a sociedade se organizaria corresponderiam à maneira como seus cidadãos sentem e pensam. Poderíamos imaginar que mesmo a linguagem que então se empregaria teria de ser moldada tendo em vista a compleição de seus habitantes, tal como acontece conosco, videntes. É curioso perceber, no interior mesmo da *Carta*, os limites da linguagem dos videntes: nossas palavras estão tão carregadas de elementos visuais que chega a ser difícil não dizer que os cegos *veem*, como ocorre no seguinte trecho: “como veem a matéria de maneira muito mais abstrata do que nós, encontram-se menos distantes de crer que ela pensa”. (*Ibid.*, p. 8) Evidentemente (e “evidente” já é um desses termos que são de origem visual), o cego não *vê* e se o autor da *Carta* pode dizer isso, é porque emprega o verbo *ver* em um uso metafórico, como sinônimo de perceber — o que mostra que, para um vidente, como o autor da *Carta*, o sentido da visão é tão predominante em seu modo de sentir e pensar as coisas que ele passa a valer como *perceber*, e muitas vezes em que dizemos *ver* estamos querendo unicamente dizer *perceber*. O mesmo deve ocorrer em relação ao cego tendo em vista (com o perdão da expressão) a predominância que o tato, segundo a *Carta*, tem em sua maneira de perceber. Teríamos então uma linguagem predominantemente tátil no lugar de uma visual, em que *pegar* e *tocar* poderiam ser entendidos como sinônimos de *perceber*.

Não é então de surpreender que a noção que os cegos têm de beleza tenha no tato o seu fundamento e que, ao contrário de nós, não leve em consideração elementos visuais, como o faz o cego de Puisaux. Se essa última afirmação nos parece óbvia, as consequências que a *Carta* retira de tais considerações não parecerão tão simples quando levamos em conta algumas de nossas mais caras crenças. Porque é cego, porque pensa e sente como cego, o sábio Saunderson não pode aceitar os argumentos que seu confessor, Mr. Holmes, emprega para persuadi-lo da existência de Deus. Em seu leito de morte, Saunderson rebate cada um dos raciocínios apresentados pelo ministro e quando Mr. Holmes invoca a ordenação

e as belezas que se pode contemplar na natureza como sendo uma prova de seu criador, é raciocinando como cego que Saunderson responde: “ah, senhor, dizia-lhe o filósofo cego, deixai de lado todo esse belo espetáculo que nunca foi feito para mim! Fui condenado a passar minha vida nas trevas; e vós me citais prodígios que não entendo, e que só provam para vós e para os que veem como vós. Se quereis que eu creia em Deus, cumpre que me façais tocá-lo”. (*Ibid.*, p. 18)

Todo o discurso do vidente não pode ser aceito pelo cego como uma verdade incontestável. Sua própria condição, sua maneira de pensar e sentir, já lhe são suficientes para relativizar o que para nós pode ser tido como certo. Aquilo que para nós é “evidência” pouco ou nada pode dizer ao cego. Percebemos que a figura do cego serve a Diderot para colocar em dúvida o que tomamos como verdade, bem como para investigar a fonte daquelas ideias ou crenças que tomamos como sendo verdadeiras e absolutas. Nesse sentido, recorrer ao exemplo do cego já é pressupor a possibilidade de que nossa estrutura física possa mudar e que, do mesmo modo, muito do que consideramos como sendo certo possa ser desacreditado.

Tudo parece então estar relativizado quando se considera as diversas possibilidades de sentir e, portanto, de pensar. O cego não é então outra coisa senão a figura das diferenças que se pode notar entre aqueles que sentem ou entre as diversas maneiras que temos de sentir. No limite, os cegos ou os surdos apenas explicitam uma diferença que é a de todos nós. Pois, se pensarmos bem, quem de nós tem uma compleição física idêntica ao do outro? Mesmo em meio a videntes, podemos considerar que cada qual vê ou percebe do seu modo particular e distinto. Podemos pensar que um primeiro sofre de certo grau de miopia que o diferencia de outros míopes, que um segundo tem determinado grau de astigmatismo, que um terceiro é daltônico e assim por diante. O mesmo em relação a todos os outros sentidos. Como nos mostra esta passagem do verbete *Percepção* da *Encyclopédie* (de autor desconhecido), a própria noção de percepção parece implicar essa ideia segundo a qual os modos de perceber mudam de acordo com a estrutura física daquele que percebe:

Tomai criaturas que sejam privadas da visão, outras que sejam privadas da visão e da audição e assim por diante, obtereis rapidamente criaturas que, sendo privadas de todos os sentidos, não receberão nenhum conhecimento. Suponde o contrário, se é possível, novos sentidos em homens mais perfeitos do que nós. Quantas novas *percepções*! Por consequência, quantos conhecimentos ao seu alcance, os quais não podemos atingir e sobre os quais não podemos sequer formar conjecturas! (Diderot & d’Alembert 1751)

Uma vez que se considera a relação íntima entre sentir e conhecer ou sentir e pensar, as infinitas possibilidades de compleição correspondem às inúmeras maneiras de se conhecer, como também lembra D'Alembert no verbete *Cego* da *Enciclopédia*, verbete que se apresenta como uma espécie de resenha da *Carta* de Diderot: “essa *carta* termina com algumas reflexões sobre o que ocorreria a um homem que tivesse a visão desde seu nascimento e que não teria o sentido do toque, e sobre um homem cujos sentidos da visão e do toque se contradissem perpetuamente.” (d'Alembert 1751)

O grande pressuposto que as passagens acima citadas nos apresentam é aquele segundo o qual sem sentir não se conheceria, mas ao afirmar isso elas abrem infinitas possibilidades de considerar diversos modos de percepção. Podemos então pensar em várias possibilidades: seres destituídos de visão, seres destituídos de audição, seres com outros sentidos que desconhecemos etc. A cada uma dessas possibilidades um novo universo se abre: o mundo do cego, o mundo do surdo, o mundo do vidente, o mundo de um homem com sete ou oito sentidos etc. Estaríamos diante de universos distintos nos quais as verdades e crenças correspondem aos sentidos que os percebem. Mundos que se diferenciam e que se relativizam quando considerados a partir da peculiaridade dos sentidos que os percebem: diferentes códigos morais, diferentes metafísicas poderiam ser então vislumbradas. E quando lembramos que cada um de nós sente o mundo de acordo com nosso modo próprio de sentir, então teríamos uma quantidade de mundos tão grande quanto é a de seres que percebem. O que o exemplo dos cegos nos ensina é que mesmo entre nós videntes, as certezas podem ser relativizadas ao considerarmos que cada um de nós percebe de maneira diferente dos outros. Os homens veem e percebem de modos diversos. De acordo com nossas próprias maneiras de pensar e sentir, nos tornamos seres singulares, dotados de um traço distintivo ou caráter que nos é próprio. Cada um de nós é diferente dos demais. Se, como nos mostra a *Satyre Première*, o caráter dos homens tende a encontrar na escolha que fazem por certa profissão uma manifestação a partir da qual podemos compreender algo de suas características pessoais, então a consideração das diversas atividades ou ocupações que desempenhamos também poderia nos revelar diferentes olhares, diferentes pontos de vistas fundados em modos particulares de perceber. É o que nos indica uma anedota relatada nesta *Satyre première*. Diderot está em um concerto de música, ao seu lado o “naturalista Daubenton”, no palco canta Caffarelli. Termina a exibição, todos parecem admirados, Diderot se dirige ao amigo: “E então, doutor, que dizeis disso?”. No lugar de ouvir elogios à voz do cantor, Diderot escuta uma série de descrições acerca da compleição de Caffarelli: suas pernas eram finas, o quadril largo, as coxas grossas, nenhum pelo no queixo,

uma voz de mulher e, diz-nos Diderot, enquanto o cantor levava o público às lágrimas, Daubenton “l’examinait en naturaliste”. (Diderot 1994, pp. 587-588)

Daubenton vê de acordo com sua maneira de conceber as coisas: o mundo que ele percebe não é exatamente o mesmo daquele do autor da *Satyre première*: ele vê como um naturalista, assim como Saunderson vê como matemático e cego. O mesmo objeto (le castrat Caffarelli, no caso) pôde ser tomado de maneiras tão distintas que já nem mais parece ser o mesmo objeto. Voltamos então à constatação segundo a qual, no limite, a distância que nos separa dos cegos não é tão distinta daquela que existe entre nós e todos os outros homens, videntes ou não: ao examinarmos com minúcia as distintas formas físicas, a diversidade de opiniões, de costumes, de escolhas e de caracteres que nos separam, chegamos à conclusão de que a quantidade de mundos, verdades e realidades possíveis é tão grande quanto as possibilidades de conceber diferentes modos de perceber. E é aqui que a *Carta* apresenta algo de extrema importância. Malgrado todas as peculiaridades que separam nosso mundo do universo dos cegos, eles ainda se comunicam conosco. Eis aí o que o cego de Puisaux diz àqueles que se surpreendem com seus feitos e com sua habilidade e aptidão para um grande número de coisas: “percebo bem, senhores, nos disse ele, que não sois cegos; estais surpresos com o que faço; e por que não vos espantais também pelo fato de que falo?” (Diderot 1979, p. 7)

A grande questão é: o cego fala, ele nos diz algo que faz sentido. Apesar de todas as diferenças que nos separam do universo que habitam, o cego de Puisaux e Saunderson se comunicam, e suas ideias e pensamento fazem sentido para nós, videntes. A questão que se põe já não é mais exatamente a de saber a distância que se pode estabelecer entre cegos e videntes ou entre surdos e cegos ou entre videntes com diferentes graus de visão, com diferentes aptidões ou distintos caracteres. O ponto ao qual a *Carta* nos conduz é aquele que considera a possibilidade de uma comunicação. Por certo, considera-se o fato de que cada homem, naquilo que o faz particular, se distingue dos demais, mas que ainda assim seria possível conceber um lugar, ocasião ou momento em que, apesar de todas as diferenças, todos eles poderiam entrar em contato. Afinal, entendemos o discurso do cego, assim como entendermos o do naturalista. Essa seria a grande questão que o problema dos cegos nos levaria a considerar, um tema que iria muito além da formulação que Molyneux lhe conferiu: “procurou-se restituir a vista a cegos de nascença; mas se se olhasse o fato mais de perto, verificar-se-ia, creio, que se pode realmente aproveitar outro tanto para filosofia questionando um cego de bom senso (*bon sens*)”. (Diderot 1979, p. 21)

Encontramos aqui o ponto que realmente importa: para além das diferenças perceptivas e modos de perceber, o *bon sens* é o que deve imperar. De nada vale questionar um cego que recentemente passou a ver, pois a ele ainda não foi dado

o tempo para refletir e pensar acerca dos dados que seu novo sentido lhe oferece. Os sentidos precisam ser aperfeiçoados, eles precisam se tornar um *bon sens*. É justamente isso que não falta nem ao cego de Puisaux, nem a Saunderson e a questão já não é mais a de saber quantos sentidos eles têm ou de quantos eles foram privados, até porque já podemos pensar que pode existir homens com mais de cinco sentidos, e sim a de saber se eles, não obstante o fato de carecerem de um dos sentidos, são ainda homens de *bon sens*. Disso, a *Carta* não parece ter dúvida e já no seu início nos dirá que o cego de Puisaux “é um homem que não carece de bom senso” (Diderot 1979, pp. 818-882) e o mesmo não se pode negar a Saunderson. A marca desse *bon sens* parece ser dada na própria coerência que se percebe no discurso e no modo como o cego de Puisaux e Saunderson elaboram e transmitem suas ideias. Se, podemos perguntar, o termo *bon sens* designa algo como um aperfeiçoamento dos sentidos, mas que é ainda (ele mesmo) um *sens*, tal como o são a visão e a audição, qual seria o seu órgão? Existiria para o *bon sens* algo como o que é o olho para a visão ou o ouvido para a audição? Em outras palavras: de que atividade dependeria esse sentido que confere ordem e mesmo sentido (significado, se assim podemos dizer) aos demais? Ao levar em consideração o texto da *Carta*, tudo leva a crer que se este órgão não é a imaginação, ele estaria ligado a ela.

Termo complexo e de difícil definição, a imaginação aparece no interior da *Carta* como sendo algo do qual os cegos estariam — em um primeiro momento — privados: “ele (o cego) não imagina; pois, para imaginar, é preciso colorir um fundo e destacar este fundo dos pontos, atribuindo-se-lhes uma cor diferente da do fundo” (Diderot 1979, p. 9). *Imaginação* é então aqui um termo que está ligado à visão e à capacidade de compor ou pintar figuras que são coloridas, portanto quem não vê, não imagina. A continuidade do texto irá estender essa definição e se em um primeiro momento, como nos dizia o trecho acima citado, era impossível tecer qualquer analogia entre o que se passa na cabeça de um cego e na nossa, agora a própria *Carta* irá propor esse tipo de comparação:

Mas se a imaginação de um cego não é mais do que a faculdade de recordar e combinar sensações de pontos palpáveis, e a de um homem que vê, a faculdade de recordar e combinar pontos visíveis ou coloridos, segue-se que o cego de nascença percebe as coisas de uma forma muito mais abstrata que nós; e que, nas questões de pura especulação, está talvez menos sujeito a enganar-se. (Diderot 1979, p. 10)

O que então caracteriza a imaginação já não é mais a capacidade de recordar e combinar e figuras coloridas, mas sim a de recordar e combinar dados sensíveis em

geral. De acordo com essa definição, o cego imagina, pois ele recorda e combina elementos que o tato, a audição, o paladar, o olfato lhe oferecem. E seria a partir dessa capacidade de ordenar e bem dispor os sentidos de que dispõe que o cego poderia ir além deles e chegar a “perceber” objetos que os seus sentidos não lhe dariam diretamente. É o caso do cego de Puisaux que é capaz de ter uma ideia muito coerente do que vem a ser um espelho sem jamais ter visto um: “Discorre tão bem e de maneira tão justa acerca de tantas coisas que lhe são absolutamente desconhecidas que seu comércio tiraria muito da força a essa indução que todos nós fazemos, sem saber por quê, daquilo que se passa em nós para aquilo que se passa dentro dos outros.” (Diderot 1979, p. 4) O que não se pode negar é que o cego de Puisaux fala com justeza e coerência sobre coisas que “desconhece”, entendendo aqui por desconhecimento a incapacidade de ter o órgão que diretamente nos daria a sensação do objeto a ser conhecido. Assim, posso dizer que conheço o espelho, pois o vejo, e o cego o desconhece, pois não o vê. Mas se dele o cego pode ter uma noção exata (no mínimo tão exata como a que tenho), posso ainda dizer que ele desconhece o espelho? O que dizer, por exemplo, de Saunderson que “professou as matemáticas na universidade de Cambridge com um êxito espantoso. Deu lições de óptica; pronunciou discursos sobre a natureza da luz e das cores; explicou a teoria da visão; tratou dos efeitos das lentes, dos fenômenos do arco-íris e de várias matérias relativas à vista e a seu órgão”? (Diderot 1979, p. 15) A questão já não é mais a de saber se cegos como o de Puisaux ou Saunderson conhecem ou não esses objetos dos quais falam com propriedade, mas dos quais nunca tiveram uma visão, e sim o de entender como eles chegam a perceber ou ter noção de algo que seus sentidos não lhes oferecem nenhum dado direto. Em outros termos: que órgão é esse que nos permite sentir ou pensar o que, em um primeiro momento, nos seria impossível perceber? Responder a essa pergunta é tentar entender como o cego de Puisaux pôde ter a noção de espelho. O texto da *Carta* nos dirá que é “pelo relato dos outros homens” que ele pode ascender a percepção de algo que não perceberia imediatamente (Diderot 1979, p. 4). Ou seja: é graças ao entendimento do que os outros homens lhe dizem que o cego de Puisaux pode imaginar, a partir dos elementos que os seus sentidos lhe fornecem, algo que escapa à apreensão deles. Desse ponto de vista, a imaginação daria a possibilidade de sentir algo de modo indireto, em um tipo de atividade que, quando bem feita, seria capaz de suprir as deficiências de nossos sentidos. Graças a essa atividade, o cego pode “ver” e mesmo que sua visão seja uma visão imaginária, ela lhe torna capaz de se expressar bem acerca de objetos coloridos ou visíveis ao ponto de serem capazes de ministrarem aulas sobre ótica. Pelo mesmo tipo de atividade, seríamos capazes de compreender a coerência da fala

de um cego. A imaginação ganharia assim um papel importante na comunicação e relação entre os homens na medida em que por ela podemos nos colocar no lugar dos outros e sentir (mesmo que aproximada e imaginariamente) o que eles sentem e pensam. Em um texto de 1758, *Discurso sobre a poesia dramática*, ao comentar a importância da capacidade de imaginar, Diderot dirá que ela é “qualidade sem a qual não se pode ser nem um poeta, nem filósofo, nem homem de espírito, nem ser racional, nem homem”. (Diderot 1986, p. 65) Algumas linhas adiante, ele acrescentará: “A imaginação é a faculdade de recordar imagens. Um homem completamente privado desta faculdade seria um estúpido, cujas funções intelectuais se reduziriam a produzir sons que aprendera a combinar na infância, aplicando-os maquinalmente às circunstâncias da vida”. (Diderot 1986, p. 65) Um homem que não imagina, não comunica, e se ainda pode produzir algum som, estes terão de ser tomados como algo desarticulado, feito mecanicamente, tal como a fala de um papagaio. Na *Carta*, essa capacidade de se comunicar com eficácia e de se fazer bem entendido, malgrado todas as diferenças que separam as ideias e sensações dos homens, pode ser detectada pelo que aqui se denomina “expressões felizes”:

Os que escreveram sua vida (a de Saunderson) dizem que ele era fecundo em expressões felizes. Mas o que entendeis por expressões felizes?, me perguntais quiçá. Eu vos responderei, senhora, que são aquelas que são próprias a um sentido, ao tato, por exemplo, e que são metafóricas ao mesmo tempo a um outro sentido, como aos olhos; daí resulta dupla luz para aquele a quem se fala, a luz verídica e direta da expressão, e a luz reflexa da metáfora. (Diderot 1979, p. 15)

É assim que o cego pode se expressar, pois é capaz de elaborar uma linguagem metafórica ou imaginária que, indo além dos dados diretos que seus sentidos lhe fornecem, atinge o restante dos homens. É assim que podemos entender o discurso do cego, pois somos capazes de compreender a metáfora que seu discurso de origem tátil pode nos oferecer. Se, como dissemos, o cego é apenas uma imagem amplificada das diferenças que separam cada um dos homens e os tornam seres singulares, percebendo um mundo que lhe é próprio e privado, a possibilidade da comunicação entre ele só pode ser vislumbrada quando se postula esse uso metafórico do discurso. Desse ponto de vista, ter *bom senso* é ser capaz de ir além do que nossos sentidos nos dão imediatamente e ascender a uma dimensão comum que nos retira da mera particularidade que nos tornaria *idiotas* ou seres ensimesmados. Como o bom ator que, segundo o *Paradoxo sobre o comediante*, tem de ser *frio* e afastar-se de suas próprias paixões e sentimento para ser capaz

de representar os mais diversos tipos e personagens, o homem aqui precisaria ir além de si mesmo ou daquilo que os seus sentidos lhe daria originalmente para poder entrar em contato com os demais e tornar-se sociável. “Quantos gorjeios (*ramage*) diversos, quantos gritos dissonantes na mesma floresta que se chama sociedade!”, diz-nos a *Satyre première* (Diderot 1984, p. 584).² E, no entanto, é dessas diferenças ou do desenvolvimento que delas se faz com bom senso que a sociabilidade e a ideia de uma comunidade se apresentam. Embora esse âmbito universal e comum tenha de ser pensado como sendo ideal, metafórico ou imaginário, é a partir dele ou nele que podemos vislumbrar a possibilidade de uma interlocução, de uma correspondência ou diálogo. O final da *Carta*, no próprio modo como relativiza as opiniões por ela mesma apresentada, parece-nos significativo a esse respeito: “nós não sabemos portanto quase nada; entretanto, quantos escritos cujos autores pretenderam saber algo! Não chego a adivinhar por que o mundo não se enfastia de ler e de nada aprender, a menos que seja pela mesma razão pela qual há duas horas tenho a honra de vos entreter, sem me enfastiar e sem nada vos dizer.” (Diderot 1979, p. 29)

O que diz essa *Carta*? O que quer ela comunicar? Talvez nada ou quase nada, como não deixa de afirmar Diderot na última linha desse texto. E é justamente aí, na possibilidade de nada dizer, de saber que ainda é preciso dizer quando nada se diz, de poder soar tão estranha a nós quanto nossos discursos podem parecer estranhos a um cego ou a um surdo, que a *Carta* nos chama a atenção para aquilo que talvez seja um de seus conteúdos mais latentes e, ao mesmo tempo, o mais manifesto em sua forma de exposição: o fato de ser uma *lettre* e que, como tal, é ela mesma a prova de que a interlocução humana será correspondida quando feita com *bom senso*.

Referências bibliográficas

- ALEMBERT, J. “Aveugle”. In: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: 1751.
- BELAVAL, Y. “Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient”. In: *Études sur Diderot*. Paris: PUF, 2003.
- DIDEROT, D. *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*. Tradução de J. Guinsburg. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*. Edição de André Billy. Paris: Gallimard, 1951.

2 Ver o comentário de Jean Starobinski a respeito dessa frase (Starobinski 2012).

_____. *Addition à la Lettre precedente (addition à la Lettre sur les aveugles)*. Paris: Gallimard, 1951.

_____. “Satyre première sur les caractères et les mots de caractère, de profession, etc”. In: *Diderot – oeuvres*. Tomo II. Paris: Robert Laffont, 1994.

_____. “Belo”. Tradução de Maria das Graças de Souza. In: DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Org. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução, apresentação e notas de L. F. Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRANKLIN DE MATOS, L. F. “As vinte bocas da sensação”. In: *O filósofo e o comediante*. São Paulo/ Belo Horizonte: Humanitas/Editora da UFMG, 2001.

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



Retrato de Sade aos 20 anos, por Charles Amédée Philippe van Loo [1760].

Sade ou a institucionalização do desvio¹

Bertrand Binoche

Paris 1/Panthéon-Sorbonne

1. Valorizar o desvio

Em um livro de conteúdo tão flamejante quanto seu título (*Soudain un bloc d'abisme, Sade*), Annie Le Brun (1993, p. 51 *sq.*) sublinhou a importância do conceito de “desvio” no vocabulário de Sade, que fala também em “fantasia”, “gosto singular” e “bizarrice”. Se voltarmos ao conceito de desvio, poderemos enunciar liminarmente a tese seguinte. Tudo considerado, recomenda o bom senso que a obra inteira de Sade se apresenta como um projeto que tem por objetivo valorizar metodicamente o desvio. E “metodicamente” significa aqui: do triplo ponto de vista da lei, da instituição, e do desejo.

1.1. Do ponto de vista da lei

Trata-se, antes de mais nada, de sustentar que o desvio é da organização individual: como Sade não se cansa de escrever, “tudo é questão de gosto, e de organização” (OC, IV, p. 190, nota). Levando-se em consideração a proposição em toda sua amplitude, e para além do que teria, sem dúvida, concedido a vulgata materialista de então, isso significa não apenas que o desvio é desvio da natureza ela mesma, mas que a “natureza ela mesma” deve ser concebida como uma imensa e irreduzível desordem, isto é, como uma soma indefinida de desvios. É o bom Zamé em pessoa que declara:

1 Conferência pronunciada a convite de Frédéric Charbonneau da universidade McGill (Cadeira de pesquisa William Dawson em literatura do século XVIII). A ideia de sua publicação se deve à Josiane Boulad-Ayoub. Meus sinceros agradecimentos a ambos. [Texto originalmente publicado em francês, em formato de livro: *Sade ou l'institutionnalisation de l'écart*. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2007, 41 p.] Tradução de Danilo Bilate (UFRRJ).

Essas artes que apreciáis, que procuráis, que honrais, essas artes são verdadeiramente sublimes apenas quando imitam melhor as desordens da natureza que vossos absurdos cativam. Deixai-a, pois, aos seus caprichos, e não imaginai aprisioná-la com vossas leis vãs; ela as transporá sempre que as vossas o exijam, e vos tornareis, como tudo o que vos cerca, o vil joguete de vossos sábios desvios (OC, IV, p. 326).

É claro, se não há nada além de desvios, vê-se mal como eles podem ser designados como tais. É que, para dizer a verdade, são desvios apenas do ponto de vista das leis humanas, cuja incongruência aparece *ipso facto* ao mesmo tempo em que a origem se torna enigmática. Do ponto de vista da natureza, só há duas alternativas. Inverte-se a acusação, e faz-se do desvio a verdadeira lei, o universal recoberto pelo artifício castrador do direito civil. Assim, a respeito da sodomia: “não há uma só região da Terra onde esse pretense crime de sodomia não tenha tido templos e sectários” (OC, III, p. 460); e, mais radicalmente, a respeito da antropofagia: “O que há de certo é que esse costume era generalizado em nosso planeta, e é tão antigo quanto o mundo” (OC, IV, p. 199). Nessa perspectiva, o sadismo se apresenta como uma contra-apologia, e valorizar o desvio significa legitimá-lo. Mas podemos ainda nos ater, ou ao menos tentar nos ater, à letra de uma natureza que não se cansa de multiplicar violentamente as fantasias, e cuja energia inesgotável consiste em singularizar os desejos *ad infinitum* sem jamais dar lugar a uma universalidade. Nessa perspectiva, não há mais uma norma natural disponível para justificar o que quer que seja, e valorizar o desvio significa colocar em evidência a potência ilimitada de composição e decomposição que define a natureza. Se o criminoso pode e deve se mostrar sem escrúpulos, não é porque ele respeita a verdadeira lei da natureza, mas porque compreendeu que a natureza não se traveste com nenhuma lei: “A apologia do crime é, pois, o contrário de sua justificação, na medida em que recusa, por princípio, todas as tentativas de justificação” (Macherey 1990, p. 136). Em resumo, a natureza refaz o desvio como norma, e desfaz assim toda norma. Àquele que vê nisso uma inconsistência fatal, é preciso responder que dá testemunho de uma retórica que utiliza, deliberadamente, todos os meios ao seu alcance, e pode tanto se engajar no terreno do adversário — o da legitimação — como se aventurar até onde nenhuma norma está disponível para autorizar o que, para se realizar, não tem necessidade de sê-lo, e talvez irá se realizar ainda melhor, na medida em que pode, doravante, fazer economia de tais preocupações e ir, por assim dizer, diretamente ao ponto.

1.2. Do ponto de vista da instituição

As coisas se apresentam aqui em outros termos: dizem respeito ao empiricamente

possível. O infame Sarmiento tem razão em opor o mestre ao moralista: “Você me erige em moralista, quando sou apenas um instrutor” (OC, IV, p. 203). O instrutor é a um só tempo educador, e aquele que, como o legislador de Rousseau, “ousa dispor-se a instruir um povo” (Rousseau 1964, p. 381). Opõe-se, pois, ao moralista, como supervisor, isto é, como quem tem relação com instituições e não com normas, em suma, como quem policia. E opõe-se ao moralista, uma segunda vez, como instrutor *imoral*, e é imoral² na medida em que visa, como educador e como legislador, a corrupção. O melhor exemplo é seguramente Dolmancé, que, ao mesmo tempo, inicia Eugénie às delícias da corrupção e introduz na alcova um folheto, afirmando que essa mesma corrupção é o móbil da nova república. Sob este último aspecto, o problema aparece, pois, como o da viabilidade política do desvio.

1.3. Do ponto de vista do desejo, enfim

Valorizar o desvio significa então explicitamente torná-lo desejável. Sublinhou-se essa dimensão performativa do texto sadiano, cuja introdução aos *120 dias de Sodoma* não faz mistério: “Sem dúvida, muitos dos desvios que vereis pintados vos desagradarão, mas haverá também os que vos excitarão, a ponto de vos custarem porra; e não precisamos mais do que isso” (OC, XII, p. 61).

Salientou-se também como as leitoras do mesmo romance colocavam isso *en abyme* (Macherey 1990, p. 146). Mas o contrassenso aqui consistiria em crer que se trata apenas de apresentar todos os desvios possíveis (o que já não seria pouca coisa!), dos quais alguns pareceriam desejáveis a uns e outros a outros. Pois Sade tem mais ambição: valorizar libidinalmente o desvio significa tornar desejável ao leitor o que, em um primeiro momento, o repugna. Com efeito, é antropológicamente comprovado que “as repugnâncias são apenas fraquezas, [...] pequenas doenças de organização”; e resulta daí que “não há espécie de gosto que não possa vir a nós pelo hábito” (OC, IV, pp. 197-198). Nesse sentido, ler Sade é ter o hábito e, pois, o gosto, de todas as formas de requintes, o que só é possível pela repetição, da qual o autor se ocupa com uma encarnação bem notável.

A esse respeito, não há muita coisa de interessante a dizer: cada leitor, lendo Sade, experimenta o limite, estritamente idiossincrático, onde o desejável é diferenciado, para si, do repugnante. Deixemos, pois, de falar sobre isso, ou mesmo de fazê-lo.

1.4. E, novamente, do ponto de vista da instituição

Retornemos agora, para formulá-lo um pouco mais claramente, ao segundo aspecto de nosso problema. É ao reino aterrorizante de Butua que Sainville exclama

2 Lembremos que *A filosofia na alcova* tem como subtítulo “ou, os preceptores imorais”.

com uma lucidez que, por uma vez, não cega a virtude: “[...] a que ponto de corrupção deve ter chegado um povo para instituir assim como costume o vício mais horroroso, o mais destruidor de humanidade, o mais escandaloso, o mais contrário às leis da natureza?” (OC, IV, p. 225). Vê-se muito bem aqui o que move a moral: não é tanto a prática do vício quanto a sua instituição — *id est* sua prática ordinária, seu estatuto costumeiro sem o qual ele seria apenas precisamente um desvio, a exceção tranquilizadora que confirma a regra. Em contrapartida, ao permanecer sobre esse único texto, ver-se-á mal porque Sade nos joga hoje ainda no embaraço: com efeito, esse vício aterrorizante que os “negros” de Butua integraram a seus costumes é apenas a pederastia em favor da qual Sade nunca, aliás, deixou de reclamar a tolerância; e o homem contemporâneo teria facilidade para ver em Sainville o homem de preconceitos e em Sarmiento o verdadeiro filósofo das Luzes que nós não saberíamos hoje contradizer. Por conseguinte, é necessário pontuar: trata-se bem, em Butua como alhures, de instituir como costume *todos* os desvios: “todas as desordens são aí comuns, e todas são impunes” (OC, IV, p. 219) — inclusive, é claro, o assassinato.

A questão pode então ser enunciada: como Sade pôde conceber uma comunidade cujo laço fosse de ordem criminal? E, para bem refletir a respeito, essa questão pode se desdobrar assim: em primeiro lugar, quais operadores pôde ele colocar em marcha, que lhe permitiram redefinir o laço social³ como criminal, isto é, declarar viável politicamente uma sociedade onde todos os crimes se acham comuns e impunes? Em segundo lugar, qual estatuto especulativo assinala ele no discurso pelo qual ele procede a uma tal redefinição — trata-se de uma filosofia política, de uma utopia, de uma simples ficção romanesca ou de outra coisa ainda?

2. A redefinição criminal do laço social

2.1. A sociedade criminal no sentido amplo

Dado que Sade concebe o desvio como relativo à organização, não surpreende que ele argumente, sem cessar, a favor de sua singularidade, contra a universalidade abstrata da lei. É Dolmancé que exclama: “[...] as leis não são feitas para o particular, mas para o geral, o que as coloca em perpétua contradição com o interesse pessoal, pois o interesse pessoal está sempre em contradição com o interesse geral” (OC, III, p. 470). A antinomia, longe de ser original, é tão velha quanto o projeto

3 Esse sintagma não é anacrônico: Rousseau o utiliza, por exemplo, no *Contrato social* (livro II, capítulo I; 1964, p. 368), mas conferindo-lhe o mesmo sentido que ao “laço civil” (ver, por exemplo, a carta a Usteri de 18 de julho de 1763: “privai-o de todas as paixões humanas, o laço civil perde, num instante, todo seu motor”).

de uma arte política. Com efeito, na *Política* que Platão declarava: “[...] jamais uma lei será capaz de abarcar com exatidão o que, para todos a cada vez, é o melhor e o mais justo, nem de prescrever a todos o que vale mais. Entre os homens, com efeito, como entre as ações, há dessemelhanças [...]” (Platão 1950, 294 a-b).

Naturalmente, Dolmancé não visa o enunciado de tal arte, que se resignaria a empregar a lei por imperfeição. Ao contrário, ele busca preservar o espaço requerido pelo desvio, qual seja, a alcova apolítica, onde a lei não tem valor absoluto. Além disso, é aqui que se torna possível a oposição radical que Sade opera entre o assassinato legal e o assassinato libertino: se o primeiro é sempre violentamente condenado⁴, é porque não é o mesmo matar em nome da lei e matar para satisfazer as exigências de sua organização. E é esse antagonismo de princípio que permite a Bataille, em 1947, apresentar *La philosophie dans le boudoir* como “a condenação profunda de tudo o que nós vimos ser operado pelos alemães” (Bataille 1976, p. 376).⁵ Ora, qualquer que seja a pertinência dessa leitura, ela pareceu a Bataille decisiva, na medida em que a questão que perpassa sua obra, de uma ponta a outra, é a de saber como separar o sadismo do fascismo⁶ — questão anacrônica, ao mesmo tempo irritante e inevitável, que nós teremos de evocar novamente.

Sigamos com a leitura da defesa de Dolmancé:

Mas as leis, boas para a sociedade, são muito ruins para o indivíduo que a compõe; pois, uma vez que o protegem e preservam-no, o atrapalham, e o aprisionam por três quartos da vida. Por conseguinte, o homem sábio, cheio de desprezo pelas leis, as tolera, como faz com as serpentes e as víboras, pois ainda que o ataquem e o envenenem, podem ser eventualmente úteis à medicina. Mas ele se defenderá das leis, como se defende desses animais, peçonhentos, se colocará ao abrigo delas tornando-se precavido e furtivo, o que não é difícil para a sabedoria e a prudência (OC, III, pp. 470-471).

É manifesto que não se trata de *fazer do crime uma lei*: esta permanece do lado

4 Por exemplo, OC, III, p. 521: “O assassinato deve ser reprimido pelo assassinato? Não, sem dúvida. Não imponhamos jamais ao assassino outra pena além da que ele pode merecer pela vingança dos amigos ou da família de quem ele matou”. Ou IV, p. 311: “Mas, de todas essas leis, a mais assustadora, sem dúvida, é a que condena à morte um homem que apenas cedeu a inspirações mais fortes do que ele”.

5 É certamente tendo em vista discussões como essas que Pierre Klossowski, vinte anos mais tarde, interpretará a repetição libertina como “reiteração apática” (1967, pp. 37-42).

6 É o que se depreende da leitura da insubstituível biografia de Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris, Gallimard: 1992.

do interesse geral, aquele do lado do interesse particular, e são, definitivamente, irreconciliáveis. Não se trata, por conseguinte, de institucionalizar o crime e uma sociedade criminal em sentido amplo, mas de pensar uma sociedade com duas faces: de um lado, a legalidade e o bem comum; de outro, os desvios infinitos da organização que se dissimulam à revelia dos primeiros, no espaço privado da alcova. Em tal sociedade, o crime é aparentemente comum e impune, mas é também clandestino, e não se trata aqui de Butua.

A sociedade criminal em sentido amplo não tem, pois, nada de uma utopia, ela é antes uma desmistificação: aparece como a verdade da sociedade do antigo regime. Esta se acha então estruturada pela clivagem sistemática da ordem aparente que, como bem o diz Dolmancé, abriga a desordem, ou uma outra ordem, do vício. É por isso que o libertino é tão frequentemente um *Janus bifrons*, um poderoso respeitado, mas pouquíssimo respeitável. É o caso, por exemplo, de Madame de Saint-Ange, que nada tem de angelical: “Há doze anos que sou casada; foderam-me, talvez, mais de dez mil indivíduos, se não foram doze mil, [...] mas sou tida como sábia, nos círculos que frequento” (OC, III, p. 412). É o caso, também, de Dolmancé:

Permita-me oferecer-me um exemplo, Madame: não há no mundo, seguramente, nenhum ser mais corrompido que eu. Mas meus contemporâneos se enganam a respeito: perguntai a eles o que pensam de mim, e todos dirão que sou honesto, quando não há sequer um crime com o qual eu não tenha me deliciado (OC, III, p. 462).

Também os *120 dias* têm como tristes heróis quatro eminentes representantes da finança, da magistratura, da força militar e da igreja. Quanto aos *Infortunes de la vertu* e aos *Prosperités du vice*, fazem se suceder em um carrossel infatigável os reis e as rainhas, os bispos (e mesmo o Papa) e os banqueiros, os grandes e os magistrados que, todos eles, fazem uso de seus consideráveis privilégios na penumbra dos subterrâneos e das alcovas. O mundo social se desvela assim, como sempre, um duplo, isto é, redobrado por um mundo interdito que se dissimula no profano, um pouco como a *Recherche* de Proust é a descoberta gradual do inverso perturbador do desejo, cada personagem participando de uma outra ordem que apenas um olhar atento e bem acostumado pode discernir para além das maneiras escrupulosamente observadas pelo ritmo quotidiano das rivalidades e das deferências. O sadismo de Proust vai bem além de Charlus e de Jupien.

Nessa perspectiva, o espaço do vício *não é* o espaço político, e os *Amigos do crime* dão a essa distinção um artigo, o 43º, de sua muito ativa Sociedade:

É absolutamente proibido imiscuir-se nos assuntos do governo. Todo discurso político fica expressamente proibido. A sociedade respeita o governo sob o qual ela vive; e, se ela se põe acima das leis, é porque consta de seus princípios que o homem não tem o poder de fazer leis que violem e contrariem as leis da natureza (OC, VIII, p. 408).

Pode-se ver um novo *mise en abyme* na discrição súbita com a qual, subtraindo-se aos olhares de aprovação de seus cúmplices, os libertinos de Sade cometerão, periodicamente, algumas de suas infâmias, nas trevas de gabinetes nos quais o leitor não entra.⁷ Nesse mundo não há justaposição da alcova e do trono: *é porque* se ocupa o trono que se frequenta a alcova. Os poderosos abusam de seu poder para assim abusar de suas vítimas, e é nisso que a sociedade criminal no sentido amplo pode ser chamada de essencialmente corrompida. Mas, se o crime joga com as instituições para se satisfazer, ele não é instituído como tal, e as instituições não são, em si mesmas, criminosas.

2.2. A sociedade criminal em sentido estrito

Se se entende frequentemente como o indivíduo vale contra a lei, esquece-se, com igual frequência, por uma estranha inversão, que a massa pode muito bem valer contra o indivíduo: é que, se é preciso resguardar o libertino contra a lei, é preciso também autorizar a lei do libertino contra suas vítimas. Assim, a propósito da calúnia, dir-se-á o seguinte: “O legislador, cujas ideias tem de ser grandes, a exemplo da obra a que ele se dedica, não deve nunca estudar o efeito do delito que apenas toca individualmente; é seu efeito em massa que ele deve examinar [...]” (OC, III, p. 495). Do mesmo modo, um pouco mais à frente, quando se trata do assassinato:

Enfim, é o assassinato um crime contra a sociedade? Seria razoável imaginar que o seja? Ah! O que importa a essa numerosa sociedade, se ela tem um membro a mais ou a menos? Suas leis, seus hábitos, seus costumes seriam por isso corrompidos? Alguma vez a morte de um indivíduo influenciou a massa geral? (OC, III, p. 517).

Se levarmos o argumento até o final, diremos que a espécie inteira pode desaparecer sem que a natureza se altere: “[...] o estúpido orgulho do homem,

7 Por exemplo, OC, III, p. 532: “Madame de Saint-Ange. — Não podeis fazer com ele, aqui mesmo, tudo o que vos agrada? Dolmancé, *baixo e misteriosamente* — Não; tratam-se de coisas que querem cortinas”.

que crê que tudo é feito para ele, ficaria bem surpreso, após a destruição total da espécie humana, ao ver que nada varia na natureza, e que o curso dos astros não é sequer retardado” (*Ibid.*). É outra revolução copernicana, não como a que faz gravitar o conhecimento em torno do sujeito transcendental, mas, materialista, que priva o sujeito humano, totalmente submetido, de toda eminência, apagando-o em uma indiferença cosmológica irrestrita. Convenhamos, essa revolução é bem mais nociva ao narcisismo que a de Kant! Mas vê-se sobretudo que é apenas por paralogismo que pôde-se falar em “inversão”: o indivíduo que se valoriza contra a universalidade abstrata da lei é a individualidade do temperamento; em contrapartida, o indivíduo contra o qual valoriza-se a massa é a unidade perfeitamente permutável das vítimas. E esse novo antagonismo é decisivo, pois, ao adotar tal postura, o libertino não se define mais contra a lei dos homens, *ele torna-se ele mesmo o legislador*, cuja tarefa é instituir um povo libertino, *id est* uma sociedade onde o crime não opere mais à sombra de uma lei que o proíbe, mas em nome da lei que o prescreve.

E é também nesse ponto que se se depara com a dificuldade: como é possível ao menos conceber uma sociedade dessa natureza? Não é pura e simplesmente uma contradição em termos? O próprio Bataille se esforça, em vão, para distinguir entre pena de morte e assassinato libertino, e cai em dificuldade no limite que o obriga a diferenciar o pensável do desejável:

Parece-me totalmente impossível haver uma sociedade que admita em seu seio uma multidão de Sades igualmente livres. [...] Parece-me difícil que algo assim possa existir. Em todo caso, nada farei para impedir que isso aconteça, e considero uma falta contra a moral mais profunda que se faça o que quer que seja para impedir que algo assim aconteça (Bataille 1976, p. 377).

O que parece, aos olhos de Bataille, um tipo inexecutável, é, contudo, precisamente o que Sade se esforça para pensar. O problema é que tal esforço exige a neutralização de todo princípio elementar de sociabilidade, isto é, de toda regra mínima de reciprocidade, junto à qual nenhuma coabitação humana seria concebível. Não é insensato pensar que esse princípio, por hipótese incontornável, foi concebido em nossa cultura sob três grandes formas sucessivas. Em sua formulação mais antiga, reza ele que mesmo os bandidos devem, entre si, respeitar leis:

A tal ponto [os bandidos] se alimentam de seus malfeitos e crimes, que não poderiam viver sem um quinhão de justiça; pois, se um deles rouba ou subtrai o que quer que seja a um de seus companheiros, perde, ime-

diatamente, o lugar entre eles; o próprio chefe dos piratas, quando não compartilha de maneira equitativa o que foi roubado, corre o risco de ser morto ou deserdado por seus associados; e mais, diz-se que existem entre os ladrões leis que eles obedecem e respeitam [...] (Cícero 1962, II, 40, p. 566).

Voltaire, aliás, não afirma outra coisa, quando concorda com Pascal que, com efeito, “nenhuma sociedade de homens pode subsistir um único dia sem regras” (Voltaire 1961, xxv, 51, p. 131). Sob sua forma evangélica, a injunção fundamental torna-se a seguinte: “Tudo o que queiras que os homens lhe façam, faça também você mesmo a eles”.⁸ A tradição fez disso a máxima *Quod tibi feri non vis, alteri non feceris*. Será recusada por Rousseau ao homem selvagem, por ser excessivamente sofisticada (Rousseau 1964, p. 156).⁹ E será rejeitada por Kant trinta anos mais tarde, por não ser suficientemente extensa. Em sua forma revolucionária, é o artigo 4 da *Declaração* de 1789:

A liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique outrem. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem limites além daqueles que garantem aos outros membros da sociedade o proveito desses mesmos direitos: esses limites só podem ser determinados pela lei.¹⁰

Trocando em miúdos: a liberdade de cada um termina onde começa a do outro. Mas, sob qualquer forma que seja, o libertino só poderá tornar-se efetivamente legislador se puder impedir esses enunciados de produzir seu efeito habitual, isto é, se conseguir estabelecer a possibilidade de comunidades que os desprezam, seja recusando-os, seja transpondo-os.¹¹

Não há para isso solução unívoca, mas vários esquemas colocados em prática concomitantemente.

O primeiro é a negação despótica. É ela que Sade emprega de modo explícito a partir de 1785. Ainda em 1782, no *Diálogo entre um padre e um moribundo*, permanece a dissociação holbachiana entre moral e religião¹², privando-se esta última de toda autoridade sobre a máxima evangélica: é “a razão totalmente sozinha” que

8 Mateus, VII, 12 (e Lucas, VI, 31).

9 No *Discours sur l'origine de l'inegalité*, parte 1, Rousseau a substitui pela máxima: “Faça teu bem com o menor mal possível a outrem”.

10 O artigo 6 da Declaração de 93 citará expressamente a máxima “Não faça com outrem...”.

11 Jean Deprun é, pelo que sabemos, o único a ter designado claramente esse problema, em um breve artigo, mais rico que muitos volumes: ver 1995, pp. 307-311.

12 Ver, por exemplo, d’Holbach, *Le bon sens*, capítulo 193: “Não é verdade que o ateísmo rompe todos os laços da sociedade” (1971, p. 217).

nos adverte “que prejudicar nossos semelhantes jamais poderia nos tornar felizes” (OC, XIV, p. 64).¹³ Três anos mais tarde, nos *120 Dias*, ao contrário, a rejeição da religião acarretará a da máxima em questão:

Os conquistadores, os heróis, os tiranos, acaso eles se impõem a si mesmos essa lei absurda, de não ousar fazer aos outros o que não queremos que nos seja feito? [...] Céus! Sedenta de assassinatos e crimes, a natureza incute sua lei para inspirar os homens a cometê-los; e a única lei que ela imprime a fundo em nossos corações é a de nos satisfazermos a nós mesmos passando por cima de quem quer que seja (OC, XIII, p. 314).

Desde então, Sade não deixará de reiterar a recusa dessa máxima.¹⁴ A solução do problema é tão simples quanto brutal: a máxima é falsa, mais exatamente, contranatural. Mas, nesse caso, como explicar que ela seja tão comumente aceita, a não ser argumentando que, tal como o contrato social de Cálicles, ela foi a invenção dos fracos para subjugar os fortes? “Você nos fala de uma voz quimérica, que nos diz para não fazer aos outros o que nós não queremos que nos seja feito; mas esse absurdo conselho nunca foi dado pela natureza, apenas por homens, e por homens fracos” (OC, III, p. 436). Do contrato social pode-se dizer o mesmo, voltando-se contra seus defensores o ardil a que eles recorrem:

O pacto feito pelo mais fraco na origem das sociedades, essa convenção pela qual, assustado com o poder do mais forte, ele consente em se unir a outros e renunciar a uma parcela de sua liberdade, para assim gozar em paz a de outro, foi antes a total supressão das duas porções de sua liberdade do que a conservação de uma delas, ou, melhor dizendo, foi uma armadilha, pela qual o mais forte teve a arte, ao ceder-lhe, de enganar o mais fraco (OC, IV, p. 312).¹⁵

13 O autor do opúsculo *Français, encore un effort...* preconizará “substituir as idiotices divinas [...] por excelentes princípios sociais” e, de início, afirma que a “felicidade consiste em tornar os outros tão afortunados quanto nós mesmos desejamos sê-lo” (OC, III, p. 486). Mas o contexto dará outra ressonância a essa tese, como logo veremos.

14 Ver, por exemplo, OC, VIII, p. 305: “[...] todos os homens tendem ao despotismo; é o primeiro desejo que nos inspira a natureza, bem diferente dessa lei ridícula que damos a ela, cujo espírito consiste em não fazer aos outros o que não gostaríamos que nos fosse feito...”. O imperativo é simples constatação em IV, p. 315: “[...] não há um único dia, sobre a superfície da Terra, em que um ser injusto não faça a seu semelhante o que seria bem desagradável para si mesmo”.

15 Pensa-se então antes no “contrato dos bobos” do segundo *Discours* de Rousseau.

Mas essa declaração, a bem dizer, permanece episódica. Mais frequentemente, Sade opõe ao contrato, como à máxima evangélica, um estado de natureza mais do que hobbesiano, um estado onde não apenas a força irresistível faz o direito, mas onde o princípio neotestamentário não vale a título de lei natural (Hobbes 1994, I, 13-14, 17, p. 81; e 17, 9, p. 96). Em suma, ele opõe categoricamente, ao contrato, a feliz ausência de contrato: “À boa hora, o mais forte apenas terá razão. Pois bem, eis o estado primitivo de guerra e destruição perpétuas, para o qual a mão [da natureza] nos criou, e no qual unicamente é vantajoso que nos encontremos” (OC, III, p. 437).¹⁶ É o que Sade chama de “isolismo” (OC, IV, p. 215), ou também de “incivilização” (OC, III, p. 438; IV, p. 233; VIII, p. 173): a idade de ouro é o estado de guerra! Diante disso, não admira que ele defenda a ausência dos grandes tabus civilizatórios: o pudor, é claro¹⁷, mas também a inumação dos mortos¹⁸ — sem falar da religião. Desse ponto de vista, cada um tenta fazer a outrem o que ele não gostaria que lhe fosse feito, ao menos na medida em que pode esperar por êxito nessa empreitada.

A outra manobra consiste em recorrer a um contrato restrito: então, são os mestres que chegam a um acordo entre si, e impõem suas leis. O princípio de reciprocidade ganha validade *ad hoc*: “Os lobos nunca se comem uns aos outros” (OC, III, p. 428), declara Dolmancé. É esse tipo de pacto que se encontra nos *120 Dias*, onde os quatro mestres do terrível jogo elaboram cuidadosamente as regras, juram que jamais irão se desviar delas, e as promulgam solenemente para suas vítimas (OC, XIII, p. 49; 71). Talvez seja preciso buscar pelo modelo dessa situação nas histórias feudais que, à maneira de Boulainvilliers, mostram acordos como esse entre os conquistadores germânicos, na origem da história da França. Com efeito, Butua é explicitamente referida ao feudalismo (OC, IV, p. 219 e p. 222), e é Verneuil que afirma que, sob o regime feudal, “a França chegou ao grau último de sua grandeza e prosperidade” (OC, VII, p. 213). À ilha utópica de Zamé convém opor então o castelo de Silling, e os *120 Dias* são o romance despótico-feudal por excelência. O hipotético contrato igualitário do jusnaturalismo é substituído assim pelo contrato hipotético despótico dos senhores, pela força.

Todavia, as histórias de Justine e Juliette, ou antes essa única história, onde uma delas só encontra prazer, e a outra, suplícios, sugere uma solução diferente para o problema da quadratura do círculo político: em vez de negar (ou restringir)

16 Ver também p. 466 e IV, p. 206: “[...] é por todo lugar a razão do mais forte; você conhece alguma mais eloquente?”.

17 Eugénie deve aprender a dele se desfazer: OC, III, pp. 450-451.

18 Assim em Butua: OC, IV, p. 236.

a exigência de reversibilidade mínima inerente a toda comunidade, é possível, ao contrário, fazê-la jogar em favor do mais criminoso dos libertinos. É o esquema da *transmutação dos afetos*.

Ocorre a Maurice Blanchot propor uma formulação surpreendente a respeito:

Para Sade, o homem soberano permanece incólume ao mal, ninguém pode atingi-lo; ele é o homem de todas as paixões, e suas paixões se realizam em tudo [...] O homem do egoísmo integral é aquele que sabe transformar todos os desgostos em gostos, todas as repugnâncias em atrativos (Blanchot 1963, p. 28).

Nessa nova perspectiva, a regra de ouro é respeitada para além de toda expectativa. Ela não significa mais: “nós nos engajamos a não fazer com que os outros sofram o que nós não gostaríamos que nos fosse infligido”, mas “nos engajamos a sofrer absolutamente tudo o que nós infligimos a outrem, pois ninguém pode nos infligir nada que não seja, para nós, um prazer”. A expressão mais elementar desse esquema é, bem entendido, a permutação erótica das posturas, e é deliberadamente que Dolmancé reivindica, nesse sentido, a lei natural, isto é, a máxima evangélica: “eu peço apenas uma graça a Eugénie, a de achar bom que eu a fustigue tão fortemente quanto desejo eu mesmo ser fustigado; reencontro assim a lei da natureza [...]” (OC, III, p. 463).¹⁹ Na medida em que, à força de uma ascese realmente perversa, o libertino pode se içar a esse ponto de retorno metódico dos afetos, ele se torna propriamente *invulnerável*, e Curval o diz sem equívoco: “Tudo o que afetava desagradavelmente se transforma em prazer, ao deparar com uma alma de disposição diferente” (OC, XIII, p. 280).

É inútil insistir sobre como Sade projeta aqui o inferno de suas próprias “privações”, inferno que testemunha o fato de que, tudo somado, não é tão difícil punir o libertino, na impossibilidade de convertê-lo. O importante é, antes de tudo, que os lobos possam muito bem se devorar entre si, na mais plena comunidade libertina e, é claro, é isso que conduz Sade a dar à personagem de Amélie uma função paradigmática:

Meu marido me ama demais para me satisfazer; desde a idade de quinze anos, minha cabeça só foi incendiada com a ideia de perecer vítima de paixões cruéis da libertinagem. Eu não quero morrer amanhã, sem dúvida, minha extravagância não chega a tanto; eu só quero morrer

¹⁹ Um pouco mais à frente, p. 472: “[...] agora, vítima por um momento, meu belo anjo, e, logo depois, algoz”.

dessa maneira. Tornar-me a ocasião de um crime, expirando, é uma ideia que me faz girar a cabeça. Se jurares que ireis me satisfazer, juro que amanhã deixo Estocolmo ao seu lado... (OC, IX, p. 276).

E, contudo, Annie Le Brun não está de todo equivocada ao sublinhar o caráter mais excepcional do que exemplar da bela sueca (Le Brun 1993, p. 153), que, de resto, é pouco dizer, terá menos prazer do que ela gozava com os suplícios que lhe reservará a grande Caterine! Borchamps comenta cnicamente: “O que ela me tinha dito sobre a maneira pela qual ela gostaria de terminar seus dias era, para dizê-lo corretamente, apenas uma delicadeza sutil; faltava que ela desejasse essa maneira de terminar seus dias” (OC, IX, p. 279). Amélie não estava, pois, à altura de suas pretensões. Desenha aqui um terceiro esquema, em virtude do qual o libertino não é mais nem o sujeito preparado para o melhor ou o pior em uma relação despótica, nem o asceta paradoxal suscetível de inverter as emoções negativas, mas o discípulo do preceptor imoral, engajado em um processo indefinido de emancipação. Trata-se então de se libertar dos preconceitos — e sobretudo de se libertar *cada vez mais*; trata-se de conduzir a exigência das Luzes para além de si mesmas. Revela-se então a homologia profunda da *Filosofia da alcova*, onde o que se exige de Eugénie como também dos cidadãos é sempre que “façam um esforço” para não parar antes do tempo — mas toda interrupção é sempre precipitada.

Essa injunção pode conduzir a reciclar positivamente a regra de ouro, e então é preciso ir mais longe, para estabelecer uma reciprocidade ainda vacilante. Eis Sade defendendo a autonomia das mulheres de modo completamente diferente de Condorcet. Para este, elas têm os mesmos direitos que os homens, o que inclui o direito de adquirir as luzes para exercer seus direitos (Condorcet 1994, p. 100); mas, de todos esses direitos, o que é preciso, para Sade, exercer prioritariamente é, evidentemente, o direito à depravação. Totalmente livres “dos falsos preconceitos do pudor”, elas devem subscrever o seguinte contrato: “Sob a cláusula especial de se entregar igualmente a todos os que as desejem, é preciso que tenham a liberdade de gozar, igualmente, de todos os que elas creiam serem dignos de satisfazê-las” (OC, III, pp. 504-505).

A mesma injunção à abundância leva, contudo, necessariamente além, e desfaz toda comunidade, na medida em que faz da vida humana uma competição incessante, da qual os *individuos* participam. É preciso retornar à grande metáfora empregada por Hobbes nos *Elementos da lei*, a essa corrida que não se pode abandonar sem morrer, a mesma que Condorcet se recusava a tomar como

metáfora (Hobbes 1994, I, 9, 21, p. 60).²⁰ Pensar por si mesmo significa correr mais longe que os outros, agir pelo impulso sempre renovado de uma recusa do preconceito que é indissociavelmente a transgressão em ato de toda comunidade, como seria a dos bandidos. Assim Juliette, que nada receia, senão uma imobilidade que assinaria sua condenação à morte, assinou a de todos os seus cúmplices, que num momento ou outro, sentiram-se medo de seus próprios desejos. Fazer a outrem o que não se gostaria que nos fosse feito é então saber se livrar dos acordos escrupulosos que nos impedem de nos tornarmos verdadeiros *individuos*. Sade reencontra, dessa maneira, uma das grandes aporias da época revolucionária: como promover até o fim o dever de aceder à maioria? Ou como não conceder a Burke, cedo ou tarde, a necessidade coletiva do preconceito? Em todo caso, Sade não a concede, e, assim entendida, a sociedade criminal no sentido estrito não é mais uma sociedade propriamente dita, mas a coagulação temporária de trajetórias por definição solitárias.

3. Uma redefinição utópica?

3.1. Qual a questão?

Uma coisa é se perguntar como Sade pôde pôr em acordo o crime e a sociabilidade. Outra coisa é conceber qual estatuto discursivo convém imputar a essa tentativa: fantasmas em uma prisão? Vingança de um embastilhado? Programa político real? Louca aventura literária?

O termo *utopia* retorna frequentemente com os exegetas, saído de epítetos suscetíveis de diferenciar as comunidades sadianas do que se designa assim desde More — por exemplo, e notadamente, “utopia negativa” (Ost 2005, pp. 15, 178, 180-181).²¹ É preciso dizer que ele comporta várias vantagens. Por um lado, demarca bem o caráter fechado e maniacamente ordenado das comunidades sadianas. Por outro lado, subentende desde o início sua impossibilidade empírica: no fundo, sugere-se assim que o libertino em geral²², e Sade em particular, não podem pensar a política; é por isso que eles escrevem ficções, e é também porque o pensador político não é obrigado a tomá-los a sério. Desse ponto de vista, Bataille parece, é claro, muito pueril, na medida em que faz justamente o contrário,

20 Condorcet 1994, p. 103: “A vida humana não é, em absoluto, uma luta onde rivais disputam prêmios; é uma viagem, que irmãos fazem juntos, na qual cada um, empregando suas forças para o bem de todos, é recompensado pelas doçuras de um comprazimento recíproco, pela alegria ligada ao sentimento de ser merecedor de reconhecimento ou estima”.

21 O mérito dessa obra, de resto, não vai além de ser uma compilação dispensável.

22 Marc-André Bernier sublinha de forma bastante justa o impasse político da libertinagem da primeira metade do século XVIII: ver 2001, pp. 233-235.

e retorna sem cansar à questão de saber o que fazer de uma obra que tinha instituído, ao menos ficcionalmente, o imperativo soberano do dispêndio.

Mas é esse ponto de vista, e seu inverso, que nós propomos aqui destacar, não para perguntar: um mundo sadiano é possível?, mas: de qual ponto de vista Sade se empenhou em conceber a política? Ou, caso se queira: não, devemos levar Sade politicamente a sério?, mas: Sade ele mesmo levou a política a sério?

3.2. O liberalismo libertino

Se Sade tem uma obra, é justamente na medida em que ele nunca deixou de interrogar a coexistência da ordem libertina e da ordem civil. É, evidentemente, sua célebre distinção de princípio, formulada em *A filosofia da alcova*: “esperamos que nossos leitores esclarecidos nos entendam e não confundam, em absoluto, o absurdo despotismo político com o luxuriosíssimo despotismo das paixões da libertinagem” (OC, III, p. 529, nota). Mas é preciso, desde já, acrescentar duas coisas:

1) Essa enquete se efetua *do ponto de vista do libertino*; a articulação das duas ordens não é pensada do exterior (e de qual exterior tratar-se-ia então?), nem tampouco é concebida a partir do político (desde então, as coisas estariam regradas, e Sade, louco). A filosofia é filosofia da alcova nos dois sentidos do genitivo: ela esclarece os prazeres dos quais ela procede; mas a política também emana deles, e é exatamente por isso que o famoso opúsculo é lido na dita alcova, antes que na *ágora* para qual estaria, a princípio, destinado. A ordem civil deve ser pensada exclusivamente a partir dos interesses do desejo. Sade, como autor de uma “obra”, não se interessa pela política em si, mas apenas na perspectiva da satisfação, e é nesse sentido que ele é o homem de um *liberalismo libertino* (ou, se se quiser, de um liberalismo *perverso*): o laço social é inteiramente redefinido por referência à satisfação privada.²³ Daí em diante, é a satisfação da depravação e não do proprietário o que lhe proíbe de se interromper, lá onde começa a do outro — ou melhor, a satisfação libertina começa lá onde o outro começa a sofrer.

2) O romance libertino e essa enquete se apresentam como uma *experimentação literária*, que não visa oferecer uma resposta unívoca que prescreveria de uma vez por todas a relação ótima entre as duas ordens. Ela coloca em cena as relações possíveis recorrendo à ficção e aos modos, mais ou menos identificáveis pelas categorias tradicionais da história literária — o drama, o romance gótico, o romance de iniciação... Evidentemente, a “utopia” é apenas uma dessas formas,

23 Podemos nos lembrar aqui do famoso artigo 16 da Declaração de 93 sobre a qual Marx apoiará toda sua demonstração na *Questão judaica*: “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão, *de fruir e dispor, à sua vontade*, de seus frutos, do produto de seu trabalho e de sua indústria” (sou eu, naturalmente, que sublinho).

e Butua figura seu desvio exemplar. Evidentemente, também, *Français, encore une effort...* é o único texto de Sade onde a libertinagem se apresenta como um verdadeiro *programa* político, e seria fácil mostrar que ele se apoia, por um lado, sobre a resposta materialista ao paradoxo de Bayle — sim, uma sociedade de ateus é possível, e mesmo uma república só é possível se ela é atea —, e, por outro lado, sobre a inversão do grande princípio de Montesquieu, segundo o qual a dita república teria por princípio a virtude — bem ao contrário, é a corrupção que se acha imperativamente requisitada: “Agora, eu pergunto como chegaremos a demonstrar que num Estado *imoral* pelas suas obrigações é essencial que os indivíduos sejam *morais*” (OC, III, p. 498).

Na medida em que se queira compreender o que Sade diz da política, não se concluirá, portanto: “a libertinagem não é uma política”, ou: “ela não é institucionalizável”, o que seria, aliás, de muito pouco interesse. Perguntar-se-á, ao contrário: “o que as instituições em geral se tornam, e as instituições políticas em particular, do ponto de vista daquele que tem uma ereção, e escreve *para ter* uma ereção?”

Referências bibliográficas

- BATAILLE, G. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1976, tomo VII.
- BERNIER, M.-A. *Libertinage et figures du savoir*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2001.
- BLANCHOT, M. *Lautréamont et Sade*. Paris: Minuit, 1963.
- CICERO. *Des devoirs*. Trad. Bréhier/Schuhl. In: *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.
- CONDORCET, Mi^s. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1994.
- DEPRUN, J. “Sade devant la règle d'or”. In: *La quête du bonheur. Mélanges offerts à C. Rosso*. Genève: Droz, 1995.
- D'HOLBACH, B^{on}. *Le bon sens*. Paris: Éditions Rationalistes, 1971.
- HOBBS, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Oxford: University Press, 1994.
- KLOSSOWSKI, P. *Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scélérat*. Paris: Seuil, 1967.
- LE BRUN, A. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard, 1993.
- MACHEREY, P. *A quoi pense la littérature?* Paris: PUF, 1990.
- OST, F. *Sade et la loi*. Paris: Odile Jacob, 2005.
- PLATÃO. *Politique*. Trad. Robin. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1950, tomo II.

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964, tomo III.

SADE, Mi^s. *Œuvres complètes*. Paris: Cercle du livre précieux, 1966-1967, 16 tomos em 8 volumes.

SURYA, M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1992.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961.



Georges Bataille na década de 1940
[autor desconhecido].

Bataille: condição humana e literatura

Bataille: human condition and literature

Rita de Paiva

Universidade Federal de São Paulo

RESUMO

Este artigo procura explorar o modo pelo qual, segundo Georges Bataille, o humano garantiu sua persistência ao submeter-se à tensão entre a transgressão e o interdito e ao esquivar-se da sujeição plena à violência e ao desejo de aniquilamento. Em seguida, visa destacar o modo pelo qual a criação artística e o ato literário constituem atividades que nos possibilitam uma realização oblíqua e indireta deste desejo que subsiste e pulsa intensamente em nós. Sob a perspectiva deste autor, a arte e a literatura vêm ao encontro do nosso mais profundo anseio de felicidade: a superação das identidades fixas, a fusão com o ilimitado.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia, Homem, Literatura, Descontinuidade, Criação.

ABSTRACT

This paper intends to explore the manner in which, according to Georges Bataille, the human beings ensured their endurance by subjecting themselves to the tension between transgression and forbidden, and by avoiding total subjection to violence and subjection to the desire for annihilation. It also highlights the way in which the artistic creation and the literary approach together, enable us to fulfil an oblique and indirect achievement of this desire, which remains and pulsates intensively inside us. Under this author's perspective, arts and literature come towards our deepest longing for happiness: the surpassing of fixed identities, the fusion with the boundless.

KEY WORDS

Philosophy, Human Being, Literature, Discontinuity, Creation.

1. O excesso no âmago do humano

O sentimento de uma existência subjetiva é coextensivo à nossa condição de seres incompletos e fragmentários, e sem ele uma consciência pensante não se estabeleceria. Não obstante, essa singularidade determinante de nossa condição não impede que nas dimensões mais íntimas de nossa “vida anímica” pulse um anelo profundo pela superação desse estado. As situações em que essa dimensão oculta em nós se explicita, pontua Bataille, coincide com os momentos em que a vida transborda em intensidade, ou seja, com a experiência erótica, que aflora nas condutas que se põem no encalço de um objeto ou de uma significação cujo alcance proporciona ao sujeito não o eclipse pleno de sua subjetividade, mas um movimento que se aproxime disso. Daí a enigmática abertura de um dos seus mais importantes textos: “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte.” (Bataille 2014, p. 35)

Mas o que seria exatamente essa experiência em que a vida, alçada ao cume de sua exuberância, a um só tempo se confunde com seu contrário e revela o que nos constitui mais intimamente? Responder a essa interrogação implica tomar como parâmetro o fato de que não é no campo da lógica ou dos fins razoáveis e compensatórios que o homem entra em contato com a verdade do seu ser; antes, é exclusivamente num movimento passional, numa experiência de puro dispêndio, que transtorna e acena com a desfiguração dos limites subjetivos, que se lhe abre a via para o conhecimento pleno de si mesmo.

Nesse sentido, considera Bataille, no âmago de toda subjetividade viceja não a tendência para os sistemas fechados, coerentemente administrados com seus cálculos justos, ainda que estes tenham, com efeito, a sua relevância no que concerne aos quesitos ligados à nossa sobrevivência; inversamente, o que pulsa com vigor no cerne de cada um de nós é uma tormenta, uma força indômita e desmesurada que anela com frenesi por seu livre escoamento e só pode prevalecer com o sacrifício da lógica produtiva e dos critérios da eficácia. Uma vez tomados por essa energia passional, já não direcionamos nossos intentos para a posse e o acúmulo de recursos ou de conhecimentos, nos empenharemos no gasto descompensado de nossas forças, entregamo-nos à ruína e à desordem, perseguimos o desequilíbrio. Decerto, não há conciliação possível entre a vida organizada e o caráter voluptuoso desse movimento que nos anima. Em um de seus ensaios, Bataille assevera: “A vida propõe ao homem a voluptuosidade como um bem incomparável — o momento da voluptuosidade é resolução e deslumbramento; é a perfeita imagem da felicidade.” (Bataille 2008, p. 82) Ou ainda, em *O erotismo*: “A volúpia está tão próxima da dilapidação ruinosa que chamamos ‘pequena morte’ o momento de seu paroxismo.” (Bataille 2014, p. 197)

A assunção de que há em nós essa tendência para uma felicidade voltada unicamente ao desperdício ilimitado de energia, a uma perda ou ao sacrifício gratuito de si, não é algo que se efetue com muita facilidade. Pode acontecer, como mostra Bataille em *A noção de Despesa*, que um homem esclarecido sinta em si mesmo esse excesso, enquanto uma energia que o devasta e o extravasa; mas, do alto de sua lucidez, no mesmo processo em que nutre seus atos com essa força desmedida, só logra ver nela algo de negativo, uma espécie de doença que contradita todo o critério de utilidade. O sujeito que assim avalia se instaura na profunda clivagem existente entre as formas de pensar e sentir socialmente convencionadas e certas urgências que latejam não apenas em todo ser humano, mas no seio da própria cultura. Essa incompreensão nos condena a uma espécie de minoridade, uma vez que a positividade das obras e dos atos humanos, bem como da organização social em seu conjunto, é entrevista unicamente nos procedimentos racionais associados ao consumo necessário, com vistas à produção ou aos propósitos da acumulação. Prevalece, pois, insiste Bataille, uma ignorância generalizada no que concerne à nossa própria condição; escapa-nos o fato de que se somos seres dotados de razão, capazes de viver em prol de fins eficazes e racionais, pois somos também regidos por uma vertiginosa necessidade de dispêndio isenta de todo e qualquer sentido compensatório.

Decerto, com esses argumentos, o filósofo não ergue a bandeira em prol da irracionalidade e da dissolução da organização social calcada em princípios lógicos; o que ele evidencia é que por mais que elejamos a conservação, a produção e aquisição de bens, ou tudo o que se ajusta à etiqueta da utilidade como norte inequívoco da existência humana, a necessidade de pura exuberância nos perpassa e transborda esses fins, revelando que não nos esgotamos na condição de seres voltados para propósitos instrumentais ou fins cumulativos. Parâmetros que, se fossem unívocos, nos reduziriam a uma existência miserável, porquanto nos escaparia a dimensão do que somos, ou seja, o fato de que a nossa intimidade mais subterrânea e virulenta — aquela que nos dá a experiência da vitalidade radical —, “a viagem ao término do possível do homem” (Bataille 1992, p. 15) só se manifesta com a liberação de energias desmedidas. Com efeito, algo excede, em nossa interioridade, e vem negar o que sob a égide dá razão e da ordem alicerça nossa humanidade. O texto nos instrui: “há em nós momentos de excesso: esses momentos colocam em jogo o fundamento sobre o qual nossa vida repousa; é inevitável para nós chegar ao excesso em que temos a força de colocar em jogo o que nos funda. É, muito pelo contrário, negando tais momentos que desconheceríamos o que somos.” (Bataille 2014, p. 195)

Essa força soberana cujo intuito consiste unicamente em dissipar-se para além de qualquer medida ou cálculo foi denominada por Bataille *despesa improdutivo*. Noção que nos remete de pronto à sua análise da experiência erótica, a qual exige de nós esse gasto desinteressado, livre de todo cálculo e de toda utilidade. O horizonte para o qual essa energia nos impulsiona é o da vida em seu paroxismo que, na sua veemência mais radical, irmana-se com seu contrário. Daí decorre que o dispêndio solicitado pelo erotismo, contrariando toda a lógica dos custos e benefícios, aponte para o dilaceramento do sujeito ou para a subjetividade do não sujeito. Bataille enuncia: “A conduta erótica se opõe à habitual assim como o gasto à aquisição”. (Bataille 2014, p. 197) Aproximemo-nos com mais acuidade dessa conduta essencial do humano tal como fundamentada pelo autor.

Conquanto possamos conviver e nos comunicar com os outros, observa o filósofo em *O erotismo*, a separação entre um sujeito e seus semelhantes é visceral e não pode ser transposta. Estamos condenados à solidão, separados uns dos outros; uma angústia assim aflora: “Sofremos de nosso isolamento na individualidade descontínua.” (*Ibid.*, p. 44) Não obstante, essa condição fragmentária é perpassada por um anseio que a contradiz, algo em nós aspira à continuidade, e deseja o mergulho num todo unitário, o que extinguiria o abismo da separação que nos circunda. Na verdade, o isolamento só não é de todo insuportável, adverte o filósofo, porque adivinhamos a sua universalidade. Mais precisamente, sabemos que é comum a todos os homens a condição de seres separados que ardem pela união com o todo, como se fosse possível atualizar um estado de unidade que estaria na origem dos seres e no qual tudo se mescla e se confunde sem interrupções. O texto é contundente: “Acontece que podemos em comum sentir a vertigem desse abismo. Ele pode nos fascinar. Esse abismo em certo sentido é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante.” (*Ibid.*, p. 37)

Destarte, se nos voltamos para a afirmação inicial de *O erotismo*, compreendemos que a experiência da vida em sua intensidade máxima só se consuma com o sentimento de perda na continuidade; o seu preço é o aniquilamento do que nos constitui enquanto sujeitos solitários, porém capazes de alguma lucidez. Assim, nosso desejo mais veemente, que consiste em superar a condição de fragmento, exige uma espécie de retorno a uma continuidade perdida, com a necessária supressão de consciência individualizada. A nostalgia talvez de um instante ímpar de nossa era embrionária insere na ordem natural, ou da imagem que falta aos homens, aquela de uma cena primitiva, coincidente com um todo informe do qual eles próprios teriam surgido e ao qual anseiam retornar, como sugere a leitura de Pascal Quignard (1996). Numa palavra, enquanto seres descontínuos, portamos no mais subterrâneo de nós mesmos o anseio por essa plenitude originária, índice

da vida intensa que a condição descontínua nos obsta.

Esclarece-se assim a identidade profunda entre a morte e o ápice da vitalidade, pois ambas nos propiciariam uma inserção na heterogeneidade contínua do ser. (Bataille 2014, p. 45) Nesse sentido, o erotismo nos acena com a imagem que vem suprir a falta que sela nossa condição, a saber, a impossível inserção na continuidade. Eis o seu segredo oculto, advoga Bataille. A atividade sexual, para além da reprodução ou do sexo puro e simples, bem como certas vivências religiosas que nos põem em contato com o sagrado, são emblemáticas nesse sentido: implicam uma convulsão interior, o desconfigurar das identidades fixas. Ademais, atualizam a fantasia da fusão com o todo, cujo encantamento advém do sentimento de continuidade que se enlaça com a morte e norteia as experiências eróticas sejam elas ligadas aos corpos, aos corações, ao sexo.¹ Afinal, apenas a morte realizaria nosso profundo desejo de exuberância de vida ou de voluptuosa felicidade. Numa palavra, só a perda importa. Algumas citações são elucidativas: “para nós que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser”; “somos indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida.” (*Ibid.*, pp. 37-39)

Não obstante, o que fascina também apavora. Quanto maior o gasto no prazer e na felicidade, mais nos exaurimos, maior é o grau de debilidade a que sucumbimos. Aquilo que poderia contemplar integralmente nossa nostalgia só se consumaria sob o signo de uma violência aterradora, imprescindível para a dissolução exigida pelo mergulho na continuidade. Certamente, é uma experiência de sofrimento que assim vislumbramos, ainda que a dor a ela intrínseca constitua o fundo de uma alegria intensa². Essa violência, uma vez consumada em seus extremos, ceifaria a possibilidade de perseverar na existência, expectativa fortemente nutrida pelos seres descontínuos que somos. Por conseguinte, o erotismo está intrinsecamente ligado a índices variáveis de violência e à perturbação que dela provém; cumpre que o ser constituído — ou o humano — seja violado ou destruído para que seu estado se transmude por completo. (Altberg 2014) Segundo Bataille, o sentimento

1 É elucidativo o comentário de Eliane R. Moraes: “No limite, o movimento do erotismo tem sempre o mesmo fim, implicando uma convulsão interior, não importa se motivada pelo desejo sexual, pela paixão amorosa ou pela fé religiosa. Trata-se de violar a integridade dos corpos, de profanar as identidades definidas, de destruir a ordem descontínua das individualidades, enfim, de dissolver as formas constituídas. Trata-se, em última instância, de ignorar a oposição entre os domínios de Eros e Thanatos, para aceder ao caos da continuidade: ‘o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite’”. (Moraes 2014, p. 311)

2 “É a possibilidade da alegria que é o fundo do sofrimento do erotismo, e se acredito que o erotismo está ligado à morte, não é porque a morte introduz nele uma tristeza, é porque é o domínio da morte sobre o erotismo que o nega profundamente.” (Bataille 2014, p. 319)

proporcionado por essa violência, quando ela advém, transborda em nós de tal forma que termina por ofuscar os limites que chancelam nossa condição, de sorte que, embriagados e inebriados pela possibilidade de inserção no ser incomensurável no qual tudo se amalgama, superamos o terror da finitude e vislumbramos na morte o elo da continuidade. O texto elucidado: “Toda operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece. [...] Então, nos é dado o poder de abordar a morte face a face, e nela ver enfim a abertura à continuidade inteligível incognoscível, que é o segredo do erotismo, e cujo segredo apenas o erotismo traz.” (Bataille 2014, p. 47) É necessário, pois, que uma violência interior se opere para que possamos adentrar o impossível. E essa violência aflora na atitude erótica, revelando uma força desmedida que nos constitui e cuja meta não é outra senão a vida no auge de sua intensidade. Explica-se assim, como nota Altberg, que o erotismo “vincule-se de certa maneira ao vício, à mácula, portanto ao mal.” (Altberg 2014, p. 58); ou, no dizer de Bataille: “O erotismo, em princípio estéril, representa o mal e o diabólico.” (Bataille 2014, p. 257)

O filósofo (e literato) pondera, no entanto, que se a destruição e a violação são imprescindíveis à plenitude dessa experiência, no âmbito do erotismo genuíno seu índice de gravidade não apenas não é fixo, como não pode ser absoluto. De fato, as experiências dessa natureza não primam pela persecução do total abandono de si ou da queda na dissolvência extrema. Trata-se, antes, de um flerte fascinante, com a superação de nosso estado, no qual um forte retesamento se impõe e vem desordenar o sentido da condição descontínua. Processo que não deve deflagrar a supressão última do sujeito: “esse desejo de soçobrar, que fustiga intimamente cada ser humano, difere, entretanto, do desejo de morrer, por ser ambíguo: é o desejo de morrer, sem dúvida, mas ao mesmo tempo o desejo de viver, nos limites do possível e do impossível, com uma intensidade sempre maior.” (*Ibid.*, p. 266) Destarte, nas experiências eróticas o desvario com o sentimento de perda no excesso e de fusão com o todo aguça em nós um anseio voluptuoso de felicidade, mas cujo clamor só cessaria por completo com a destruição plena de nossa existência fragmentada. Não obstante, para que a procura desse mergulho na continuidade tenha lugar, cumpre que esse processo não seja de todo nefasto e que a morte não prevaleça: “no erotismo, menos ainda do que na reprodução, a vida descontínua não é condenada [...] a desaparecer. [...] Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que esse mundo é capaz.” (*Ibid.*, p. 43)

A rigor, é sempre sob o limite de uma contenção que podemos vislumbrar o solo concreto em que nossa individualidade descontínua se enraíza, bem como o excesso aterrorizante que nos constitui e é para nós absolutamente sedutor. Processo em que uma ameaça à vida se insinua com veemência, mas não a suprime de fato, uma vez

que as condutas que levariam à total evasão dos contornos que nos definem atêm-se à condição de esboço. Dito de outro modo, em tais experiências, a forma em que o sujeito se configura não desvanece por completo, mas a desestabilização por ele sofrida oferece o sentido das atitudes que conduziriam ao ápice de positividade, a nenhuma falta, mais diretamente, ao aniquilamento. O que assim se desvela é o impossível subjacente a essa empreitada, porquanto a consumação última da dissolução por meio da qual adentraríamos a heterogeneidade indistinta do ser também eliminaria a tensão fundadora dessa experiência, de sorte que ela não poderia ser vivenciada.³ O elemento da destruição pertence à experiência erótica; é inegável que ela se confunde com a violência que visa a supressão do sujeito; mas é igualmente inegável que essa violência não pode ser ilimitada.⁴ Nessa senda, pontua Bataille, o erotismo atua como um sinal que se atém a revelar o que a vida social e ordenada do cotidiano empenha-se em encobrir e nos induz a esquecer, a saber, as forças soberanas que em nós clamam pelo salto na continuidade. Trata-se de uma dimensão intensa de nossa experiência interior, a qual acena a uma só vez com um transbordamento de felicidade e com a mais terrível das angústias. Afinal, essa é a circunstância em que a dissolução do que somos se põe em questão pela própria consciência.

2. A cumplicidade entre o interdito e a transgressão

Essa experiência do excesso é imanente; mas, sem o refluxo ou a resistência ao clamor vertiginoso da violência que ecoa em nosso íntimo, a sobrevivência dos seres descontínuos estaria ameaçada, e a organização da sociedade não se delinaria,

3 Sem dúvida, no erotismo tal como vivido nas experiências do sacrifício religioso leva à morte de um ser vivo, humano ou não, mas a tensão se mantém no que concerne aos outros participantes que ao assistirem a morte violenta acompanham a ruptura com a descontinuidade sem que se submetam à própria aniquilação: “No sacrifício não há apenas desnudamento, há imolação da vítima (ou, se o objeto do sacrifício não é um ser vivo, há, de qualquer maneira, destruição desse objeto). A vítima morre enquanto os assistentes participam de um elemento que sua morte revela. Esse elemento é o que podemos nomear [...] o sagrado [que] é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo”. (Bataille 2014, p. 45)

4 Em sua referência aos romances do Marquês de Sade, Bataille enfatiza que o autor realiza imaginariamente a consumação ao absoluto dessas atitudes que culminam no assassinato e na destruição do sujeito. No entanto, essa efetivação da dissolução não eleva o grau do erotismo. Isso porque o que conta é a fascinação com a morte e não a sua realização concreta. Nesse caso, sustenta Bataille, a versão que Sade produz do erotismo é ruínosa: “O fato de que, em seus romances, o marquês de Sade define no assassinato o ápice da excitação erótica tem apenas esse sentido: levando às últimas consequências o movimento esboçado que descrevi, não nos afastando necessariamente do erotismo. [...] A aberração excede esse possibilidade. Ela tenta um pequeno número de seres, e por vezes, há aqueles que vão até o extremo. Mas, para o conjunto dos homens normais, atos definitivos não oferecem mais que a direção extrema das atitudes essenciais.” (Bataille 2014, p. 42)

afinal, “devemos de algum modo rechaçar aquilo que seria a ruína de nossas obras.” (Bataille 2014, p. 210) Com efeito, a existência descontínua só prevaleceu com a constituição dos interditos — sobretudo aqueles concernentes à vida sexual e à morte —, os quais visam coibir o caráter inexorável desta violência que nos constitui e põe em risco o que há em nós de humano. Com as interdições, consumou-se o distanciamento do “objeto perturbador”, ou das experiências em que o fascínio se amalgama com o pavor, e abriu-se uma nova destinação para a energia humana. A lógica do cálculo, a produção cumulativa e o mundo da linguagem moldaram a organização societária e postergaram a busca do gozo visceral em prol de vantagens ulteriores. Simultaneamente, as atividades ligadas ao trabalho e à constituição do universo da linguagem propiciaram uma motivação mais do que contundente para que fossem denegadas e afastadas as ameaças de desordenamento que emanam da interioridade humana. A intensidade do movimento vertiginoso que é constitutivo a nós e que nos transtorna se aplacou; as proibições socialmente forjadas descortinaram a possibilidade de um mundo ordenado racionalmente, constituído ele também por objetos distintos, passíveis de intervenção e transformação.

Em síntese, as instituições humanas — como o trabalho, a linguagem, o cálculo, a lógica dos meios e fins — cancelaram a nossa ruptura com a natureza e asseguraram as possibilidades de uma vida exitosa no que tange à contenção da violência que nos é intrínseca: “o homem, identificando-se com a ordenação que o trabalho operava, se separou nessas condições da violência, que atuava no sentido contrário.” (Bataille 2014, p. 69) A angústia daí proveniente açulou os homens, desde seus primórdios, a inventar os interditos, desviando-os assim do “movimento cego da vida” e enveredando pela construção de uma ordem inteligível e organizada. No limite, as interdições fundaram e viabilizaram um universo propriamente humano, com claro distanciamento entre sujeito e objeto. Isso não significa que os interditos se esgotem enquanto leis puramente racionais.⁵ Bataille chama atenção para o fato de que as atitudes que desenham nossos contornos humanos assentam-se sobre uma violência primeira de resistência aos apelos da perda e do excesso. Dela emergem os interditos, sem os quais a consciência humana jamais se delinearía. Numa palavra, para que vingue o humano, impõe-se uma recusa violenta a esse redemoinho no qual a energia viva se dissipa e nos

5 Antes de se impor à lógica, as leis precisam se impor à sensibilidade, o que exige irracionalidade e violência: “De início, uma oposição calma à violência não teria bastado para separar claramente os dois mundos: se a própria oposição não tivesse, de certa maneira, participado da violência; se algum sentimento violento negativo não tivesse tornado a violência horrível para todos, a razão por si só não teria podido definir com suficiente autoridade os limites do deslizamento.” (Bataille 2014, p. 88)

fortalecemos contra nós mesmos: “sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não teria podido chegar à consciência clara e distinta [...]” (*Ibid.*, p. 61) Não há pois no pensamento deste autor nada que dote esses elementos social e historicamente construídos de conotação desprezível ou negativa: “que seríamos nós sem a linguagem? Ela fez de nós o que somos, só ela revela, no limite, o momento soberano em que não tem mais curso”. (*Ibid.*, p. 302)

Notadamente, o que nos livra não é isento de ambiguidades. O ethos da utilidade, ao tornar-se dominante e configurar de modo exclusivo o horizonte perseguido pelos homens e pelas sociedades, domestica a pulsação vital da existência, sua tendência à desordem, esmaece a nostalgia da situação em que a vida atinge seu ápice. Em consequência, somente com a experiência da transgressão dos elementos que nos fazem humanos — os interditos, as leis socialmente fixadas, o trabalho — reencontramos a vida que, no auge de seu frenesi, atende ao clamor subterrâneo e íntimo que permanece em nós. Sob esse registro, Bataille problematiza a permanente tensão entre o interdito e a transgressão. A sociedade exclui o interditado, mas também o sacraliza; e o interdito, à medida que revela o caminho para o ápice da vida, aguça em nós o desejo de transgressão, ainda que o faça desvelando simultaneamente o terreno da angústia e da morte implicado nessa aventura. Sob esse prisma, assevera o autor, as interdições não se constituem como uma imposição externa apenas, mas atuam enquanto urgências internas. Aspecto que vem à baila com a realização dos atos que as contraditam. Nos momentos em que as interdições deixam de ser objetivamente apreendidas e são vivenciadas, no ato mesmo que as desafia, desponta uma angústia reveladora de seu caráter interno. Ou seja, precisamente quando sentimos o peso e a pressão do interdito sem que deixemos de ceder ao impulso da ação que vai ultrapassá-lo é que nos tornamos devidamente cônscios de sua força. Nesse caso a proibição deixa de ser uma coisa, uma lei objetivada, e revela-se como um impedimento que nos é intrínseco. Essa é também a condição para que a transgressão possa consumir-se enquanto tal, visto que sem as forças que a ela se contrapõem, sua significação última não se configura. O desejo que impulsiona a transgressão é indissociável da angústia lancinante sobre a qual o interdito se ancora, e as experiências ardentes, que Bataille designa eróticas, implicam necessariamente uma mescla de prazer, pavor e angústia. Afinal, trata-se de uma experiência interior e paradoxal em que se vislumbra a dissolução dos contornos da consciência, sem que ela se apague por inteiro. Eis a tensão que explode no cerne das atitudes eróticas, ou dos atos que nos lançam numa experiência de continuidade. Elas se configuram como transgressões unicamente porque o interdito se mantém como se um acordo entre eles se firmasse, e é crucial que assim o seja, para que a significação transgressiva se delinee.

No limite, assevera Bataille, a vida social define-se pela conjunção entre ações transgressoras e as interdições; coexistência que a um só tempo evidencia que a violação do interdito não pode ser ilimitada — o que implicaria o império do caos — e obsta o retorno à pura violência, ao inumano. Desta forma, as leis impeditivas não são abaladas na sua legitimidade pelas ocorrências transgressivas; a consecução dos atos que ultrapassam a lei podem inclusive fortalecer a sua solidez, à medida que a sua perenização dificulta ainda mais a entrega ilimitada ao movimento de dissolução. Verifica-se, assim, uma complementação dinâmica, uma dependência recíproca entre forças opostas. A finalidade dos interditos é também a de serem violados, de modo que os limites são instituídos para que se operem as infrações.⁶ Por conseguinte, não é apenas a condição humana que a lei proibitiva funda, considerando-se que ela é o pressuposto para o advento da consciência, é também a possibilidade da experiência erótica que não se configuraria na sua ausência. Interdito e transgressão são pois indissociáveis. A segunda não implica a supressão do primeiro, apenas sua efêmera suspensão: “o interdito e a transgressão respondem a estes dois movimentos contraditórios: o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão.” (Bataille 2014, p. 63)

Daí deriva que as transgressões exijam a presença de uma consciência que vivencia a tensão entre a coação dos impedimentos, que nos lembram o destino pavoroso que esse movimento em seu extremo operaria, e os apelos da superação da descontinuidade, que atualizam a sua sedução. Numa palavra, o cume visado pela transgressão só será atingido relativamente, uma vez que sua natureza última é a do impossível. Daí deriva que, enquanto experiência que vem ao encontro do que há de mais intenso em cada um de nós, o erotismo implica a cultura e a civilização. É a consideração última em relação aos parâmetros civilizacionais que impede a atitude soberana de ir às últimas consequências ou que mergulhemos num heroísmo cínico, o que produziria apenas uma versão ruínosa do erotismo, como Bataille não se furta a pontuar. Altberg: “é neste sentido que, através do interdito, os homens conservam, secretamente, inconscientemente, a nostalgia do gozo, quer dizer, da confusão com a continuidade perdida, [...] que só pode ser objeto de uma experiência limite.” (Altberg 2014, p. 50)

6 De acordo com Bataille, se o interdito está para o trabalho, a transgressão está para a festa. Enquanto a vida social ordinária visa unicamente a consumação necessária e os interesses da produção, a festa, em que pese não equivalha à transgressão dos interditos necessariamente, opera a inversão dos valores e instaura um tempo outro que não é o da produção. O desperdício enquanto imposição funda a natureza da festa e também da religião: “Não podemos afirmar categoricamente que a transgressão é, mais do que o interdito, o fundamento da religião. Mas a dilapidação funda a festa, e a festa é o ponto culminante da atividade religiosa. Acumular e gastar são as duas fases de que essa atividade se compõe: se partimos desse ponto de vista, a religião compõe um movimento de dança em que o recuo provoca um novo salto”. (Bataille 2014, p. 92)

Convém insistir: por mais vigoroso e bem sucedido que seja o esforço empenhado em afastar o fascínio da continuidade e o nosso desejo de perda numa felicidade exuberante, o espectro da violência ao qual podemos sempre sucumbir persiste, uma vez que seu chamado não silencia jamais. É também inequívoco que a invenção dos limites nos evade do horror ao abandono de nossa condição de seres descontínuos e nos afasta da dinâmica vertiginosa da natureza. Mas a subsunção ao mundo do trabalho, aos propósitos da conservação, às atitudes pautadas pelo cálculo dos meios e fins ao mesmo tempo em que cauciona a edificação do mundo humano afastando-nos do movimento excessivo da vida, tende a nos encerrar numa natureza reificada. O que nos salva de uma vida domesticada pela lógica utilitária e eficaz é o caminho aberto pela transgressão dos limites que estabelece um abismo entre as coisas e nós e garantem o prevailecimento de nossa humanidade mais visceral. Sob esse prisma, insiste Bataille, ainda que não percebamos, o movimento que excede os limites mantém sua rebeldia e seu caráter inexpugnável, visto que jamais será erradicado por completo: “No domínio de nossa vida, o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão.” (Bataille 2014, p. 65)

A rigor, há em nós essa unidade de contrários que se traduz em um complexo indivisível, para ficarmos nos termos do autor. Por um lado, fomos capazes de enveredar pela ordem humana ao dizer não ao apelo insano e intenso ante o qual não permanecemos incólumes — inventamos os interditos; por outro, a natureza nos brindou com essa tendência para participar da “fúria de destruição” que ela traz em seu âmago. A vida é excesso e prodigalidade e é nesses atributos que vislumbramos o ápice da felicidade, ou seja, no dispêndio excessivo em que o sujeito esgota suas forças e seus recursos gratuitamente, em que aniquila a si mesmo. Por essa razão, insiste Bataille, há um ponto extremo que nos mobiliza de modo pungente, que é pura angústia e que clama em nós por experiências em que a vida se encontra decididamente em risco. O texto é contundente: “Nossa única felicidade verdadeira é gastar em vão, como se uma chaga se abrisse em nós: queremos sempre estar seguros da inutilidade, por vezes do caráter ruinoso de nossa despesa.” (*Ibid.*, p. 197) O auge do desejo humano é uma angústia de morte, é anseio interior pelo abismo que só o homem consciente de sua morte e desejoso de perpetuidade antevê. Ceder por inteiro a esse apelo, já o sabemos, significa cancelar a ruína e a perdição, seja de nossas obras, seja de nosso eu. Não obstante, o filósofo não se furta a pontuar que nossa energia fica aquém desse querer, de sorte que nos momentos em que o perigo descortina o horror do aniquilamento, o desejo sofre um refluxo. Para alcançar o lugar em que a soberania prevalece sem impedimentos seria também necessário uma coragem que em geral não possuímos. Isso não anula o fato de que “o objeto que desejamos mais ardentemente é o mais

capaz de nos arrastar a loucas despesas e nos arruinar.” (Bataille 2014, p. 110)⁷

Evocando Michel Leiris, cuja influência sobre a obra de Bataille é determinante, o encontro com esse objeto constitui uma daquelas experiências em que “o homem tangencia o mundo e a si mesmo”. (Leiris 2001, p. 11) É por isso que certos acontecimentos, lugares, objetos, de caráter inequivocamente raros, parecem emanar uma espécie de dom, de sorte que ao entrarmos em relação com eles algo parece desvelar-se para nós, a saber, o que temos de mais profundamente íntimo, o abismo interior que nos é a um só tempo oculto e impenetrável. Leiris:

Dir-se-ia que tais lugares, acontecimentos, objetos, circunstâncias, têm o poder, por um brevíssimo instante, de trazer à superfície insipidamente uniforme em que habitualmente deslizamos mundo afora alguns dos elementos que pertencem com mais direito à nossa vida abissal, antes de deixar que retornem — acompanhando o ramo descendente da curva — à obscuridade lodacenta donde haviam emergido. (Leiris 2001, p. 12)

O autor chama atenção para esses momentos em que, num átimo, visto que são brevíssimos e jamais se prolongam, alcançamos uma espécie de paroxismo em que um sentimento de harmonia e identidade com o todo nos domina, insinuando uma experiência em que o eu e o mundo se equivalem. Situações como essas irrompem tanto nas atitudes eróticas quanto em certos tipos de espetáculos violentos; Leiris alude por exemplo à tragédia e a catarse por ela operada, enquanto acontecimentos que nos revelem alguma coisa.⁸ Esse algo, à luz de Bataille, constitui o possível aniquilamento da linha axial — porém vulnerável — em que a humanidade se

7 Acrescenta o autor: “Diferentes indivíduos suportam de maneira desigual grandes perdas de energia ou de dinheiro — ou graves ameaças de morte. Na medida em que podem (é uma questão — quantitativa de força), os homens buscam as maiores perdas e os maiores perigos. Acreditamos facilmente no contrário, porque eles têm o mais das vezes pouca força. Se lhes calha a força, querem imediatamente se despende e se expor ao perigo. Quem tem força para tanto se entrega a contínuas despesas e se expõe excessivamente ao perigo.” (Bataille 2014, p. 110)

8 Michel Leiris tece esses comentários na introdução de seu texto sobre a tauromaquia, prática que, próxima da arte, viabilizaria esse tipo de experiência. No mundo moderno, no qual os homens tornam-se servos do utilitário e do funcional, subsumidos à lógica das engrenagens, experiências desse tipo, que constituem verdadeiras purgações, são escassas ou se apresentam destituídas de sua natureza vertiginosa. O resultado é que os homens tornam-se cada vez mais estranhos a eles mesmos: “Mas em nossos dias e em nossas civilizações não é mais possível encontrar escape confessável para tais impulsos subterrâneos senão de modo esporádico e fragmentário, ao sabor do acaso ou sob a forma edulcorada de criações artísticas que cessaram de deitar raízes profundas no entusiasmo coletivo. Daí o tédio, a impressão de vida castrada a tal ponto que, aos olhos de alguns, as conjunturas mais catastróficas podem parecer desejáveis, uma vez que ao menos teriam o poder de colocar em jogo a totalidade de nossa existência”. (Leiris 2001, p. 14)

edifica e se mantém; numa palavra, o além do descontínuo. Advém assim uma emoção que nos integra ao mundo, de sorte que a um só tempo mergulhamos no que há de mais intenso em nós mesmos e entrevemos um eu dilacerado por essas forças obscuras que pulsam em nossos subterrâneos anímicos. Como diz Leiris, em termos que não seriam estranhos a Bataille: “Opera-se desse modo uma purgação, apacando-se tais picos de febre sem que estes tenham que recorrer, para exteriorizar, seja a uma via explosiva, seja a um disfarce utilitário ou racional, e por isso mesmo funesto para qualquer possibilidade de justa ação prática ou reflexiva.” (Leiris 2001, p. 14)

Numa palavra, sonhamos o inconcebível.

3. A literatura ou a expressão do inconcebível

Ratifiquemos: o fascínio que nos incita à persecução das experiências ou dos objetos extremos não almeja a destruição em suas gradações máximas. Mesmo quando concentramos todo nosso empenho em viver experiências que nos lancem para além dos interditos, que nos brindem com a perspectiva da continuidade, como essas a que alude Leiris, de fato é no interior de nossos contornos de ser descontínuos que permanecemos. Bataille: “Queremos atingir o além sem dar o passo decisivo, mantendo-nos comportadamente aquém. Não podemos conceber nada, imaginar nada, senão nos limites de nossa vida, para além dos quais nos parece que tudo se apaga.” (Bataille 2014, p. 166) Assim norteados, substituímos amiúde a busca do ápice impossível ou o destino no qual sucumbiríamos inelutavelmente por uma experiência a ele correlata. Vivemos em diagonal, ou por analogia, a excitante angústia que acena mesmo longinquamente com o sacrifício de nossa existência. Um exemplo dessas vivências de segunda mão pode ser vislumbrado em determinadas formas literárias que constituem a predileção popular. Assim, em *O erotismo*, o autor alude à literatura que repercute mais facilmente no gosto do público leitor, as ficções policiais:

Esses livros são feitos comumente dos infortúnios de um herói e das ameaças que pairam sobre ele. Sem suas dificuldades, sem sua angústia, sua vida não teria nada que prendesse, que apaixonasse e que engajasse a vivê-la lendo suas aventuras. O caráter gratuito dos romances, o fato de que o leitor está de toda maneira ao abrigo do perigo impedem normalmente de ver isso com clareza, mas vivemos por procuração o que não temos a energia de viver nós mesmos. (Bataille 2014, p. 110)

Jogando com o clamor que habita nossas fantasias, acompanhamos as aventuras dos personagens que vivenciam a experiência da perda, que sucumbem ante o

perigo; compartilhamos com eles a angústia extrema, sem que ela ameace de fato o nosso ser. Ao enveredar por essas obras, defrontamo-nos imaginariamente com o sentido extremo do dispêndio e do anseio mais fundamental que nos rege, a saber, a angústia até a morte.⁹ Entre a consumação do desejo e o horror do dilaceramento que o acompanha, optamos pela ilusão de vivê-lo obliquamente, sem ir às últimas consequências. E nisso não deixa de haver um certo deleite, afinal, permanecer no estado de desejo ante o objeto que acena com a perdição significa instalar-se no pulsar máximo da vida. Sublinha Bataille: “Como é doce permanecer longamente diante do objeto desse desejo, mantermo-nos em vida no desejo, em vez de morrer indo até o fim, cedendo ao excesso de violência do desejo.” (*Ibid.*, p. III)

Essa alusão à literatura enquanto experiência indireta da agonia que secretamente almejamos serve-nos de mote para que problematizemos o liame entre as reflexões do filósofo acerca do que há de mais essencial no homem e a criação artística numa mais larga amplitude.

A possibilidade de transgredir sem que se opere a subsunção ao aniquilamento total encontra seu viés mais fértil no trabalho da imaginação. Decerto, a existência da lei torna instigante os atos que a contraditam, uma vez que açula a excitação oriunda do desafio, o que finda por nuançar os aspectos das atitudes que se ligam ao horror da dissolução. Nesse caso, como antes mencionado, o interdito não se restringe a nos afastar do que ameaça a nossa integridade física e psíquica, mas também cumpre o papel de revestir de encantamento o fruto proibido. Nos termos do autor: “Derrubar uma barreira é por si só algo atraente; a ação proibida adquire um sentido que não tinha antes que um terror, que dela nos afasta, a cercasse de um halo de glória.” (Bataille 2014, p. 72) Ao incitar o ato transgressivo, as proibições trabalham inconscientemente em nós e incitam o movimento transgressor.¹⁰ Notadamente, o que entra em ação com esse estímulo, como nota Altberg referindo-se à Bataille, é um pensamento inventivo que se abre ao real interditado. Viés que será explorado sobretudo pela imaginação artística, a qual, uma vez em ato, culminará com a simultânea conscientização desse processo e uma figuração do impensável por meio das formas inventadas. Opera-se, deste modo, uma espécie

9 Para Bataille, a experiência propiciada por essas literaturas é aparentada com o sacrifício religioso: “A literatura se situa de fato na esteira das religiões, de que é herdeira. O sacrifício é um romance, um conto, ilustrado de maneira sangrenta. Ou antes, é, em estado rudimentar, uma representação teatral, um drama reduzido ao episódio final, em que a vítima, animal ou humana, atua só, mas atua até a morte.” (Bataille 2014, p. III)

10 Pontua o comentador: “Ainda que Bataille seja muito elíptico e alusivo sobre esse ponto, é preciso compreender que o interdito engendra, por ele mesmo, um trabalho inicialmente inconsciente da imaginação que vai se esforçar para desvelar aquilo mesmo que é o interdito, como tal.” (Altberg 2014, p. 49)

de sublimação: “O interdito abre-se assim por si mesmo ao domínio ao qual conduzirá a transgressão, e isso na e pela imaginação. Bataille redescobre então à sua maneira, o que Freud nomeou de seu lado sublimação.” (Altberg 2014, p. 50) Nesse sentido, à criação artística cumpre desvelar, em imagens e formas, o sentido último do ser, a saber, a continuidade informe, heterogênea e irracional que fornece à imaginação as energias para engendrar suas obras. Estas, por seu turno, remetem à dimensão informe e originária da qual provêm. O comentador ainda uma vez: “Um tal desvelamento do mundo como intensidade incomensurável que se desdobra em pura perda é o sentido último da arte e da poesia.” (*Ibid.*, p. 56)

A criação artística, mobilizada por um pensar que ousa para além da razão, ao engendrar suas obras inesgotáveis e prodigiosas, tece, tal como as condutas eróticas, uma conexão com o impossível e enlaça-se com a transgressão. (*Ibid.* p. 56) É sob esse registro, afirma Bataille, que, ao descortinar a via para o interdito que constitui a seara privilegiada da religião e do sagrado, a arte mostra-se herdeira dessas esferas. As obras que dela resultam, enquanto realidades inesperadas, e à medida que apontam para essa dimensão soberana da existência, se constituem como realidades cuja destinação está voltada para a pura perda, cujo signo é o luxo, a despesa improdutiva, o sacrifício. A arte afasta-nos, pois, do universo regido pela lógica do acúmulo e da produção; ela nos insere no mundo que vem ao encontro da nossa ânsia de desordem e assim revela seu parentesco com as atitudes eróticas. Afinal, “queremos um mundo invertido, queremos o mundo do avesso. A verdade do erotismo é a traição.” (Bataille 2014, p. 197)

Nesse sentido, a arte em geral e a literatura mais especificamente vêm ao encontro da nossa impetuosa divisão interna. Nelas atualiza-se permanentemente este jogo de opostos que, de acordo com Bataille, nos constitui. Por um lado, o sonho de atingir os paroxismos da vida, de uma felicidade voluptuosa; por outro, a conotação de desgraça e perda que esse sonho adquire quando o olhamos sob o prisma de nossa humanidade organizada. Enfatiza o autor: “A arte — pelo menos algumas entre elas — incessantemente evoca diante de nós estas desordens, estes dilaceramentos e estas quedas que nossa atividade inteira tem por objetivo evitar.” (Bataille 1989, p. 58) A rigor, a criação artística nos remete às vertentes heterogêneas da vida que não encontram conciliação, a saber, a sensatez e as forças soberanas. Mais particularmente, o encanto que os textos literários exercem sobre nós deve-se ao fato de que por mais que nos instalemos na roupagem do homem cotidiano, o desejo de viver os excessos nos tiraniza. (Bataille 2008, p. 84) E não há como ser feliz, sem pisar o solo da aflição. Insiste o filósofo: “[...] é preciso dizer que a felicidade, considerada sem equívocos, decididamente incrementa a angústia.” (Bataille 1989, p. 87)

Certamente, o escritor e o leitor, ao embarcarem na aventura literária, seguem na direção inversa da desgraça, porquanto o sentido primordial desta empreitada, advoga o autor em *A felicidade, o erotismo e a literatura* (2008) é o prazer ou a felicidade. Paradoxalmente, porém, esse intento de ser feliz por intermédio da criação romanesca que nos aproxima da vida excessiva está fadado ao fracasso caso se atenha a descrever experiências de pura felicidade. Inversamente, o deleite que a literatura proporciona, adverte o filósofo, vem da conjunção dos opostos, ou seja, de uma prazer que aflora com a angústia e com a vontade de risco, das dificuldades expostas, dos impedimentos e das irregularidades que obstaculizam esse prazer. Certos escritores nos conduzem ao “acordo do homem com seu próprio dilaceramento.” (Bataille 1989, p. 80), “à dança que vai da vida à morte”, e nós os seguimos com uma inquietação excitante que nos remete à virulência do excesso e do dispêndio que até aqui procuramos sublinhar. Nesse viés, a embriaguez que a literatura enseja em graus variáveis, à medida que contradita e expurga o mundo racional dos cálculos, insinua o prenúncio da perdição: “a arte, o jogo e a transgressão encontram-se ligados num movimento único de negação dos princípios que presidem à regularidade do trabalho.” (Bataille 1979, p. 41)

No ensaio *É útil a literatura?*, Bataille sublinha a absoluta impossibilidade de conciliação entre o ato literário e as metas instrumentais ou as regulações do trabalho. Afinal, ela se situa do mesmo lado que a festa, o jogo, a transgressão, uma vez que “rechaça de maneira fundamental a utilidade. Não pode ser útil porque é a expressão do homem e o essencial do homem não é redutível à utilidade.” (Bataille 2008, p. 18)¹¹ Isso porque a criação romanesca — o lugar privilegiado da paixão, tal como o jogo, o aleatório, o perigo, pontua o autor — antagoniza com a organização eficaz das coisas naturalmente ajustadas aos intentos racionais; sua tônica é soberana, gratuita, e revela-se como uma “forma penetrante do mal”.¹² Próximo de Leiris, Bataille advoga: “Pensemos na tragédia, ela promove o terror e não a voluptuosidade;

11 Nessa mesma direção, em *A literatura e o Mal*, Bataille considera que a literatura ou a poesia engajada cede ao apelo utilitário e trai a sua condição; ela assim abandona a condição de ato soberano e adentra a minoridade: “A poesia pode verbalmente espezinhar sobre ordem estabelecida, mas ela não pode substituí-la. Quando o horror de uma liberdade impotente engaja virilmente o poeta na ação política, ele abandona a poesia.” (Bataille 1989, p. 41)

12 Bataille esclarece: “O mal [...] é apenas o princípio oposto de uma maneira irremediável à ordem natural que está nos limites da razão. A morte, sendo a condição da vida, o Mal, que se liga em sua essência à morte, é também, de uma maneira ambígua, um fundamento do ser. O ser não é consagrado ao mal, mas deve, se o pode, não se deixar encerrar nos limites da razão. Ele deve antes de tudo aceitar estes limites, é-lhe necessário reconhecer a necessidade do cálculo do interesse. Mas nos limites, na necessidade, que ele reconhece, ele deve saber que nele uma parte irredutível, uma parte soberana escapa.” (Bataille 1989, p. 27)

e se se trata da alegria da comédia, é uma alegria ambígua; rimos de uma queda, se não de uma desgraça. A arte da novela requer peripécias que provocam angústia e é usual dizer que a descrição da felicidade entedia.” (Bataille 1989, p. 84)

A vida socialmente organizada oculta e torna inacessível o fato de que a felicidade plena — *a afirmação da vida até na morte* — coincide com a sedução da destruição de si, com o momento extremo da vida. Mas ela não erradica nem anula essa verdade, apenas a mergulha numa noite escura. Sob esse ângulo, a literatura — ainda que nos permita viver a dissolução apenas por analogia — conota uma prática maldita e reveladora. Ao suscitar em nós uma inquietude estranha às condutas estáveis, ela açula a imaginação e traz à luz o que a vida domesticada visa conter.¹³ Sob essa perspectiva, ela se revela antinômica aos fins que regem a vida organizada, avessa à lógica da conservação. Consoante o filósofo, tanto a poesia quanto a literatura têm o destino das atitudes eróticas, elas nos remetem à indistinção dos objetos, à morte, à continuidade. Enquanto produtoras de “formas inúteis, brilhantes e monstruosas que surgem e desaparecem inutilmente,” — no dizer de Roberto Sasso (1978, p. 166), elas nos inserem numa perspectiva que não é a da lógica ou a da razão. A literatura nada tem, pois, a ver com fins adequados ou compensações matemáticas, mas associa-se antes ao gasto e ao desperdício. O ato literário, seja na leitura ou na escrita, expressa o que há de mais essencial e irredutível na humanidade, o ser soberano que não se subsume ao cotidiano ou ao arrazoado dos cálculos, que se recusa à subserviência operacional. Antitética a essa lógica, ele se coaduna ao desejo humano de desmesura e manifesta o acordo fatídico entre a vida e a violência.

Desde que não renuncie à sua natureza genuína e não se torne meio para algum tipo de rentabilidade, confundindo-se com o mundo da ação no qual os atos se subordinam aos resultados, a criação literária herda das religiões o caráter sacrificial. Altberg: “O êxtase em que se misturam voluptuosidade e angústia — enquanto simples experiência limite — constitui assim, para o homem, a experiência ontológica fundamental, a prova suprema da contradição que está no fundo do ser.” (Altberg 2014, p. 61) Enquanto perda e desperdício antinômica à produtividade, próxima dos atos eróticos que mesclam voluptuosidade e angústia,

13 O autor aponta o desconcerto que sua posição provoca na mentalidade dominante: “Obviamente este ponto de vista não é comumente admitido. A felicidade sempre é confundida com o recurso que a fazem possível. É dizer que com esse nome designamos, confundidos, a aquisição e o gasto; e nossas representações variam segundo nossas disposições. [...] O raciocínio não pode senão ubicar a felicidade no plano da aquisição, substituindo o ardor por um modo de vida que o exclui. Porque o ardor anuncia o retorno da angústia. [...] A felicidade da razão se torna decididamente a negação da felicidade, já que a felicidade da embriaguez é o começo da desgraça.” (Bataille 1989, p. 187)

argumenta Bataille, a literatura pertence à parte maldita do homem; seu escopo é o momento soberano de um gasto que arruína. Em suma, enquanto feito resultante de dispêndio e de pleno desinteresse, a criação romanesca, como toda arte, remete ao nosso desejo subterrâneo de felicidade, confrontando-nos com a abertura para um outro real, para o ilimitado; tal como a perturbação erótica, os romances nos descortinam as vias da continuidade, do ser que o puramente inteligível jamais desvelaria. Bataille:

Fazer obra literária é voltar as costas à servidão, como a qualquer diminuição concebível, é falar a linguagem soberana, que vindo da parte soberana do homem, se dirige à humanidade soberana. Obscuramente (frequentemente até mesmo de uma maneira oblíqua, embaraçada de pretensões) o amante da literatura tem o sentido dessa verdade. (Bataille 1989, p. 170)

Sem dúvida o caráter discursivo da literatura, sua condição de produção de linguagem na qual os interditos adquirem forma, parece contrariar essa ideia. Enveredar por esse tema implicaria interrogar o caráter soberano que a linguagem dos romances e da poesia assume no pensamento de Bataille e o quanto ela ultrapassa não apenas a linguagem habitual, mas inclusive a filosofia que a ela se coaduna. Enfatizaremos por ora que a escrita literária, como postula o filósofo, desvia os símbolos linguísticos dos fins cumulativos, da produção, da organização. Em tensão consigo mesma, pois não deixa de ser obra de linguagem, seu compromisso é com a gratuidade da invenção, com o transtorno improdutivo do pensar.

À ciência e à filosofia, que se erigem do lado da razão, do trabalho, da linguagem instituída, dos conceitos e das identidades, interessa o humano que emerge no mundo organizado e instrumental, viabilizado pela instauração dos interditos, pela configuração das coisas distintas, pela separação entre sujeito e objeto, insiste Bataille. Particularmente, a filosofia, ao menos no que tange a certa tradição, põe-se no encalço de um real — ou de um ser — coincidente com a racionalidade humana, destituindo de legitimidade a existência de uma continuidade indistinta, heterogênea e primordial. Sua vertente é a da prudência, e a verdade por ela almejada advém com a disciplina, jamais com a experiência dos extremos.

Ao evadir-se de toda função e de todo servilismo, escapando à mecânica da produção e à lógica da conservação, a literatura, enquanto obra da imaginação, não apenas emerge de um todo originalmente contínuo que antecede o mundo organizado, mas o expressa. Como toda arte, como toda efusão erótica, ela inaugura um caminho de puro dispêndio, no qual o anseio pela vida em sua máxima intensidade encontra caminhos inexauríveis de expressão. Ainda que pela via da consciência, ela nos remete à dimensão soberana da vida. O que há de mais visceral

no coração do homem nela se revela e se põe em questão. No entanto, é preciso também frisar: essa verdade do ser em nós também se revela e também se põe em questão em uma filosofia heterodoxa, maldita e sempre inacabada — como a de Georges Bataille.¹⁴

Bibliografia

ALTBERG, F. *Georges Bataille ou l'Envers de la philosophie*. Paris: Camion Blanc, 2014.

BATAILLE, G. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *La felicidad, el erotismo y la literatura*, ensaios, 1944-1961. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

_____. *Lascaux ou la naissance de l'art*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *A parte maldita/A noção de Despesa*. Lisboa: Fim de Século, 2005.

_____. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

BEAUVOIR, S. “Literatura e Metafísica”. In: *O existencialismo e a sabedoria das nações*, Lisboa: Minotauro, s/d.

LEIRIS, M. *Espelho da Tauromaquia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

14 O que seria, com efeito, uma filosofia maldita? Uma filosofia que vise a exuberância e a experiência dos extremos antes da construção disciplinada e sistemática? Um pensamento que se traduza em puro dispêndio, e mais silêncio do que explicito? Indagado a esse respeito, Bataille, assinalando sua desconfiança em relação à linguagem, bem como o caráter imprescindível desta, reconhece a dificuldade de que a construção filosófica se coadune ao que há de soberano no homem: “Esquecemos o mais das vezes que o jogo da filosofia é, como os outros jogos uma competição. [...] Nessa situação, a superioridade é atribuída, de acordo com os pontos de vista, a desenvolvimentos em diferentes sentidos. Do ponto de vista da filosofia professoral, é evidente que a superioridade pertence àquele que trabalha e se abstém o mais das vezes das possibilidades dadas na transgressão. Confesso-o, desconfio profundamente da superioridade contrária, atribuída ao negador, que se faz ingenuamente o porta-voz da preguiça e da pretensão. O limite está dado na evidente impossibilidade de corresponder de uma maneira satisfatória ao mesmo tempo nos dois sentidos.” (Bataille 2014, p. 286) De fato, não há preguiça na filosofia de Bataille. Mas os textos inacabados, o viés ensaístico, o recurso ao registro fotográfico, a incursão por campos múltiplos como a arte, a etnografia, a economia, a sociologia, na contramão de abordagem filosófica tradicional, não nos forneceria indícios de uma filosofia que em alguma medida procura afastar-se da competição sistemática? Nesse caso, para ficarmos numa imagem do autor, este pensamento estaria mais próximo de um canteiro de obras do que a uma casa bem construída e acabada. Em alguma medida, pois, torna-se legítimo sustentar que o autor nos legou um pensamento provisório, sempre inacabado e de algum modo também “maldito”, como a criação literária.

- MORAES, E. R. “Traços de Eros”. In: BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, pp. 305-316.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*. Paris: Gallimard, 1996.
- SASSO, R. *George Bataille : le système du non-savoir*. Paris: Minuit, 1978.

A representação da mônada: expressão e ideias inatas em Leibniz¹

Representation in the monad.
Expression and innate ideas in Leibniz

Sacha Zilber Kontic

Universidade de São Paulo

RESUMO

Trata-se de analisar o conceito leibniziano de ideia expressiva a partir da noção de expressão como uma relação de ordem entre dois ou mais elementos distintos para demonstrar como, com ela, Leibniz constrói uma crítica à concepção da representação na percepção como imitação ou cópia de um original. Buscamos assim entender em qual sentido a defesa de uma concepção inatista das ideias permite com que o autor alemão considere que tanto Descartes quanto Locke sejam vítimas do mesmo erro em relação às suas noções de percepção.

PALAVRAS-CHAVE

Leibniz, Percepção, Representação, Ideias, Inatismo.

ABSTRACT

Our intention is to analyze the leibnizian concept of expressive idea through his notion of expression as relation of order between two or more distinct elements to demonstrate how Leibniz constructs with it a critic to the conception of perceptive representation as an imitation or copy of an original. We aim to understand with this in which sense the defense of an inatist conception of ideas allows the German author to consider that both Descartes and Locke are victims of the same error concerning their accounts of perception.

KEY WORDS

Leibniz, Perception, Representation, Ideas, Inatism.

¹ O presente artigo é uma versão modificada do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado, defendida na Universidade de São Paulo (USP) sob orientação da Professora Tessa de Moura Lacerda. Em sua realização, contei com bolsa do CNPq.

A mônada, diz Leibniz, é um “espelho vivo do universo”. Por ser simples, ela representa a multiplicidade presente no universo, a partir de sua própria atividade perceptiva. Entretanto, que tipo de representação é gerado por esse espelho que, por não ter portas nem janelas, não pode refletir nenhum objeto exterior? Em um opúsculo de 1676, o autor explica o sentido da metáfora:

Não se deve pensar que, quando falo em espelho, me aproximo da opinião de que as coisas externas são constantemente retratadas nos órgãos e na própria alma. Para a expressão de uma coisa em outra, é suficiente que exista uma lei constante de relações pelas quais os elementos singulares da primeira possam ser relacionados aos elementos singulares que correspondem a eles na segunda. (C, p. 15)²

Portanto, se a Mônada é um espelho, não é porque reproduz em si mesma o reflexo de algo que está fora dela. É um espelho do universo porque *expressa*, a partir de si mesma, o objeto nela representado. A representação é então essa lei constante de relações, presente na expressão de uma coisa em outra. Mas, então, o que é a ideia, entendida como a representação de um objeto na mente, se não o reflexo ou imagem de algo exterior?

A representação expressiva

Leibniz, assim como Descartes, concebe as ideias como o conteúdo do pensamento. Contudo, o sentido que atribui ao seu caráter representativo aponta para uma ruptura radical com o cartesianismo. Ao mesmo tempo em que se coloca em certa continuidade com Descartes, na medida em que assume que a ideia é a representação de algo em nossa mente, Leibniz se opõe à definição cartesiana de ideia, ao apontar para a insuficiência da imitação como a única classe possível de ideias. A exemplo de Descartes, Leibniz toma a ideia como o conteúdo imediato de nosso conhecimento intelectual ou sensível, que é próprio do espírito. Mas, por considerar a ideia como o *objeto* do pensamento, e não como sua *forma*, pode afirmar que a ideia não precisa estar atualmente na consciência para ser representativa. A ideia é inata à alma humana, seja pensada ou não, e vem ao pensamento quando é atualizada. Também por isso, o *Discurso de metafísica*

2 Para as citações das obras de Leibniz, adotamos a notação consagrada: C: *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz* (Couturat, L. ed.), GP: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Herausgegeben von C. I. Gerhardt), A: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen).

considera adequado distinguir as ideias das noções, por mais que não haja uma diferença de natureza entre elas, no que se refere ao caráter representativo: “podem denominar-se *ideias* essas expressões, concebidas ou não, existentes em nossa alma; já as que se concebem ou são formadas podem denominar-se *noções, conceptus*” (*Id.*, A VI, 4, p. 1572). Por serem objeto do pensamento, as ideias estão em nossa alma, quer as atualizemos ou não, existem em nós mesmo fora do campo restrito da consciência, como que inscritas no fundo do espírito.

Mas a alma não se abre à leitura tal como a ideia-quadro de Descartes, não basta um ato de vontade para que nos voltemos à ideia. Em oposição à passividade inerente da ideia-quadro, Leibniz afirma a atividade expressiva da ideia. A ideia é a faculdade de pensar em um objeto quando a ocasião para isso se apresenta; como se afirma no opúsculo *Quid sit idea*, de 1678, ela “*não consiste em algum ato de pensar, mas sim na faculdade de exercê-lo*, e afirmamos que temos a ideia da coisa, embora nela não pensemos, desde que possamos, dado o caso, pensar ao seu respeito” (*Id.*, A VI, 4, p. 1370). Ora, se a ideia é uma atividade expressiva, cabe-nos considerar o que Leibniz entende, mais exatamente, por *expressão*, em que sentido este conceito se torna central para compreender o caráter representativo da ideia, e, por fim, a mudança que isso significa em relação ao cartesianismo.

Neste mesmo opúsculo, Leibniz define a expressão nos seguintes termos: “dizemos que exprime uma coisa aquilo em que existem os modos correspondentes aos modos da coisa a ser expressa” (*Ibid.*). Esta relação é então uma relação de correspondência entre o que exprime e o que é expresso. Ela, porém, não tem necessariamente apenas um sentido, do que exprime ao que é exprimido: essa relação pode ser também recíproca. Entre os polos da expressão, a relação não é de prioridade ou anterioridade, é biunívoca. Entre a equação e o círculo, podemos dizer tanto que a equação expressa o círculo quanto que o círculo expressa a equação. Não há um sentido único da expressão; toda a correspondência é, em última análise, recíproca.

Para haver expressão, é necessário haver um elemento invariante qualquer, que garanta a correspondência mútua entre as relações. O que liga os diversos elementos da relação expressiva (a máquina e o módulo, a projeção plana e o sólido, a figura e a equação, etc.) é uma invariância no interior dessas relações, algo que permanece na totalidade das variações. Se, entre os polos da expressão, todos os elementos são conservados, há entre eles uma perfeita identidade. Se, ao contrário, a variação dos elementos é máxima, temos a diferença. Mas, como alerta Michel Serres, devemos estar atentos aos dois sentidos que Leibniz atribui à palavra *variação*: “de um lado, a analogia é uma invariância de alguma forma e identidade, a totalidade das invariâncias; de outro, esse algo de análogo pode

variari (relação, ponto, direção...), tornar-se tudo (identidade) ou nada (diferença absoluta)” (Serres 2001, p. 59). Não há, na relação expressiva, nem perfeita identidade, na qual não há absolutamente variação de nenhum elemento, por menor que seja, nem perfeita diferença, onde nenhum dos elementos é conservado, por menor que seja. É em virtude disso que Leibniz pode elaborar a máxima: “todo efeito integral representa sua causa plena”, na medida em que, entre a causa e o efeito, algo é conservado, e, pelas leis das relações expressivas, podemos conhecer no efeito aquilo que corresponde a sua causa.

É assim que Leibniz afirma que nossa alma expressa todo o universo, pois, sendo criada por Deus, ela o expressa, e, ao expressá-lo, expressa também todo o universo por ele criado, bem como todos os possíveis não existentes, que estão na mente divina. Por isso, podemos dizer que temos todas as ideias inscritas em nossa alma por Deus, embora não possamos conceber todas elas distintamente. O § 26 do *Discurso de Metafísica* é esclarecedor a respeito. Como já vimos, ao definir a ideia como objeto, não como forma do pensamento, podemos afastar a noção de que só temos a ideia no espírito quando a pensamos. Sendo objeto, a ideia persiste na alma mesmo quando não a contemplamos. Assim,

Nossa alma tem sempre em si mesma a qualidade de representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando quer que surja a ocasião de pensar nela. E, desde que expresse qualquer natureza, forma ou essência, julgo ser esta qualidade da nossa alma propriamente a ideia da coisa, existente em nós e sempre em nós, quer pensemos nela ou não (Leibniz A VI, 4, p. 1570).

Portanto, não faz sentido afirmar que algo vindo do exterior pode penetrar em nossa alma. Ela não possui portas ou janelas por onde as coisas podem entrar ou sair. Todos os nossos pensamentos passados, presentes e futuros já estão em nossa alma desde a criação, e não temos nenhuma ideia que já não estava anteriormente em nosso espírito.

A relação da temática da expressão com a teoria da percepção leibniziana é explicitada pelo filósofo a partir de uma indagação de Arnauld em uma carta de 1687. Nela, ao ser questionado sobre o que é a expressão, Leibniz a define nos seguintes termos: “Uma coisa exprime uma outra (nos meus termos) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra” (*Id.*, A II, 2, p. 221, pp. 240-241). A expressão, portanto, é colocada aqui como uma relação de *lei* ou de *ordem* entre o que exprime e o que é exprimido. O que ocorre com um dos elementos da expressão também deve ocorrer com o outro, sem a necessidade de uma relação de causalidade. É necessário apenas que se mantenha

uma mínima analogia entre o que se pode dizer de ambos. E, assim, através desta analogia, mantém-se a lei ou regra, ou seja, um elemento invariante, entre os diferentes polos da expressão. Cada elemento opera segundo suas próprias leis, e a analogia garante a correspondência recíproca das relações. O fundamental é que haja uma lei das variações, e não uma semelhança evidente entre dois elementos quaisquer. Se há uma relação de ordem entre ambos os polos da relação expressiva, não é necessário que entre eles haja uma imagem em comum.

A essa definição de expressão, Leibniz acrescenta ainda na mesma carta:

A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, a sensação (*sentimento*) animal e o conhecimento intelectual são espécies. Na percepção natural e na sensação, basta que o que é divisível e material, e se encontra disperso em diversos seres, seja exprimido ou representado em um único ser indivisível, seja na substância que é dotada de verdadeira unidade. Não se pode duvidar da possibilidade de tal representação de várias coisas em uma só, pois nossa alma nos fornece um exemplo disto. Essa representação é acompanhada de consciência na alma racional; a isso damos o nome de *pensamento*. (*Ibid.*, p. 241)

Ao colocar a percepção, assim como o pensamento, como espécies do gênero expressão, Leibniz atribui à atividade expressiva todos os graus de percepção, sensível ou intelectual. Essa caracterização da percepção a coloca como uma relação expressiva que se vale do modelo *um-múltiplo*, segundo a caracterização que fizemos anteriormente.³ Nela, a multiplicidade das representações é expressa na unidade da substância simples ou mônada (e, vale destacar aqui, mesmo as mônadas brutas são dotadas de uma espécie de percepção obscura).

Desse modo, a percepção, por ser um modo da expressão, prescinde, rigorosamente falando, de uma relação de imitação ou de cópia entre a coisa percebida e a representação que formamos dela, assim como em todas as relações expressivas a percepção mantém uma relação regrada com aquilo que ela exprime independentemente de haver ou não uma imagem em comum. A mesma coisa pode ser representada de modos diversos, desde que a relação de ordem entre as diversas representações se mantenha.

Representar deixa de ser para Leibniz a simples *apresentação* de uma coisa ao intelecto, como defendem Descartes e os cartesianos. Possuir a ideia de algo

3 Essa caracterização é retomada de modo semelhante no § 14 da *Monadologia*, onde Leibniz define a percepção como “o estado passageiro que engloba e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples” (*Id.*, GP VI, p. 608).

não é mais possuir a coisa mesma enquanto um conteúdo do intelecto, ou seja, enquanto uma ideia-quadro passiva, para qual o intelecto se volta ao pensar, mas antes o estabelecimento de uma ordem ou lei das relações, que permanece a mesma por mais variações que se coloquem. Podemos dizer assim, sem medo de abusar da palavra, que a equação é uma *representação* da figura geométrica, que o círculo é uma *representação* da parábola, que o discurso é uma *representação* do pensamento, que um desenho plano *representa* uma máquina, do mesmo modo que uma ideia *representa* um ideado.

Ora, se as ideias são para Leibniz expressões das coisas e não uma representação *sui generis*, como pretende Descartes, não faz sentido restringi-las a uma classe essencialmente diferente de representação, ou seja, não é necessário que elas possuam uma *realidade objetiva* no intelecto que as diferencie dos outros modos de representação.⁴ O que torna as ideias um tipo de representação específico não é ser *mais* representação, ou ainda de ser uma representação mais fiel, mas sim representar uma dada multiplicidade na unidade da alma. A representação, compreendida como expressão, permite que essa semelhança intuitiva que Descartes exige para haver ideia deixe de ser a norma para se tornar um caso-limite. A semelhança se aproxima da perfeita identidade, na medida em que a variação entre os polos da expressão se aproxima do mínimo, e, quanto mais dele se afasta, mais obscura ela se torna.

Expressão e inatismo

Leibniz defende, como Descartes, que temos em nós todas as nossas ideias. Contudo, ele abandona a semelhança intuitiva como critério para avaliar a realidade objetiva das ideias. Se a ideia é expressão, ela é representativa por sua própria natureza, por mais que não haja semelhança imediata entre a representação e a coisa representada. O inatismo leibniziano é, portanto, diferente do inatismo cartesiano. Se o último se fundamenta na disposição do espírito de se representar adequadamente a essência das coisas a partir de noções inatas ao nosso espírito, a construção leibniziana das ideias inatas deverá tomar como ponto de partida a

4 Como explica Descartes na resposta às primeiras objeções, dizer que a ideia está objetivamente no intelecto “não significa nada além de que a coisa existe no intelecto da maneira que as coisas costumam nele existir. Assim, por exemplo, se alguém perguntasse o que acontece com o sol pelo fato dele existir objetivamente em meu intelecto, a melhor resposta seria que nada acontece com ele senão uma denominação extrínseca, a saber, que o sol encerra a operação do intelecto ao modo de um objeto. Mas se alguém perguntasse o que é a ideia do sol, e a resposta fosse que é a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento, ninguém a tomaria como sendo o sol enquanto que essa denominação extrínseca está nele” (Descartes 1971, vol. VII, p. 102/ vol. IX, pp. 81-82).

qualidade da alma de representar as coisas segundo as relações expressivas que ela estabelece com o universo. Por isso que, no já citado § 26 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz pode afirmar que a alma não possui portas ou janelas por onde as coisas possam entrar, mas sim as regras das relações expressivas que ela trava com Deus e com o universo. Vejamos esse item com mais atenção:

Para bem conceber o que é a ideia, é necessário precaver-se contra um equívoco, pois muitos tomam a ideia como a forma ou diferença de nossos pensamentos. Dessa maneira, só teríamos a ideia no espírito enquanto pensamos nela, e, todas as vezes que pensamos nela novamente, teríamos ideias diferentes das mesmas coisas, embora semelhantes às ideias precedentes. Outros homens, ao que parece, tomam a ideia como um objeto imediato do pensamento ou como uma outra forma duradoura que permanece quando não a contemplamos mais. De fato, nossa alma possui sempre, em si mesma, a qualidade de se representar alguma natureza ou forma qualquer, sempre que houver ocasião para tanto. *Ora, creio que essa qualidade de nossa alma, enquanto ela exprime alguma natureza, forma ou essência, é propriamente a ideia da coisa, que é em nós e que está sempre em nós quer pensemos nela ou não* (*Id.*, A VI, 4, p. 1570. Itálicos nossos).

Nessa passagem, Leibniz identifica duas concepções de ideia, ambas de alguma forma devedoras de Descartes, que se opõem quanto à forma de conceber o inatismo das ideias. Pela primeira — posição de Foucher e, em menor grau, de Arnauld — a ideia, sendo forma do pensamento, nasce pela ação da alma quando pensamos em algo e cessa de existir quando deixamos de pensar nela. Quando temos novamente a ideia de algo em que já pensamos, temos uma nova ideia da mesma coisa, que é semelhante à anterior, mas, mesmo assim, distinta dela, por ser a forma de um novo pensamento. Segundo essa concepção, dizer que as ideias são inatas não significa dizer que elas existem em nós mesmo antes de pensarmos nelas, mas antes, que nossa alma pode formá-las, como diz Descartes, a partir de si mesma, sem a necessidade de uma relação causal entre um objeto exterior e o intelecto.

A segunda concepção apontada por Leibniz atribui à ideia um caráter permanente, de modo que não é necessário que a ideia seja pensada para que ela exista. Dissociando-se a ideia do ato de pensar, ela passa a ser algo permanente, que se torna objeto ou forma do pensamento a partir do momento em que se dá a ocasião para ela ser pensada. Essa posição não implica necessariamente em uma concepção inatista das ideias. Malebranche, por exemplo, a quem Leibniz indiretamente se refere nessa passagem, considera que as ideias são objetos permanentes

existentes na mente divina, mas que não podem ser criados pela própria alma. Assim, quando dizemos que possuímos uma ideia, dizemos que vemos essa ideia em Deus, mas não a possuímos em nós como uma ideia inata.

Afastando desses dois equívocos, Leibniz afirma que a ideia, por ser expressiva, está em nós e permanece em nós quer pensemos nela ou não. Já vimos que a ideia pode estar composta em um conhecimento sem que tenhamos necessariamente consciência dela. Mas aqui Leibniz apresenta a versão mais forte desse argumento: não só podemos ter ideias sem que nos apercebamos delas, como possuímos sempre e permanentemente as nossas ideias em nossa alma. Criada por Deus, a alma o expressa, tal como o efeito expressa sua causa, pois contém a regra ou relação que exprime a relação que mantém com sua causa ou, como vimos, todo efeito integral corresponde a sua causa plena. E, expressando Deus, a alma expressa todo o universo por ele criado. Ora, se a ideia é, como afirma essa passagem do *Discurso*, “essa qualidade da alma enquanto ela exprime alguma natureza, forma ou essência” (*Ibid.*, p. 1570), ao expressar Deus e o universo, a alma exprime todas as formas e essências existentes no intelecto divino, e, portanto, possui a ideia de todas as coisas de forma inata no espírito:

Temos essas formas no espírito, e as temos desde sempre, pois o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos confusos, e já pensa confusamente em tudo o que um dia pensará distintamente. Nada poderia nos ser ensinado cuja ideia não tenhamos já no espírito, pois essa ideia é como a matéria de que se forma esse pensamento. (*Ibid.*, p. 1571)

Assim, a versão leibniziana do argumento das ideias inatas não significa somente que temos em nós a disposição de despertar ideias inatas quando a ocasião se oferece, mas, sobretudo, que possuímos atualmente em nossa mente a totalidade de nossas ideias — que por sua vez expressam a totalidade do universo —, embora só pensemos nessa totalidade confusamente. O argumento de Leibniz em prol das ideias inatas se configura desse modo como uma posição muito mais radical do que a cartesiana. Temos em nós ideias da totalidade da mente divina, umas *mais distintas* e outras percebidas *apenas confusamente*, conforme a ocasião para pensá-las de um modo ou de outro se apresenta. A crítica à noção cartesiana de ideia se aprofunda: não é necessário separar o componente passivo do pensamento (a ideia-quadro) de seu componente ativo (o julgamento). Para Leibniz, as ideias são sempre ativas na medida em que expressam, distinta ou confusamente, as coisas por elas representadas.

É nesse ponto que a crítica de Leibniz ao cartesianismo encontra sua crítica ao empirismo de Locke. Nos *Novos Ensaios*, a crítica feita pelo leibniziano Teófilo

à noção da *tabula rasa*, tal como exposta pelo lockiano Filaleto ligada, está, assim como na crítica à Descartes, à rejeição da ideia enquanto representativa de uma exterioridade:

Filaleto: Após ter examinado se as ideias são inatas, consideremos sua natureza e suas diferenças. Não é verdade que a ideia é o objeto do pensamento? **Teófilo:** Concordo, desde que acrescentais que é um *objeto imediato interno*, e que esse objeto é uma expressão da natureza ou das qualidades das coisas. [...] Os objetos sensíveis são *mediatos*, pois eles não podem agir imediatamente sobre a alma. Somente Deus é seu objeto externo imediato. (*Id.*, GP v, p. 99)

Já comentamos a importância de Leibniz definir a ideia como um *objeto* e não como *forma*. Enquanto objeto, a ideia pode estar no entendimento por mais que pensamos nela presentemente ou não. Ora, se a ideia é um *objeto imediato interno*, isso significa que, enquanto representativa, ela não necessita de nenhum tipo de mediação para estar no entendimento. Em outras palavras, a ideia não é *efeito*, ela não necessita de nada exterior para existir na alma. O único objeto imediato externo da alma é Deus, que a cria e a mantém continuamente na existência. Ao mesmo tempo, “pode-se dizer que a própria alma é seu objeto imediato interno, enquanto ela contém as ideias, ou aquilo que corresponde às coisas” (*Ibid.*). Na medida em que as ideias são relações expressivas e, sendo assim, prescindem da relação modelo-original, elas constituem a alma enquanto um centro expressivo, que expressa o universo a partir de um ponto de vista particular. As ideias são constitutivas da alma e, enquanto objetos do pensamento, identificam-se com ela. O objeto do pensamento é simultaneamente as ideias que possuímos em nossa alma e a própria alma que possui essas ideias.⁵

Se todas as ideias são os objetos imediatos internos, o que significa dizer que os objetos sensíveis são *mediatos*? O sensível não pode agir diretamente sobre a alma e, portanto, não pode ser a causa de nossas ideias e nem o objeto imediato de nosso pensamento. O universo existe fora de nossa alma e só pode ser confusamente representado pelos sentidos. Ao contrário das ideias, o sensível não pode ser objeto do pensamento senão incitando a alma a ter certos pensamentos ao invés de outros: “a experiência é necessária, confesso, para que a alma seja determinada a tais ou tais pensamentos, e para que ela preste atenção às ideias que estão em nós” (*Ibid.*, p. 100). Os objetos sensíveis são *mediatos*, pois se limitam a nos dar

5 Ver Lacerda 2005, pp. 168-170.

a ocasião de pensar o que já se encontra em nós. Por meio deles somos levados a prestar atenção em determinadas ideias e não em outras, mas essas ideias estão necessariamente em nós. Não podemos falar da alma como uma faculdade nua, que só possui uma pura potência de receber impressões do exterior, tal como uma tabuinha ou uma cera. Contra a ideia de uma tábula rasa, ou de uma alma vazia à espera de ser preenchida pelas ideias, Teófilo apresenta o oposto, a saber, uma alma que contém em si todas as ideias, sejam elas pensadas atualmente ou não:

Opor-me-ão esse axioma aceito entre os filósofos, *que não há nada na alma que não vem dos sentidos*. Mas é preciso excetuar a própria alma e suas afecções. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipie: nisi ipse intellectus*. [...] Isso está de acordo com o autor do Ensaio, que busca a fonte de uma boa parte das ideias na reflexão do espírito sobre sua própria natureza. (*Ibid.*, p. 100)

A crítica de Leibniz a Locke perfaz assim um ciclo completo. Se o empirista criticava a concepção inatista das ideias por considerar que ela sujeitava o conhecimento à tradição e aos princípios imutáveis, Leibniz mostra que sua concepção de ideia inata não só está imune a essa crítica, como ainda pode ser demonstrada partindo do mesmo ponto de partida de Locke, a saber, a partir da reflexão sobre a natureza do espírito. Se isso não acontece, não é porque Leibniz assumiu nos *Novos Ensaios* um ponto de partida empirista, mas sim porque nas objeções de Teófilo a própria noção de alma e de ideia se identificam a ponto de poder afirmar que “nós somos, por assim dizer, inatos a nós mesmos” (*Ibid.*, p. 93). As ideias não se formam na alma como um efeito de algo que vem do exterior. Pelo contrário, elas constituem a alma ao expressar, a partir de si mesma, as relações que mantêm com todo o universo e com as verdades eternas.

Dizer que possuímos todas as ideias de forma inata em nós quer dizer, portanto, que possuímos em nossa alma todas as regras ou razões pela qual a alma expressa todo o universo. Não como quadros inertes ao qual o entendimento se volta, nem como impressões causadas pelos nossos órgãos dos sentidos, as ideias estão em nós, isto sim, como virtualidades que, por mais que não cheguem à consciência, são marcas da relação que a alma trava com todo o universo. E, na medida em que essas virtualidades se tornam mais expressivas e mais distintas, elas se tornam parte do pensamento consciente.

Filaletto, um cartesiano?

A crítica que Leibniz faz à concepção empirista de ideia nos *Novos Ensaios* não se resume apenas à questão da sua origem. Ao apontar que as ideias expressam a

natureza ou as qualidades da coisa, a crítica ao empirismo desdobra-se em crítica à própria noção da representatividade das ideias. Assim como com Descartes, a formulação de uma noção de representação que se regula por uma relação de ordem em vez de uma relação de semelhança imitativa é, ao lado do inatismo, o ponto fundamental da discórdia entre esses filósofos, no que diz respeito às ideias. Mas, dado que Descartes e Locke possuem concepções bastante diferentes, e por vezes radicalmente opostas, de ideias — principalmente no que diz respeito à relação delas com o sensível —, como é possível que Leibniz afirme que ambos cometem o mesmo erro, a ponto de dizer que Locke concede demais aos cartesianos?

No livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke distingue as qualidades percebidas no objeto em qualidades primárias e qualidades secundárias. Qualidades primárias são aquelas “absolutamente inseparáveis do corpo, seja qual for o estado em que ele esteja” (Locke 1979, p. 134). Qualidades secundárias, por sua vez, são as “que não são nada, nos próprios objetos, mas poderes [*powers*] de produzir várias sensações em nós por suas qualidades primárias” (*Ibid.*, p. 135). Qualidades primárias resumem-se a solidez, extensão, figura, movimento ou repouso, e número; as secundárias ou sensíveis, por sua vez, são as cores, sabores, sons, etc. Apenas a percepção das qualidades primárias pode ser considerada semelhante aos corpos percebidos, pois elas são permanecem nos objetos independentemente de nossa percepção deles. A percepção das qualidades secundárias, por sua vez, é arbitrária, pois só possuem uma existência objetiva na medida em que são sensações em nós, e não enquanto propriedades intrínsecas do objeto.

Teófilo, ao comentar essa distinção lockiana, tal como exposta por Filaleto, não a recusa de imediato. Entretanto, a distinção entre ambas as classes de qualidades não é, para ele, de natureza:

Creio que se poderia dizer que quando a potência [dos corpos de produzir sensações em nós] é inteligível e pode ser explicada distintamente, ela deve ser contada entre as qualidades primárias; mas, quando é meramente sensível, e fornece apenas uma ideia confusa, deve ser colocada entre as qualidades secundárias. (Leibniz, *Id.*, pp. 117-118).

Apesar de manter a terminologia de Locke e aceitar em certo sentido a distinção entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias, Leibniz, ao deslocar essa questão para o grau de distinção das ideias, recusa não a distinção em si, mas sim a distinção de natureza entre uma classe e outra. Na doutrina leibniziana das ideias, há, entre as ideias distintas e as ideias confusas, uma continuidade, marcada pelo grau de distinção da expressão das ideias. Entre uma ideia e outra não há uma diferença de natureza, apenas uma distinção do quanto podemos conhecer a

respeito de um dado objeto. E, enquanto as ideias que nos representam as coisas inteligíveis podem atingir um grau maior de distinção, as das coisas sensíveis serão sempre confusas, em virtude da própria natureza da sensação.

Dizer que as qualidades primárias podem ser distintamente conhecidas e são inteligíveis implica dizer, portanto, que elas são suscetíveis de serem tratadas através dos conhecimentos distintos e inteligíveis da física. A solidez, o número, a figura e o movimento mostram como os corpos interagem entre si e atuam uns sobre os outros, de modo que, enquanto dependentes de regras e leis que podem ser estabelecidas de uma maneira distinta, elas são, por sua vez, o objeto de ideias distintas. Em outras palavras, essas qualidades podem ser reduzidas a conceitos distintos pois, enquanto tais, independem da experiência sensível que possuímos deles.

Qualidades secundárias ou sensíveis, por outro lado, só podem ser concebidas enquanto tais na medida em que são percebidas pelos órgãos sensíveis. Ao serem formadas por elementos percebidos confusamente, elas não são, enquanto dependentes das ideias confusas da sensação, passíveis do mesmo conhecimento distinto que as qualidades primárias. Entretanto, isso não implica afirmar que essas qualidades sensíveis e as suas representações sejam, como afirma Locke, arbitrárias em relação aos movimentos que as geram.

Não se deve imaginar que essas ideias como as de cor ou dor sejam arbitrárias e não tenham relação ou conexão natural com as suas causas: não é costume de Deus agir com tão pouca razão. Eu diria, em vez disso, que há uma espécie de semelhança, não completa, e, por assim dizer, *in terminis*, mas expressiva, ou de relação de ordem, como uma elipse e mesmo uma parábola ou hipérbole se assemelham de algum modo com ao círculo do qual são a projeção no plano, pois há uma certa relação, exata e natural, entre o que é projetado e a projeção que é feita, cada ponto de um tendo certa relação com cada ponto do outro. (*Ibid.*, p. 118)

Essa *espécie de semelhança* a que Leibniz se refere é justamente a relação regrada que caracteriza as relações expressivas. Essa noção expandida de semelhança não a relaciona com a semelhança imitativa, ou *in terminis* (traço por traço), mas sim uma regra comum, que possa relacionar um e outro. Deslocando assim a marca da semelhança, Leibniz pode afirmar que a elipse, a parábola e a hipérbole se assemelham ao círculo do qual elas são a projeção no plano, pois cada ponto do círculo corresponde, por uma lei exata, a cada ponto das figuras formadas — por mais que entre essas três figuras e o círculo não haja nenhuma imagem em comum. O exemplo extraído das secções cônicas é significativo, pois as diferentes

figuras formadas pela secção do cone que é projetado em um círculo podem ser relacionadas entre si a partir das relações estabelecidas entre cada ponto da figura e cada ponto do círculo, e não a partir de uma definição comum ou de um elemento originário. A parábola não é semelhante ao círculo por se originar dele, nem o contrário. Assim, é compreensível que Leibniz se valha aqui do mesmo exemplo das secções cônicas que utiliza ao explicar a Arnauld o que ele entende por expressão. Essas figuras são semelhantes entre si por possuírem uma *relação de ordem*, ou seja, por constituírem uma relação expressiva. Por isso, escreve Leibniz a Foucher, “não é necessário que o que nós concebemos das coisas fora de nós lhes seja perfeitamente semelhante, mas que as exprima, como uma elipse exprime um círculo visto de lado, de modo que cada ponto do círculo corresponda a um da elipse e vice-versa, seguindo uma certa lei de relação”. (*Id.*, A II, 2, pp. 90-91) Desse modo, as qualidades sensíveis podem ser consideradas semelhantes aos movimentos que as causam, por mais que não haja nenhum tipo de semelhança imediata ou evidente. A dificuldade em se encontrar uma relação direta entre o movimento que as causa e a ideia que possuímos dela se deve somente à confusão que envolve a sua representação. A representação de uma multiplicidade confusamente percebida não permite que encontremos em cada um dos elementos o modo pelo qual eles se relacionam com a ideia dessas qualidades. Mas, conhecendo as leis gerais que regem as relações, podemos dizer com certeza que cada sensação corresponde perfeitamente aos elementos presentes nos movimentos que os causam e, portanto, pode-se dizer que se assemelham a eles do mesmo modo que as qualidades primeiras os fazem. O caráter evidente da semelhança se perde nas partes mínimas que compõem a representação. “É verdade que a dor não se assemelha ao movimento de um alfinete [na carne], mas ela pode muito bem se assemelhar aos movimentos que esse alfinete causa em nosso corpo e representar esses movimentos na alma, como eu não duvido que ela faça” (*Id.*, GP V, p. 119). Ser semelhante, no sentido aqui exposto, implica uma *expressão* entre dois elementos aparentemente distintos.

É nesse ponto que a crítica que Leibniz faz a Locke nos *Novos Ensaios* não só se desdobra em uma crítica a Descartes e ao cartesianismo, como ainda mostra como ambos os filósofos, possuindo concepções quase opostas sobre as ideias, acabam por concordar no que diz respeito ao conteúdo representativo das ideias sensíveis. Tanto para um quanto para o outro, as ideias só podem ser consideradas representativas de algo quando há uma relação clara e intuitiva entre o que é representado e a representação que se forma em nossa alma. As qualidades sensíveis, por não serem redutíveis às representações dos elementos fundamentais e inteligíveis da extensão, encontram-se fadadas a não se assemelhar a nada de exterior. Para

Locke, as qualidades sensíveis que recebemos pelos sentidos não tem nenhuma relação com os movimentos da matéria que percebemos sensivelmente. Para Descartes, apenas as ideias claras e distintas, que não possuem nenhuma relação com os sentidos, representam algo objetivamente. O sensível é para o último o produto da união substancial entre a alma e o corpo, e não transmite nenhum conteúdo objetivo ao intelecto. Embora o percurso cartesiano e o empirista sejam distintos, ambos atribuem à semelhança intuitiva o modelo fundamental para as suas concepções de ideia, e encontram no sensível o limite desse modelo.

Embora de modos diferentes, tanto o francês quanto o inglês encontram sua concepção de ideia no modelo *cópia-original*. A ideia é para ambos representativa na medida em que ela reproduz a coisa percebida no entendimento, Locke enquanto uma imagem dos sentidos, Descartes enquanto uma imagem inerte na alma. Por isso, ao comentar a distinção entre ideias das qualidades primeiras e ideias das qualidades segundas, Teófilo diz que Filaleto concedeu demais aos cartesianos (*Ibid.*, p. 118). O empirismo vai ao encontro do cartesianismo ao conceber a ideia como a apresentação de algo à mente, como cópia de algo cujo original se encontra alhures.

É justamente a essa noção estreita de semelhança que a ideia expressiva leibniziana se opõe. Ao afirmar que o caráter representativo da ideia não depende de uma semelhança intuitivamente percebida, mas sim de uma relação regrada entre um elemento e outro, de um invariante que permanece na variação dos elementos, Leibniz pode recolocar o problema do caráter representativo da ideia em outros termos, a saber, em termos propriamente *expressivos*. A representação não implica cópia, transmissão ou imitação, mas sim relação. O universo é representado na unidade da substância porque a substância contém em si as regras pela qual ela se relaciona, a partir de seu ponto de vista, com todo o universo.

A ideia deixa de ser assim a representação de uma exterioridade para se tornar uma lei de correspondência, cuja razão se encontra na própria alma. Perceber não é receber na alma algo de exterior nem ter no interior da alma algo que se assemelha ao que há no exterior, apenas possuir na alma as correspondências entre ela e todas as outras substâncias criadas. O que Leibniz coloca em jogo, como já vimos, é a própria relação entre interioridade e exterioridade, no que diz respeito à percepção. Em um opúsculo em que comenta as críticas de Locke à filosofia de Malebranche, Leibniz escreve: “O padre, ao dizer que as ideias são seres representativos, dá ensejo ao senhor Locke perguntar se esses seres são substâncias, modos ou relações. Creio que são meras conexões [*rappports*], que resultam dos atributos de Deus” (*Id.*, GP VI, p. 576).

A imagem sem original

Não há portanto percepção de algo que está além da alma, apenas de algo que já se encontra nela de forma inata. Percebemos a todo o momento o universo inteiro, pois temos em nossa alma as regras das relações que ligam a nossa alma com o todo e com cada substância individual ou mônada. A substância “é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando-se Deus” (*Id.*, A VI, 4, p. 1554), pois todas as relações que ela trava com o universo inteiro dependem apenas de si mesma. Mas, embora a percepção de cada substância só dependa dela mesma, a harmonia preestabelecida entre as substâncias garante que todas as suas expressões e suas respectivas expressões nas outras substâncias se organizem de modo que ambos se acomodem entre si do modo mais perfeito possível, de modo que todas as substâncias se expressem umas às outras harmonicamente. É ela então que garante que as relações expressivas da alma não caiam no solipsismo, que as ideias se encontrem no interior de um modelo inteligível no qual suas expressões tenham correspondência mútua com todas as outras no universo. Assim, a concepção da substância como um centro expressivo se sustenta na teoria da harmonia preestabelecida, e, através dela, garante que a expressão no interior da substância corresponda a uma expressão mútua da totalidade das substâncias criadas. Ou, como explica Leibniz a Des Bosses:

É verdade que as coisas que acontecem na alma devem concordar com as que acontecem fora da alma; mas, para isso, é suficiente que essas coisas que acontecem em uma alma correspondam tanto entre si quanto com coisas que se passam em qualquer outra alma, não é necessário postular algo além das almas ou mônadas. De acordo com essa hipótese, quando dizemos que Sócrates está sentado, isso significa somente que essas coisas que entendemos por *Sócrates* e *sentado* aparecem para nós e para os outros. (*Id.*, GP II, pp. 451-452)

Mas, se é assim, por que então frequentemente consideramos que o que representamos em nós está efetivamente fora de nós e tem sua imagem impressa ou reproduzida em nossa mente? Segundo Teófilo, isso ocorre porque caímos em um erro similar àquele em que incorremos quando a regra da perspectiva é bem aplicada por um pintor. É possível traçar desenhos planos e sem sombreados, se o que se quer é representar coisas planas, como, por exemplo, um círculo sem relevo, ou desenhar medalhas ou ainda realizar desenhos à moda dos chineses. Mas não podemos distinguir no desenho uma esfera de um círculo sem a ajuda de sombras, pois não há entre eles pontos nem traços distintos. É isso que levou

Desargues, ao expor sua análise da perspectiva, a dar preceitos sobre uso de tintas e de sombras.⁶ Assim, quando uma pintura nos engana, há um duplo erro em nossos juízos:

Em primeiro lugar, trocamos a causa pelo efeito, crendo ver imediatamente o que é a causa da imagem, e, fazendo assim, agimos um pouco como um cachorro que late contra o espelho; pois tudo o que vemos, propriamente dizendo, é a imagem, e somos afetados apenas pelos raios. [...] Em segundo lugar, nos enganamos novamente, quando trocamos uma causa por outra e cremos que o que vem de uma pintura plana é derivado de um corpo, de tal modo que nesse caso há, em nosso juízo, ao mesmo tempo, uma *metonímia* e uma *metáfora*; pois mesmo as figuras de retórica passam por *sofismas*, quando abusam de nós. (*Id.*, GP V, p. 122)

A comparação com as figuras de retórica evidencia como, para Leibniz, a imagem pintada em perspectiva cria em nós a ilusão de estar lidando com objetos exteriores. A metonímia implica uma relação de contiguidade entre termos, e a metáfora cria semelhanças entre termos distintos: ambas são sofismas, na medida em que nos fazem acreditar em semelhanças e causalidades que não se encontram realmente nas coisas representadas, como imaginar que vemos *imediatamente* o quadro, e não a sua representação ou ideia, ou que o que está representado na pintura plana é *realmente* o corpo. Por isso, julgamos haver um efetivo comércio entre alma e corpo, quando, na verdade, um expressa o que ocorre no outro.

É interessante notar que os exemplos levantados para comentar esse duplo erro se referem a dois usos distintos da perspectiva. Em primeiro lugar, a perspectiva aplicada à ótica e aos raios de luz que atingem nossos olhos dá o exemplo da metonímia, que nos faz tomar a causa pelo efeito. Em segundo, a perspectiva aplicada à pintura se relaciona à metáfora ao gerar a percepção de um objeto onde não há senão tinta em uma tela plana. Em ambos os casos, as regras da representação, enquanto dependentes da perspectiva, são as mesmas, embora em um caso se trate das leis da ótica e, no outro, da perspectiva enquanto artifício pictórico. As representações, por exemplo, de uma esfera pintada segundo as regras da perspectiva, e da esfera pintada em nossa retina na visão, não diferem em gênero, uma não é menos representativa do que a outra. A perspectiva, por

6 Leibniz, assim como outros em sua época, considerava a teoria das sombras uma variante da perspectiva: “A doutrina das sombras nada mais é que uma perspectiva invertida e resulta dela mesma quando se põe o luzente no lugar do olho, o opaco no lugar do objeto e a sombra no lugar da projeção”. (*Nouveaux essais*, G VII, pp. 169-170).

estabelecer uma relação regrada entre elementos distintos (o círculo sombreado e a esfera, o quadro no espaço e o quadro pintado em nossa retina) é o que garante, nos dois casos, a existência de uma *relação expressiva*, tornando-os, portanto, efetivamente representativos. Em ambos, o erro se deve somente ao julgamento, que considera haver nas imagens algo para além da representação. Por mais que a esfera pintada possa não existir efetivamente, tampouco podemos garantir a existência do quadro, pois “como os raios de luz necessitam de tempo (por menor que seja) é possível que o objeto seja destruído nesse intervalo e não subsista mais quando o raio atinge o olho, e o que não é mais não pode ser o objeto presente da visão”. (*Ibid.*) Em um caso como no outro, tudo o que percebemos são as leis das relações expressivas que se encontram unicamente em nós.

Leibniz pensa que Descartes e Locke incorrem nesse mesmo erro, ao afirmar que a representação é a imitação de algo que se encontra alhures, quando representar é encontrar uma regra comum, um invariante, uma relação expressiva entre os elementos. Ora, a perspectiva é justamente uma regra que relaciona os elementos distintos (imagem, raios, pintura plana, imagem pintada, objeto representado pela pintura) a partir das regras claras da geometria projetiva. O engano que equipara as posições do lockiano Filaleto e as de Descartes é achar que há algo para além da relação, um original que precede a representação. A concepção leibniziana de representação busca justamente superar esse modelo, para ressaltar que a representação não se dá de um polo a outro, mas unicamente na própria relação expressiva entre eles. Se a mônada é um espelho do universo, ela não o é por refletir com uma imagem fiel o que está diante dela, mas por ter em si as imagens, nem sempre perfeitamente reconhecíveis, de tudo que se encontra no universo.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adams & Tannery. Paris: Vrin, 1971.
- LACERDA, T. M. *A política da metafísica*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-85.
- _____. *Opuscules et fragments inédits*. Org. Couturat, L. Paris: Félix Alcan, 1903.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausg. von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Berlin und Göttingen: Akademie Verlag, 1966-2015.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Nidditch. Oxford: University Press, 1979.
- SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris: PUF, 2001.



La Défense, Paris.

O conceito moderno de sociedade civil: do jusnaturalismo à economia política

The modern concept of civil society.
From jusnaturalism to political economy

Leonardo André Paes Müller

Universidade de São Paulo

RESUMO

Partindo da teoria da eticidade de Hegel, onde a sociedade civil é apresentada como o momento intermediário entre a família e local privilegiado da sociabilidade própria ao sujeito de direitos (pessoa), o presente artigo explora o modo como os três momentos da sociedade civil (sistema de satisfação de carências, administração da justiça e polícia) foram teorizados ao longo da segunda metade do século XVIII pela então nascente economia política, compreendida aqui como um desdobramento da moderna teoria do direito natural. Paralelamente, investiga-se o modo como, nesse mesmo período, o termo sociedade civil começa a ser empregado por economistas com um significado diferente do tradicional e até então vigente (onde sociedade civil é sinônimo de Estado), designando uma esfera organizada a redor de princípios não políticos e cuja análise exige um novo aparato conceitual.

PALAVRAS-CHAVE

Sociedade civil, Jusnaturalismo, Economia política, Carência, Justiça, Polícia.

ABSTRACT

Hegel's Philosophy of Right presents civil society as the intermediate moment between family and State and as the privileged place of a peculiar kind of sociability connected with the subject of rights (person). The present paper explores how the three moments of Hegel's civil society (the system of needs, the administration of justice and the police) were conceived in the second half of the eighteenth-century by the then new science of political economy. At the period, the term civil society was starting to be employed in a different way from the traditional (where civil society is synonymous to State), meaning a sphere organized around non-political principles demanding new conceptual tools.

KEY WORDS

Civil Society, Natural Rights Theory, Political Economy, Need, Justice, Police.

1. Sociedade civil e economia política

Na França da década de 1750 o termo sociedade civil era sinônimo de estado e corpo político: qualquer comunidade humana organizada em torno de um soberano e tendo em vista o bem comum poderia ser assim denominada nos escritos de filósofos e economistas. É o que vemos, por exemplo, no verbete *Estado* [*État*] do sexto volume da *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, publicado em 1756, assinado por Jaucourt:

Pode-se definir o estado [*état*], uma sociedade civil (*société civile*), pela qual uma multidão de homens está unida sob a dependência de um soberano para desfrutar de sua proteção e de seus cuidados, da segurança e da bondade que faltam ao estado de natureza. [...] Essa união de várias pessoas em um único corpo, produzido pelo concurso das vontades e das forças de cada particular, distingue o estado de uma multidão. (Jaucourt, “État”, in Diderot & d’Alembert 1756, v. 6, p. 19).¹

Em contraposição ao estado de natureza, na sociedade civil os indivíduos se encontram protegidos de inimigos externos e internos e têm suas posses garantidas pelo poder público por um soberano a quem devem obediência e suas atividades particulares adquirem um sentido mais amplo, como parte de um todo organizado, de um corpo político. É nesses termos que Derathé explica a hesitação de Rousseau em torno do título e subtítulo dos *Manuscritos de Genebra* para o *Contrato Social*.² E, conforme explica Bobbio, esse uso do termo “corresponde ao significado tradicional de *societas civilis*, no qual *civilis* de *civitas* é sinônimo de *politikós* de *pólis*; e traduz exatamente a expressão *koinonéia politiké*” encontrada em Aristóteles (Bobbio 1986, p. 44).

Menos de 70 anos depois, em 1820, Hegel propõe uma distinção entre sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e Estado, pensados como momentos de uma teoria da eticidade ou vida ética [*Sittlichkeit*] e vendo nesta última uma esfera eminentemente moderna de socialização:

A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade

1 Sempre que não houver indicação da tradução, ela é minha.

2 Derathé 2009, Apêndice, p. 550.

civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia. (FD, § 182, adendo)³

A sociedade civil tem na “pessoa concreta”, em seu relacionamento multifacetado e diverso com outras pessoas, seu princípio (FD, § 182). É precisamente aí que a “prescrição do direito: [...] seja uma pessoa e respeite as outras enquanto pessoas” (*Ibid.*, § 36) adquire a consistência de uma “esfera externa” (FD, § 41). No relacionamento interpessoal, onde cada indivíduo particular se defronta com outro particular, uma primeira universalidade aparece (na dupla forma jurídico-econômica de pessoa em geral e de valor econômico, ambos interligados na figura do contrato), condicionando essa interação e fundando um “sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos” (FD, § 183). Com efeito, cabe à sociedade civil inscrever o direito no plano antropológico das carências, ou idealizar a natureza humana, inclusive em sua dimensão animal⁴:

Não podíamos passar do direito em si para a administração do direito, porque não tínhamos ainda o solo no qual o direito podia existir, podia ser administrado. O fato de que o direito agora é sabido, de que ele vige como algo universalmente válido, pertence a esta existência. Pois precisamente, a carência do próprio direito tem de residir na particularidade, na existência enquanto tal, portanto, o próprio direito é a carência suprema. (FD, § 210, anotação)

Encontra-se precisamente aí o que Hegel define como o “estado externo” (FD, § 183), cuja teorização primeira devemos aos teóricos modernos do direito natural (ou jusnaturalismo):

O Estado é representado como uma unidade de pessoas diversas, como uma unidade que é somente ser-em-comum, então só se visa com isso a determinação da sociedade civil. Muitos teóricos modernos do Estado não puderam alcançar nenhuma outra maneira de ver o Estado. (FD, § 182, adendo)

3 Todas as citações da *Filosofia do direito* remetem à edição da Suhrkamp (Hegel 1986), seguida do parágrafo e com a indicação de anotação ou adendo. Sempre que disponível, como aqui, utilizo a tradução de Marcos L. Müller (Hegel 2000 e 1998).

4 A sociedade civil se caracteriza por esse duplo processo de abstração: de um lado as carências são multiplicadas, de outro, os meios de sua satisfação, a saber, o trabalho é subdividido e se torna altamente especializado.

O problema com as concepções ditas “empiristas” é duplo: nelas “a totalidade do orgânico não é alcançada” e, dentro desta, uma “determinidade” é separada do todo, e tomada “como a essência da relação” (Hegel 2007, p. 41). Através da “ficção da imaginação como estado de natureza” buscou-se separar “da imagem misturada do estado de direito tudo o que é arbitrário e contingente”, restando apenas o homem “em sua nudez, ou a abstração do homem com suas possibilidades essenciais” (*Ibid.*, p. 46 e 47). Entendido o homem desse modo, como elemento “simples e separado posto como originário”, como átomo, “a unidade” construída a partir das interações entre os indivíduos “não pode, como na física empírica, representar nada, senão, novamente, as intricações multiformes [...] dos contatos superficiais destas qualidades”, recebendo o “nome vazio de uma harmonia informe e exterior, sob o nome da sociedade ou do estado” (*Ibid.*, pp. 48-49). Hegel insiste no que, a seus olhos, é uma confusão:

Se o estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então é o *interesse dos singulares enquanto tais* o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado. (FD, § 258)

Em sua *Enciclopédia*, Hegel implicitamente retoma a referência à física, apresentando a sociedade civil como “o sistema da atomística” (1995, § 523), sistema que tem uma ciência própria:

A Economia Política é a ciência que tem seu começo nestes pontos de vista, mas ela tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. Esta é uma das ciências que surgiram na época moderna como seu terreno. O seu desenvolvimento mostra o aspecto interessante de como o pensamento (veja-se Smith, Say, Ricardo) descobre na multidão infinita de singularidades que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da coisa, e entendimento que nela opera e que a rege. (FD, § 189)

Para Hegel, a economia política revela aquilo que as teorias jusnaturalistas *strictu sensu* já vinham tematizando, embora talvez de forma ainda confusa, em

5 Na sociedade civil “o homem vale porque é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc.” (1986, § 209).

particular por ver ali interações de tipo predominantemente político e denominar a comunidade resultante de Estado. A economia política, por sua vez, é

uma ciência que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências. É um espetáculo interessante observar como todas as conexões atuam, aqui, retroativamente, como as esferas particulares se agrupam, têm influência sobre as outras e delas experimentam o seu fomento ou o seu impedimento. Este entrosamento, em que inicialmente não se acredita, porque tudo parece entregue ao arbítrio da singularidade, é especialmente notável e tem semelhança com o sistema planetário, que ao olho sempre mostra somente movimentos irregulares, mas cujas leis podem, contudo, ser conhecidas.⁶ (FD, § 189, adendo)

Espécie de física moral, a economia política já aparece em Hegel como uma ciência cujo objeto são as interações de base das sociedades modernas (o sistema de carências), sobre as quais se erguem o aparato institucional de administração do direito e da polícia [*Polizei*], os outros dois momentos da sociedade civil, e perante aos quais se constitui o “Estado propriamente político” (FD, § 267), isto é, o estado em sentido estrito, em sua constituição interna e aparato institucional dos poderes. Ao lado da família, a sociedade civil e o Estado político, constituem, por sua vez, o Estado em sentido lato, enquanto “totalidade ética absoluta” (Hegel 2007, p. 83). No que segue, buscarei demonstrar, de modo bastante sucinto, como esses três momentos da sociedade civil são alterados pelo surgimento da economia política.

2. Direito natural e economia política

Em 1815, por ocasião da publicação dos *Princípios de economia política*, de Jean-Baptiste Say, o fisiocrata Dupont de Nemours censura a definição que o autor oferece do objeto próprio a essa ciência: “diminuístes demais o campo de trabalho [*carrière*]⁷ da economia política ao tratá-la como a ciência das riquezas. Ela é a ciência do direito natural aplicado, como ele deve o ser, às sociedades civilizadas” (1815, sem página).

A seus olhos, a definição, que se tornará canônica, de economia política como

6 Sobre as fontes escocesas da interpretação hegeliana da economia política ver Chamley (1963); Waszek (1988).

7 Um dos significados do termo *carrière* é o de campo de escavação de minérios, geralmente a céu aberto. É nesse sentido, de campo de trabalho ou de exploração que Nemours emprega o termo aqui.

a ciência da produção e distribuição da riqueza⁸ é estreita demais. Como alguns estudos recentes vêm demonstrando, a concepção da economia política como “direito natural aplicado” ou, de modo mais geral, como um desdobramento interno à tradição jusnaturalista, era a defendida por seus principais teóricos no século XVIII.⁹ A questão é particularmente interessante, dentre outros aspectos, pois é esse desdobramento que permitirá a definição mais estreita, no início do século XIX, quando a relação com a tradição jusnaturalista é menos evidente.

A primeira inovação que essa ciência traz ao jusnaturalismo é a associação da tese da sociabilidade natural à ideia de excedente. A ideia é relativamente simples: não há sociabilidade possível sem excedente físico de produção sobre o consumo, excedente que será o conteúdo do comércio. O cerne dessa ideia é sintetizado pela expressão necessidades (ou carências) recíprocas (*reciprocal wants*, em inglês, *besoins reciproques*, em francês): na formulação sintética de Anne-Robert Jacques Turgot “todo comércio está fundado sobre necessidade recíprocas”¹⁰ (OT1, p. 440)¹¹. E, para que o comércio funcione corretamente, basta garantir a “liberdade geral de comprar e vender”, o que necessariamente pressupõe concorrência entre vendedores e compradores: “A concorrência é um dos mais importantes princípios do comércio e uma parte considerável de sua liberdade”, ela é “a alma da liberdade bem compreendida” (Forbonnais, verbete “Comércio”, in Diderot & d’Alembert 2015, p. 80 e 84). O princípio da concorrência é a base da ciência do comércio (*science of trade*, em inglês, *science du commerce*, em francês). Em uma carta a Dupont de Nemours, datada de 1766, onde Turgot busca aproximar Vincent Gournay de François Quesnay (o fundador da fisiocracia e, com ela, da economia política propriamente dita)¹², encontramos um indício precioso a respeito de como a economia política se diferencia dessa ciência do comércio:

Às vezes acho que você não leva seus princípios às últimas consequências e que, mantendo-se na senda aberta pelo nosso doutor [Quesnay], você

8 Definição que se inicia com Turgot, com suas *Reflexões sobre a formação e distribuição de riquezas*, de 1766, passa por Say, cujos *Princípios de economia política* foi publicado e censurado em 1802, sendo reeditado em 1815, até chegar a Ricardo, cujos *Princípios de economia política e tributação* é de 1817.

9 Sobre a fisiocracia, ver Larrère, 1992; sobre a teoria do comércio internacional em Hume e Smith, ver Hont, 2005.

10 A expressão *reciprocal wants* se encontra na obra de Sir James Steuart (IPPO, p. 40).

11 A edição mais completa das obras de Turgot ainda é a de Gustave Schelle, em cinco volumes publicados entre 1913 e 1923. Tomei a liberdade de citá-las pelo volume, sem a data, seguida da página.

12 Marx e Schumpeter partilham dessa visão (Quesnay 1984, p. 7; cf. Larrère 1992, pp. 5-6).

fica excessivamente preso à análise profunda, que foi ele o primeiro a realizar, da formação, circulação e reprodução dos rendimentos. Isto não lhe permite fazer uso adequado do princípio menos abstrato, mas talvez mais esclarecedor, mais fecundo, ou pelo menos mais peremptório por sua simplicidade e por seu caráter inequivocadamente universal, que é o princípio da concorrência e da liberdade do comércio, consequência imediata do direito da propriedade e da faculdade que tem cada indivíduo de conhecer seus interesses melhor do que ninguém. A Gournay bastou esse princípio para que ele chegasse, partindo do balcão, aos mesmíssimos resultados práticos a que chegara, partindo da charrua, o nosso doutor. (Turgot, in Figueira 2000, p. 219)

Se as consequências práticas (liberalizantes) de ambos os sistemas, comercial e agrícola, são muito parecidas, a diferença teórica, por sua vez, concerne à “análise profunda” da “formação, circulação e reprodução dos rendimentos”. O primeiro texto econômico do fundador da fisiocracia, os verbetes *Arrendatários* (Fermiers) e *Cereais* (Grains) da *Encyclopédia* (1756), partem da comparação entre as duas técnicas disponíveis à agricultura francesa de meados do século XVIII: o cultivo tradicional, por meeiros, de pequenas propriedades com bois e o cultivo com cavalos, mais demandante de recursos no início, posto em prática apenas por ricos arrendatários em grandes propriedades. Da observação minuciosa e precisa das diferenças entre esses métodos nasce não apenas a constatação da superioridade, em termos de produtividade, da grande cultura, como a apreensão teórica da origem de um excedente não apenas físico, mas também monetário, o produto líquido [*produit net*] — o que pressupõe a observação do *bon prix*, isto é, um preço capaz de repor os custos de produção envolvidos. O famoso Quadro econômico [*Tableau économique*], por sua vez, descreve o circuito desse rendimento excedente e, com ele, da totalidade das riquezas de um país:

Vemos assim, com um simples olhar, o emprego e o volume das riquezas e dos homens, as suas relações e influências recíprocas e toda a essência do governo econômico dos estados agrícolas. Assim, o zigue-zague, bem compreendido, abrevia muito os pormenores e apresenta a nossos olhos as ideias tão emaranhadas que a inteligência, por si, teria muita dificuldade em apreender, esclarecer e relacionar pela simples via discursiva. (Quesnay 1984, pp. 115-117)

A “essência do governo econômico dos estados agrícolas” — cuja análise se constrói pela generalização do paradigma da fazenda administrada por um rico

arrendatário, capaz de empregar os métodos mais caros, porém mais produtivos, de produção disponíveis — pode então ser facilmente visualizada “com um simples olhar”.¹³ Aí a inovação trazida da fisiocracia: para a reprodução do corpo político não basta apenas a existência de um excedente físico, é preciso que exista também um excedente monetário, isto é, que exista capital disponível. Conceito que faz sua estreia em 1766, nas *Reflexões sobre a formação e a distribuição das riquezas*, de Turgot:

Do que foi dito, vê-se como a cultura das terras, as fábricas de todos os gêneros e todos os ramos do comércio rodam [*roulent*] sobre uma massa de capitais ou de riquezas mobiliárias acumuladas que, antes de serem investidas [*avancées*] pelos empreendedores em cada um desses diferentes tipos de trabalho, devem ter-lhe retornado a cada ano com um lucro constante; isto é, [é preciso] o capital para que possa ser revertido e investido [*reversé et avancé*] novamente na continuação dos mesmos empreendimentos [*entreprises*], e o lucro para a subsistência mais ou menos agradável dos empreendedores. (OT2, p. 575)

A noção de capital traz consigo outra, igualmente indispensável para a econômica política, o valor:

Qualquer um, seja pela renda de sua terra, seja pelos salários de seu trabalho ou de sua indústria, recebendo cada ano mais valor [*plus de valoir*] do que ele tem necessidade [*besoin*] de gastar, pode colocar esse excedente [*superflu*] numa reserva e acumulá-lo: esses valores acumulados são o que se denominou um capital.¹⁴ (OT2, p. 567)

Retomando os conceitos com que abrimos esse artigo, podemos finalmente compreender a lição sintética de Turgot ao controlador geral em suas *Cartas sobre o comércio de cereais*, de 1770:

O fazendeiro [*cultivateur*] consome imediatamente o que é necessário a sua alimentação; o resto se divide entre ele e o proprietário, e todos os dois, através de seus gastos [...] distribuem esse resto para todos os

13 Sobre Quesnay, em geral, ver Kuntz (1982), Markovitz (1986), Larrère (1992), Monzani (2014). Sobre as questões econômicas em particular, ver Santos (1996 e 1997).

14 A teoria do valor de Turgot foi desenvolvida em linhas gerais no manuscrito *Valores e moedas*, geralmente datado de 1769. Tratava-se, muito provavelmente, de um verbete para o *Novo dicionário de comércio* de André Morellet e do qual apenas o *Prospecto* foi efetivamente publicado (1769). Para um comentário ver Van den Berg (2014).

outros membros da sociedade como pagamento [*salairé*] pelo preço de seu trabalho. Os valores que esses recebem retornam, através da compra de bens agrícolas [*denrées*] que eles consomem, às mãos dos fazendeiros para daí de novo sair através de uma circulação cuja continuidade dá a vida do corpo político [*une circulation dont la continuité fait la vie du corps politique*] assim como a circulação do sangue dá vida ao corpo animal. (OT3, p. 286)

O que anima o corpo político aqui não é a soberania (como em Hobbes e Hegel)¹⁵, mas sim a circulação do valor.¹⁶ Mesmo ainda partilhando do “erro capital” do sistema fisiocrata, de considerar todo trabalho que não esteja diretamente envolvido na agricultura como estéril em termos de valor (WN IV.ix.29, p. 674), nessa passagem, Turgot apresenta uma concepção de corpo político bastante diferente daquela de Jaucourt no verbete “Estado” da *Encyclopédie*, uma que deriva mais da economia que da política:

A necessidade [*nécessité*] do empréstimo a juros [*prêt à intérêt*] para o comércio e, conseqüentemente, para a sociedade civil [*société civile*], é provada antes de tudo [*d’abord*] pela tolerância que a carência absoluta do comércio forçou a ser aceita nesse tipo de negociação, apesar dos preconceitos rigorosos tanto de teólogos quanto de juristas. (OT3, p. 168)

Aqui, a “necessidade absoluta do crédito para a prosperidade e para a manutenção do comércio” é demonstrada a partir dos “verdadeiros princípios do direito natural sobre a matéria dos juros do dinheiro” (OT3, p. 167). Desse modo, as exigências puramente comerciais (como o crédito) não apenas atropelam preconceitos religiosos ou políticos, como se tornam as exigências da própria sociedade civil. E se Turgot ainda oscila no uso dos termos sociedade civil, corpo político e Estado, as ideias que as sustentam se tornam cada vez mais claras (ver seção 4, abaixo).

3. Administração da justiça em uma sociedade comercial

Ao apresentar a ideia da sociabilidade natural do homem, Pufendorf apontava que

15 Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes apresenta a “Common-wealth, or State, (in latine Civitas)” como um “Artificiall Man”, cuja “Artificiall Soul” é a “Sovereignty” (1985, p. 81).

16 Turgot talvez seja o primeiro a empregar essa metáfora que, nas mãos de Marx, ganha novos contornos (1983, pp. 188-189).

ela deriva de um sentimento desinteressado, de uma “benevolência universal”, uma “amizade geral”:

Pois a natureza certamente estabeleceu entre todos os homens uma amizade geral, da qual ninguém deve ser excluído, a menos que tenha se tornado indigno por algum grande crime. E ainda que, por um efeito admirável da sabedoria do criador, as leis humanas encontrem-se de tal modo proporcionais à natureza humana que sua observação seja sempre vantajosa e, por consequência, que retorne a todos um enorme bem dessa amizade geral; entretanto, quando se trata de estabelecer seu fundamento, não se deve buscá-lo na utilidade que dela se retira, mas na conformidade de uma mesma natureza. (Pufendorf, Livro II, cap. 3, § 18, 1706, p. 184)

Apesar de fundada sobre uma espécie de sentimento desinteressado presente em cada um dos homens, a ordem por ele gerada é útil a todos, igualmente satisfazendo os múltiplos interesses privados aí envolvidos:

De modo algum o amor próprio exclui [*répugne*] a sociabilidade de nossa alma, desde que ele não perturbe a ordem e a harmonia da sociedade. Pois a natureza, ao nos ordenar que sejamos sociáveis, não pretende que nos esqueçamos de nós mesmos. A finalidade da sociabilidade é que, ao contrário, por um comércio de auxílios e serviços, cada um possa prover melhor seus próprios interesses. (*Ibid.*)

Em sua *Teoria dos sentimentos morais*, de 1759, Adam Smith articula essa mesma tríade a partir de sua teoria da simpatia, a qual organiza as paixões numa tipologia com três espécies: as sociáveis, as insociáveis e as egoístas. As paixões sociáveis são em tudo agradáveis, e o grau em que simpatizamos com ela bastante elevado; já as paixões insociáveis são desagradáveis em si mesmas e em seus efeitos, exigindo um grau bastante baixo de intensidade para permitir a simpatia; as paixões egoístas, por sua vez, “nunca é tão gracioso quanto às vezes é o primeiro grupo, nem tão odioso quanto às vezes é o segundo”, ocupam um lugar intermediário entre elas, exigindo o mesmo para que possamos com elas simpatizar (TSM, p. 46). Três diferentes paixões que fundam três diferentes tipos de interações e de laços sociais. Começemos pelas paixões sociáveis, cujo paradigma são as relações familiares e de amizade:

Todos os membros da sociedade humana precisam da ajuda uns dos outros, e estão igualmente expostos a ofensas mútuas. Onde a ajuda

necessária é reciprocamente provida pelo amor, gratidão, amizade e estima, a sociedade floresce e é feliz. Todos os seus diferentes membros estão atados entre si pelos agradáveis elos do amor e afeição, como se atraídos para um centro comum de bons serviços recíprocos [*mutual good offices*]. (TSM, p. 106)

O segundo tipo de interação é aquele próprio às paixões egoístas, que aqui é associada às relações mercantis:

A sociedade pode subsistir entre diferentes homens, como entre diferentes mercadores [*merchants*], por um senso de sua utilidade [*sense of its utility*], sem qualquer amor ou afeto recíprocos; e embora nenhum homem que vive em sociedade deva obediência ou esteja atado a outro por gratidão, ainda assim é possível mantê-la por uma troca mercenária de bons serviços [*mercenary exchange of good offices*], segundo uma valoração acordada [*agreed valuation*] entre eles. (TSM, p. 107)

Evidentemente, trata-se de laços menos agradáveis, mas ainda assim capazes de regular interações sociais e organizar, através do valor, as trocas necessárias à existência dos indivíduos. Como podemos entrever, são as interações que serão tomadas como o objeto principal da então nascente economia política, resultado do que Istvan Hont denominou de “sociabilidade comercial (*commercial sociability*)”¹⁷ e que, como visto na seção anterior, outros autores teorizam a partir da noção de “carências recíprocas”. Por fim, as paixões insociáveis, opostas às paixões sociáveis, geram um tipo de interação que precisa, ao máximo, ser evitado:

A sociedade, entretanto, não pode subsistir entre os que estão sempre prontos a se ferir mutuamente. No momento em que tem início a ofensa [*injury*], no momento em que se instalam ressentimento e animosidade mútuos, rompem-se todos os elos da sociedade, e os diferentes membros de que ela consistia ficam como que dissipados e espalhados pela violência e oposição de seus afetos discordantes. [...] A beneficência é, assim, menos essencial à existência da sociedade que a justiça. A sociedade poderá subsistir, ainda que não segundo a condição mais confortável, mas a prevalência da injustiça deverá destruí-la completamente. (TSM, p. 107)

17 Ver os dois primeiros capítulos de Hont (2015); e Force (2003); Rasmussen (2008).

Explica-se assim o nome que Smith dá a esse tipo de paixão: insociável porque as interações geradas por elas esgarçam o tecido social, levando, no limite, à morte do corpo político. A relação conflituosa aí gerada deve, então, ser regulada de modo peculiar, através do emprego da força (TSM, pp. 98-99). O sistema moral de Smith ganha assim um segundo degrau: cada tipo de paixão engendra uma espécie de interação social caracterizada por um laço social específico. Já se entrevê um terceiro nível para esse sistema: as relações conflituosas geradas pelas paixões insociáveis precisam ser reguladas pela virtude da justiça; as relações agradáveis criadas pelas paixões sociáveis são o objeto da benevolência (TSM, p. 273) e, por fim, a administração das relações econômicas engendradas pelas paixões egoístas fica a cargo da prudência (TSM, p. 265).

O sistema é completado pela delimitação de cada uma dessas séries: à “jurisprudência natural” cabe a análise da justiça, isso é, da administração dos conflitos próprios às interações fundadas nas paixões insociáveis, o que se dará através de leis positivas (TSM, p. 273); a economia política, lida, por sua vez, com as interações geradas pelas paixões egoístas, relações sociais que se concretizam na riqueza e que tem no valor seu eixo central; por fim, as paixões sociáveis criam relações e laços agradáveis, objeto da benevolência e que não possuem uma ciência específica, ou ao menos não uma nomeada por ele. No último parágrafo da *Teoria*, Smith aponta que a junção dessas duas ciências (jurisprudência natural e economia política) perfaz a jurisprudência, verdadeira “ciência do homem de estado ou legislador [*stateman or legislator*]” (WN, p. 428), cujo objeto são “os princípios gerais da lei e do governo [...] não apenas no que diz respeito à justiça, mas à polícia [*police*], finanças públicas [*revenue*], exército e tudo o mais que seja objeto da lei” (TSM, p. 428). É nesse contexto que os termos *civil society* e *commonwealth* são empregados como sinônimos, quase como lado passivo e ativo da comunidade:

Todo sistema de lei positiva pode ser considerado uma tentativa mais ou menos imperfeita de se atingir um sistema de jurisprudência natural, ou uma enumeração das regras particulares de justiça. Como jamais aceitarão uns dos outros a violação da justiça, o magistrado público necessita empregar o poder da república [*commonwealth*] para fazer cumprir a prática dessa virtude. Sem essa precaução, a sociedade civil [*civil society*] se tornaria um cenário de carnificina e desordem, pois cada homem se vingaria com suas próprias mãos sempre que se imaginasse ofendido.¹⁸ (TSM, p. 426)

18 Sobre a teoria da justiça de Smith, ver Haakonssen (1981); e também Fleischacker (2004).

Aos olhos de Hegel temos aqui um excelente exemplo da redução do estado à sociedade civil: ele é visto aqui unicamente como o mantenedor da ordem interpessoal, isto é, como mero garantidor dos direitos próprios à pessoa (vida, honra e propriedade); sem que as questões próprias à soberania (interna e externa) possam ser corretamente tematizadas. Em oposição à sociedade civil, esfera de realização e expansão da personalidade dos indivíduos, o estado adquire sua “personalidade” através do conceito de soberania: “O idealismo que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as assim chamadas partes do mesmo não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir por si é a doença [...]”. (FD, § 278, anotação)

Para Hegel, a soberania é a alma do corpo político, capaz de transformar o todo composto pelos indivíduos, estamentos e corporações da sociedade civil, de mero “agregado [*Aggregat*]” em “organismo”¹⁹ (*Ibid.*), corpo propriamente dito, onde a vida “está em cada ponto, só há uma vida em todos os pontos, e não há resistência alguma contra ela” (FD, § 276, adendo). Como Rousseau, que no *Contrato social* distingue entre comunidades constituídas por mera “agregação” dos verdadeiros “corpo políticos”, construídos por “associação” em torno de um “bem comum” (OC3, p. 360), Hegel também não vê em ação na dinâmica interpessoal própria à sociedade civil um princípio de unidade capaz de dar vida ao corpo político. Os economistas políticos continuam falando em corpo político, mas o tipo de integração que eles veem em operação na sociedade civil exige um outro conceito, o de arranjo.

4. Polícia entre Estado e civilização

O terceiro momento da sociedade civil em Hegel é o da polícia. Tema que, ao longo do século XVIII abrange dois tópicos geralmente tematizados em separado: a civilização e o governo. O primeiro deles aparece no uso do termo como adjetivo:

Civilisé era, como *cultivé*, *poli*, *policé*, um dos muitos termos, não raro usados quase como sinônimos, com os quais os membros da corte gostavam de se designar, em sentido amplo ou restrito, a qualidade específica de seu próprio comportamento, e com os quais comparavam o refinamento de suas maneiras sociais, seu “padrão”, com as maneiras de indivíduos mais simples e socialmente inferiores. (Elias 2011, p. 52)

¹⁹ Hegel refere-se à “monarquia feudal de outrora” como um todo que é “mais um agregado do que um organismo” (FD § 278, anotação), o que também indica que a soberania é característica do Estado moderno.

Eis um dos temas centrais nos escritos do jovem Turgot: “Em todos povos civilizados, as cidades, por sua natureza, são o centro do comércio e das forças da sociedade” (OT1, p. 230). Povos civilizados traduz “peuples policés”, mas também lemos “passions policés” (OT1, p. 136), “langues policés” (OT1, p. 164), “nations policés” (OT1, p. 205), em suma, “homme policé” em contraposição ao “homme sauvage” (OT1, p. 243). Encontramos aqui, por um lado, toda uma temática da disciplina do corpo²⁰, por outro, um movimento consciente de reforma governamental que encontrou na economia política sua vanguarda:

A fisiocracia [...] não se limita em absoluto à economia, sendo na verdade um sistema em grande escala de reforma social e política. Contém, de forma incisiva, abstrata, dogmática, endurecida, ideias que [...] caracterizam todo o movimento do qual Turgot, na ocasião encarregado das finanças, foi um dos expoentes. Se esta tendência (que nem tinha nome nem organização unificada) tivesse que recebê-lo, poderia ser chamada de burocracia reformista. Mas esses administradores tinham também indubitavelmente por trás de si segmentos da intelligentsia e da burguesia comercial. (Elias 2011, p. 54)

Movimento não homogêneo (Elias insiste no debate entre a ciência do comércio na figura de Forbonnais, e a fisiocracia), mas indiscutivelmente reformista, tendo na burguesia comercial sua base de sustentação. O ponto que nos interessa é o papel desempenhado pela descoberta da sociabilidade própria às interações interpessoais e que tem no comércio o seu campo privilegiado. Ao revelar a trama não necessariamente política que une os homens em comunidades, a economia política traz consigo uma série de novas questões à filosofia política. A disciplina que se verá mais afetada é a polícia:

Polícia [*police*] é a segunda divisão geral da jurisprudência. O nome é francês e deriva originalmente do grego *politeia*, que significava propriamente a administração [*policy*] do governo civil, mas que hoje significa apenas a regulação das partes inferiores do governo, a saber, limpeza, segurança e o preço dos bens [*cheapness or plenty*]. (LJ, p. 486)

Mesmo Adam Smith, em suas *Preleções de Jurisprudência* (notas de aulas referentes aos anos de 1762-63 e 1766), tomava as “considerações sobre o preço dos bens [*cheapness or plenty*], ou, o que é a mesma coisa, o modo mais adequado

20 Estudada por Elias (2011), e por Foucault (2008 e 2004).

de fornecer riqueza e abundância” (LJ, p. 487), como um campo de aplicação da jurisprudência. Uma das passagens que melhor apresenta o alcance das alterações provocadas nesse campo pelo estabelecimento da economia política como uma ciência específica saiu da pena de um autor lido a fundo por Hegel, Sir James Steuart:

O poder de um príncipe moderno, suponha-se, pela constituição de seu reino, tão absoluto quanto possível, imediatamente se torna limitado tão logo ele estabelece o plano de economia que estamos tentando explicar. Se anteriormente sua autoridade se assemelhava à solidez e força da cunha (que pode, indiferentemente, ser utilizada para dividir troncos, pedras e outros corpos duros, e que pode ser deixada de lado e retomada a bel prazer), lentamente ela se assemelhará à delicadeza de um relógio, que é bom unicamente para marcar a progressão do tempo, e que é imediatamente destruído ao ser utilizado de outro modo ou tocado de forma indelicada [*or touched with any but the gentlest hand*]. (IPPO, pp. 278-279)

Se o monarca absolutista dispunha de sua autoridade como de uma cunha, utilizando-a sempre do mesmo modo e para todos os fins, lançando mão dela a seu bel-prazer, a partir da instauração de um plano de economia política a natureza mesma de seu poder se vê alterada: ele se torna mais dependente da organização do corpo social, empregando mecanismos mais complexos e refinados, voltados a finalidades mais específicas e precisas. O manejo do poder nas sociedades modernas exige conhecimentos técnicos e habilidade por parte do governante, a menor falta destes causando a destruição completa do delicado e complexo mecanismo. Do ponto de vista do estado, a economia política aparece como o mais importante freio (*bridle*, literalmente, cabresto, utilizado não apenas para frear, mas também para conduzir o cavalo) ao uso ilimitado do poder:

Do mesmo modo que a economia moderna é, pois, o mais efetivo freio [*bridle*] já inventado contra a insensatez [*folly*] do despotismo; também a sabedoria de um grande poder nunca reluz com mais brilho quando observada exercendo-se em planejar e executar essa economia, como um freio contra o seu próprio exercício irresponsável [*wanton*] em gerações futuras. (*Ibid.*)

A economia de um reino moderno, isto é, sua constituição e organização interna, adquire tamanho grau de complexidade que ao soberano resta, ou alterar

o tipo de interferência — a polícia como arte de administrar a vida e o bem-estar da população —, ou então pautar sua ação precisamente na não-intervenção nas operações desse arranjo criado pela livre iniciativa dos indivíduos. Em seu *Account of the Life and Writings of Adam Smith* (1793), Dugald Stewart formula a questão de forma sintética:

Esses [obstáculos] que surgiram a partir das desordens dos tempos feudais, ao obstruir a livre circulação do trabalho e do capital de emprego a emprego e de lugar a lugar, tendiam diretamente a perturbar [*disturb*] os arranjos internos da sociedade [*internal arrangements of society*]. (in EPS, p. 316)

É precisamente esse “arranjo interno da sociedade” que a economia política revela. Nem agregação, nem associação, *arranjo* parece ser a melhor tradução para os termos empregados por Smith (*arrangement*) e por Turgot (*assemblage*) ao discutir o tipo de “maquinaria ou organização [*machinery or oeconomy*]” (TMS IV.1.9, p. 183) aí envolvido:

A palavra nação não foi até agora bem definida, porque frequentemente se confunde as nações com os corpos políticos ou os Estados. Uma *nação* é uma reunião [*assemblage*] de homens que falam a mesma língua materna. [...] Um *Estado* é uma reunião de homens sob um mesmo governo.²¹ (OT2, p. 637)

Nesse texto, que data de 1767, reencontramos a sinonímia entre sociedade civil e estado, através da noção de corpo político, mas ela só pode ser assumida ao custo de considerar como exceções os pequenos estados que se formam em torno de cidades comerciais:

O território e o comércio dessas cidades de entreposto são dois correlativos necessários um ao outro, e a distinção entre comércio de produtos do solo e comércio de entreposto ou de revenda é nula quando se fala de nações ou de regiões. Não há dúvida que certas cidades e costas marítimas, que servem de entreposto a um comércio extenso, tenham podido, pelo acaso das circunstâncias [*par le hasard des circonstances*], formar pequenos Estados políticos separados do território de que elas são o entreposto; mas esse acaso não altera a natureza a natureza das coisas. (OT2, p. 639)

21 Sobre o conceito de *assemblage*, ver também as cartas a Condorcet onde ele é empregado a propósito da constituição de grandes cristais a partir de cristais menores (OT3, pp. 579-590).

A questão é precisamente essa: se, pelo acaso das circunstâncias, a Holanda é o entreposto de regiões submetidas a outros estados, a reunião natural que as “carências recíprocas” dessas regiões estabelece não é ordem política, estando mais próxima do tipo de relação criada entre povos que partilham da mesma língua materna. Nem nação, nem estado, a economia política (por vezes inclusive à revelia dos economistas) desvela a tessitura econômica própria à sociedade civil e, com ela, a da civilização ocidental.

5. Conclusão: o arranjo interno da sociedade

Se a interpretação aqui proposta estiver correta, a economia política surge com a introdução da noção de excedente na tese da sociabilidade natural do homem (o que já ocorria na ciência do comércio), e da formulação, pelos fisiocratas, de um esquema teórico de apreensão da “formação, circulação e reprodução” desse excedente. Precisamente o esquema é descrito pelo famoso *Quadro econômico* de Quesnay. Essa nova apreensão do mecanismo de base do corpo político traz consigo uma série de questões e problemas que exigirão um enorme esforço intelectual por parte das gerações subsequente de economistas políticos.²² Um passo decisivo nesse sentido foi a associação entre valor e capital operada por Turgot em suas *Reflexões*, permitindo a teorização do núcleo dinamizador desse circuito que tem na sociedade civil o seu espaço de atuação.

Sociedade civil cuja estrutura, cujo “arranjo interno” será igualmente objeto dessa nova ciência: o Livro 1 da *Riqueza das nações*, por exemplo, intitula-se, “Das causas do aprimoramento dos poderes produtivos do trabalho e da ordem segundo a qual o seu produto é naturalmente distribuído entre as diferentes classes do povo [*ranks of the people*]”. Essa ordem ‘natural’ é determinada pelo tipo de recurso produtivo (pelo fator de produção, diriam os economistas atuais) com que cada indivíduo participa da produção da riqueza social (trabalho, capital ou terra) e com o tipo de rendimento recebe (salário, lucro ou renda).²³ Dessa distinção funcional decorre uma separação de interesses que se encontram em tensão e mesmo oposição: a sociedade civil será perpassada por conflitos sistêmicos que se desdobram no tempo de acordo com os três estágios ou estados em que elas

22 “A aceitação desse conceito [excedente] implica em três problemas: o de sua avaliação, o de sua origem e o de sua atribuição” (Dobb 1977, p. 26), cada um deles desdobrando-se no campo particular das teorias do valor, produção e distribuição, respectivamente.

23 Sobre a evolução interna ao pensamento de Adam Smith a esse respeito, entre a primeira edição (1759) da *Teoria* e a *Riqueza* (1776), devido à influência fisiocrática, ver Rodrigues (2017).

podem se encontrar, progressivo, estacionário ou decadente.²⁴ Por fim, essa esfera circunscreverá o campo de ação direta e imediata a um tipo específico de poder, de natureza não política:

Riqueza é poder, como diz Hobbes. Mas a pessoa que adquire ou herda uma grande fortuna não necessariamente adquire ou herda, com isso, qualquer poder político, seja civil ou militar. Talvez sua fortuna possa proporcionar-lhe os meios para adquirir esses dois poderes, mas a simples posse da fortuna não lhe assegurará nenhum deles. O poder que a posse dessa fortuna lhe assegura, de forma imediata e direta, é o poder de compra; um certo comando sobre todo o trabalho ou sobre todo o produto do trabalho que está então no mercado. (WN I.V.3; RN, p. 88)

A economia política do século XVIII descreve a sociedade civil como uma esfera organizada em classes com interesses conflitantes e dinamizada pela acumulação de capital. Uma esfera separada e relativamente autônoma ao Estado, na qual se exerce um tipo peculiar de poder e que tem no “interesse dos singulares enquanto tais o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos” (FD § 258, anotação). Ao contrário, “O estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo”, na qual “A *união* como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal” (FD § 258). Precisamente aí, na união dos indivíduos num corpo político organizado, Hegel buscará o solo adequado de compreensão do Estado político, em contraposição à sociedade civil como esfera de efetivação dos interesses particulares. A passagem da sociedade civil ao Estado marca o momento em que a economia política cede espaço à moderna teoria da soberania, em especial Hobbes e Rousseau. Como ensina Marcos L. Müller (2004), é a rearticulação especulativa em torno da tese do “idealismo da soberania” (FD § 278, anotação), em particular a reconfiguração do conceito de “soberania interna” como personalidade do Estado, que permitirá a Hegel teorizar a relação de oposição e complementaridade a partir da primazia do político sobre o econômico-jurídico (no sentido do direito privado) e, conseqüentemente, do Estado sobre a sociedade civil.

A breve reconstituição das origens teóricas da economia política aqui empreendida serve de prova da inegável proficuidade da teoria hegeliana da sociedade civil. Mas ela igualmente aponta para algumas vias abertas pelos economistas e não exploradas pelo idealismo absoluto, em torno, por exemplo, do conceito de arranjo (*assemblage* em Turgot, *arrangement* em Dugald Stewart). Aqui, o que

24 Ver WN I.xi. concl. 8-10; RN, 1996, pp. 272-273.

está em jogo são diferentes concepções de todo, talvez incomensuráveis entre si: a partir do modelo iatro-mecanicista dos fisiocratas²⁵, Turgot e Smith desenvolvem um modelo de geração orgânica por agregação que resulta, precisamente, em um arranjo social. Para o pensamento liberal do século XVIII, a economia, no sentido moderno termo (de interações entre indivíduos autointeressados), constitui e fundamenta a economia, no sentido clássico do termo (de ordem interna), da sociedade civil.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade. Para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CHAMLEY, P. *Economie politique et philosophie chez Steaurt et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.
- DERATHE, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.
- DIDEROT, D. & D'ALEMBERT, J. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Ed. Robert Morrissey. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project.
- DIDEROT, D. & D'ALEMBERT, J. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Vol. 4: Política*. Org. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- DOBB, M. *Teorias do valor e da distribuição desde Adam Smith*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- ELIAS, N. *O processo civilizador – Vol. 1: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- FIGUEIRA, P. (Org.). *Economistas Políticos*. São Paulo: Musa Editora, 2001.
- FLEISCHACKER, S. *On Adam Smith's "Wealth of Nations": A Philosophical Companion*. Princeton: University Press, 2004.
- FORBONNAIS, F. *Elemens du commerce. Premiere et Seconde Partie*. Seconde Edition. Paris, 1754.
- FORCE, P. *Self-Interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: University Press, 2003.

25 Ver Kuntz (1982, pp. 130135) e Markovitz (1986, pp. 171-182).

- FOUCAULT, M. *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HAAKONSSSEN, K. *The Science of a Legislator*. Cambridge: C.U.P, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (FD). Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* – Terceira parte: “A eticidade” – Segunda seção: “A Sociedade Civil” (FD). Trad. Marcos L. Müller. In: *Textos Didáticos, nº 21*. Campinas: IFCH-Unicamp, 2000.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* – Terceira parte: “A eticidade” – Terceira seção: “O estado” (FD). Trad. Marcos L. Müller. In: *Textos Didáticos, nº 32*. Campinas: IFCH-Unicamp, 1998.
- _____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Enciclopédia das ciências em compêndio (1830). Volume III – A filosofia do espírito*. Trad. Paulo Meneses Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Londres: Penguin, 1985.
- HONT, I. *Politics in Commercial Society*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- _____. *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2005.
- KUNTZ, R. *Capitalismo e natureza. Ensaio sobre os fundadores da economia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LARRERE, C. *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*. Paris: PUF, 1992.
- MARKOVITS, F. *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*. Paris: PUF, 1986.
- MARX, K. *O Capital, Vol I – tomo 1*. Trad. R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MONZANI, L. R. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas.” In: *Discurso* n. 44 (2014), pp. 9-54.
- MORELLET, A. *Prospectus d'un nouveau Dictionnaire de commerce*. Paris: chez les Freres Estienne, 1769.

- MÜLLER, M. L. “Estado e soberania: o ‘idealismo da soberania’”. In: *Lógica e ontologia – Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. Évora, F. Et. Al. (Orgs.). São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 263-290.
- NEMOURS, D. “Lettre à J.-B. Say, 22/04/1815.” In: SAY, J.-B. *Mélanges et correspondance d'économie politique/Correspondance avec Dupont de Nemours*. Charles Comte (Org.). Paris: Chamerot, 1833.
- PUFENDORF, S. *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*. Trad., J. Barbeyrac. Amsterdã: Henri Schelte, 1706.
- QUESNAY, F. *Quesnay. Economia*. Trad. Rolf Kuntz. São Paulo: Ática, 1984.
- RASSMUSSEN, D. C. *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.
- RODRIGUES, A. A. *As concepções econômicas de Adam Smith: entre a ambição e a parcimônia*. São Paulo (254 p.). Tese de doutorado em filosofia. FFLCH-USP, 2017.
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes T. III. Du Contrat Social. Écrits politiques* (OC3). Gagnebin, B.; Raymond, M (eds.). Paris: Editions Gallimard, 1964.
- SANTOS, R. C. Teoria de preços na análise da riqueza de Quesnay. In: *Estudos Econômicos*, 26 (3), São Paulo: FEA-USP, 1996, pp. 441-464.
- _____. “A construção do objeto teórico da Economia Política: Quesnay e Smith.” In: *Economia*, nº 21, Curitiba: UFPR, 1997, pp. 155-182.
- SHEEHAN, J. & WAHRMAN, D. *Invisible Hands. Self-organization and the Eighteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments* (TMS). Oxford: Clarendon Press, 1976a.
- _____. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (WN). Oxford: Clarendon Press, 1976b.
- _____. *Essays on Philosophical Subjects* (EPS), Oxford: Clarendon Press, 1980.
- _____. *Lectures on Jurisprudence* (LJ). Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Teoria dos sentimentos morais*. (TSM) Trad. L. Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A riqueza das nações – Investigação sobre sua natureza e suas causas* (RN). Trad. L. J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural (col.: Os Economistas), 1996.
- STEUART, J. *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (IPPO). Ed. A. Skinner. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- TUCKER, J. *An Essay on the Advantages and Disadvantages which Respectively Attend France and Great Britain, with Regard to Trade. With Some Proposals for Removing the Principal Disadvantages of Great Britain*. 3rd edition. London: T. Trye, 1753.

- TURGOT, A. R. J. *Oeuvres de Turgot et documents le concernant. Tomes I-V. (Jusqu'en 1761) Turgot étudiant et magistrat* (OT1). Ed. G. Schelle. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913-1923.
- VAN DEN BERG, R. "Turgot's Valeurs et monnaies: our incomplete knowledge of an incomplete manuscript." In: *Euro Journal of History of Economic Thought*. v. 21, n. 4, 2014, pp. 549-582.
- WASZEK, N. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Dordrecht: Kluwer, 1988.

Galanteria e polidez. Sobre o *Ivanhoe* de Scott, e David Hume

Gallantry and politeness.
On Scott's *Ivanhoe* and David Hume

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Universidade Federal de Sergipe

RESUMO

Ainda que seja vista por alguns críticos como uma obra publicada apenas para servir como entretenimento, *Ivanhoe*, de Walter Scott, é um livro em que o autor se opõe ferrenhamente aos ideais de cavalaria, além de propor que a identidade nacional da Inglaterra teria se constituído a partir de uma síntese de maneiras originalmente opostas, a saber, as dos saxões e as dos conquistadores normandos. Tentar-se-á mostrar, ao longo deste artigo, que essa tese de Scott resulta de uma tomada de posição diante das considerações de David Hume acerca da relação entre a tradição medieval da cavalaria e a polidez moderna.

PALAVRAS-CHAVE

Ivanhoe, Walter Scott, David Hume
Cavalaria, Galanteria, Polidez.

ABSTRACT

Even though it is seen by some critics as a work which was published only as entertainment, Walter Scott's *Ivanhoe* is a book in which the author strongly opposes the ideals of chivalry, and states that the national identity of England is due to a synthesis between saxon and norman manners, which were originally opposite to each other. This paper aims at showing that Scott's thesis is, in a certain sense, a response to David Hume's considerations concerning the relation between medieval chivalry and modern politeness.

KEY WORDS

Ivanhoe, Walter Scott, David Hume,
Chivalry, Gallantry, Politeness.

I

Não foram poucos os críticos que, desde o século XIX, consideraram *Ivanhoe*, de Walter Scott, um romance que teria assegurado sua fama, por se constituir, antes de qualquer outra coisa, em um romance dedicado ao entretenimento infantil. Para esses críticos, o livro teria interesse por conta da “ingenuidade romântica” com que os ideais da cavalaria teriam sido retratados pelo autor, que teria cunhado uma história repleta de duelos e aventuras em que guerreiros destemidos enfrentam nobres que se dedicam a todo tipo de intrigas, usurpações e excessos.¹ Esse tipo de leitura parece, à primeira vista, compreensível. Trata-se, afinal, de uma história sobre um cavaleiro que, ao retornar da cruzada², tendo realizado uma série de atos valorosos sob o estandarte de Ricardo Coração de Leão, enfrenta uma série de nobres maléficos, colaborando para que a Inglaterra permaneça sob o governo do rei legítimo. Além disso, como seria de se esperar em um bom romance de aventuras, os eventos que promovem o triunfo do herói sobre seus antagonistas o levam, também, a casar-se com seu verdadeiro amor.

Ainda assim, é bastante precipitado ler *Ivanhoe* como apenas um romance para garotos. Ora, não são poucos os aspectos em que a obra se distancia daquilo que seria de se esperar de um mero romance de aventuras. Mesmo um rápido olhar sobre as personagens principais basta para deixar esse ponto bastante claro.³ O protagonista Wilfred de Ivanhoe, longe de ser um herói perfeito, é apresentado como alguém que, apesar de dotado de bom senso, não é imune a peculiaridades e preconceitos, que o tornam bastante humano. Um bom exemplo é que, apesar de a personagem Rebecca ser caracterizada como excepcionalmente bela, altruísta e dotada de forte senso e grandeza de espírito, o herói passa a tratá-la com frieza após descobrir que ela é judia — o que ocorre, vale observar, justamente no momento em que ela se encarrega dos cuidados que possibilitarão uma cura mais rápida ao grave ferimento do protagonista. A heroína Rowena, por sua vez, é descrita

-
- 1 Em artigo intitulado “The Anti-Romantic in *Ivanhoe*”, Joseph Duncan, crítico dessa posição, menciona uma série de críticos literários que teriam optado por ela, tais como Herbert Grieson, Una Pope-Hennessy e Walter Bagehot. Este último, por exemplo, afirmou que *Ivanhoe* seria endereçado “àquele tipo de imaginação típica dos garotos que idolatram a sociedade medieval como sendo o ‘tempo dos duelos’” (*that kind of boyish fancy which idolizes medieval society as “the fighting time”*) (Duncan 1955, p. 293).
 - 2 Trata-se da Terceira Cruzada, ocorrida entre 1189 e 1192. Ainda que não tenha sido bem-sucedida em retomar Jerusalém, tendo Ricardo I proposto uma trégua a Saladino por conta da exaustão das tropas, a expedição conseguiu reconquistar localidades importantes, revertendo muitas vitórias anteriores dos maometanos.
 - 3 Utilizamos aqui a edição de 2005 da Barnes & Noble, com introdução e notas de Gillen D’Arcy Wood (Scott 2005).

meramente como alguém que possui grande beleza, e um temperamento que, apesar de naturalmente dócil, foi tornado mais altivo (e talvez algo autoritário) por conta de seu nascimento nobre e pela reverência com que seu guardião a trata (não por acaso, ao fim do livro, o narrador informa que Ivanhoe ocasionalmente pensa em Rebecca de modo que Rowena não aprovaria).

Gurth e Wamba, um cuidador de porcos e um bobo, escapam, em um dado momento, aos papéis de meros serviçais, atuando de maneira bastante valorosa para garantir que os vilões sejam derrotados. Cedric, pai de Ivanhoe e guardião de Rowena, é tão fervoroso no que diz respeito a suas origens saxãs, que faz praticamente todas as vontades de sua protegida por ela ser a última descendente de Alfred, o Grande. Além disso, sua determinação de assegurar o retorno de uma linhagem legitimamente saxã ao trono da Inglaterra faz com que ele se esforce sobremaneira para garantir um casamento entre Rowena e Athelstane, descendente de Edward, o Confessor. Em função disso, Cedric chega a rejeitar seu filho por este ser apaixonado por Rowena, além de ter adquirido certas maneiras normandas, notadamente no que diz respeito aos ideais de cavalaria.

Não apenas as personagens, mas os próprios eventos da narrativa fazem com que seja difícil considerar que *Ivanhoe* se enquadra sem mais no que se poderia considerar certos lugares-comuns de romances de cavalaria. Observe-se, por exemplo, que Wilfred, após ter sido gravemente ferido em um torneio que acontece em momento não tão distante do início da história, passa parte considerável da obra se recuperando, de modo que apenas volta à ativa para se envolver no conflito final com o vilão Bois-Gilbert. No que diz respeito aos confrontos entre eles, aliás, mais uma convenção é desobedecida: em vez de perder as primeiras lutas para triunfar na última (de maneira que poderia ser considerada, por assim dizer, catártica), Wilfred derrota Bois-Gilbert nos dois primeiros embates entre eles (o primeiro é apenas mencionado, já que ocorre em momento anterior ao início da narrativa) e, no último, tem uma vitória, por assim dizer, atípica: Ivanhoe, que ainda não está completamente recuperado de seu ferimento e mal consegue se manter na sela de seu cavalo, não chega a atingir Bois-Gilbert com sua lança. O narrador informa que o malfeitor, intocado pela lança de seu inimigo, morrera por não suportar suas próprias paixões conflituosas.⁴

4 Sroka (1979) apresenta, em um artigo intitulado “The Function of Form: *Ivanhoe* as Romance”, um tratamento mais detalhado dos vários aspectos segundo os quais essa obra se distancia das convenções dos romances de aventuras, além de considerações interessantes sobre várias metáforas empregadas por Scott ao longo do livro. Entretanto, Sroka está interessado em mostrar em que medida aspectos da forma novela se apresentam ao longo de *Ivanhoe*, procurando mostrar em que medida isso colabora para a compreensão dos conflitos, no âmbito da obra, entre normandos e saxões. Essa abordagem, é claro,

Existe um outro motivo para se considerar que o autor não pretendia que *Ivanhoe* fosse apenas um romance para entreter garotos sonhadores. Já na Epístola Dedicatória, temos indícios de que as intenções do autor eram consideravelmente mais ambiciosas. Ainda que essa carta tenha sido escrita por uma personagem fictícia (como, aliás, todo o livro), não há motivos pelos quais não se deva levar a sério algumas das considerações que ela traz acerca dos propósitos da obra. Desse modo, é importante não perder de vista passagens em que o autor manifesta estranhamento por conta da escassez de tentativas de despertar interesse pelos costumes antigos da Inglaterra, diferentemente do que se passava na Escócia do próprio Scott, o qual observa, ainda:

O verde de Kendal, ainda que seja mais antigo, deve certamente ser tão caro para nossos sentimentos quanto os tartãs multicoloridos do Norte. O nome de Robin Hood, quando devidamente conjurado, deve elevar o espírito tanto quanto o de Rob Roy. E os patriotas da Inglaterra não merecem menos renome em nossos círculos modernos que os Bruces e os Wallaces da Caledônia.⁵ (Scott 2005, p. 25)

Não se trata, portanto, apenas de contar uma boa história. O que Scott pretende é contribuir para a restauração de uma certa memória que deveria ser cara por dizer respeito à própria fundação do que se poderia denominar a identidade nacional inglesa. Trata-se de uma tarefa que é apresentada como sendo bastante difícil, já que, diferentemente do que acontecia com os escoceses, os ingleses já não mostravam o mesmo interesse pelas figuras históricas que figurarão ao longo da obra. Esse, aliás, é o motivo pelo qual o autor se propõe a narrar os eventos de *Ivanhoe* em linguagem distintamente moderna. Além disso, esse fator constitui parte da justificativa para que o autor não seja tão rigoroso quando se trata de maneiras e de instituições relativas à época que ele procura retratar.⁶ Remeter o leitor aos ideais apresentados ao longo da obra é então, em alguma medida, fazer com que ele se reconheça em uma concepção determinada do que é ser inglês.

Isso confere importância considerável ao fato de a Epístola ser escrita por uma personagem fictícia que, aliás, afirma ter encontrado os supostos materiais

difere bastante daquela empreendida aqui.

5 Todas as traduções de passagens dos textos originais são nossas.

6 Essas imprecisões dizem respeito tanto a aspectos pontuais, como por exemplo o fato de os templários pretenderem queimar Rebecca em uma fogueira por feitiçaria (essa prática ainda não era disseminada à época do reinado de Ricardo I), quanto ao próprio estado de tensão entre normandos e saxões que constitui o pano de fundo de que dependem os eventos do livro.

históricos que embasam sua narrativa no gabinete de outra personagem fictícia. Se Templeton, apresentado como autor do livro, e Arthur Wardour, suposto guardião dos documentos, aparecem em *The Antiquary*, outra obra de Scott, parece inevitável buscar algo como um tema, que *Ivanhoe* compartilhe com outras das chamadas *Waverly Novels* do mesmo autor. Parece oportuna, então, a observação segundo a qual

Essas novelas se concentram no processo que leva a um meio termo. Elas lidam com a “evolução orgânica de estilos de vida em disputa” ao dramatizar o conflito entre forças políticas adversárias e sua futura síntese. [...] A síntese, para o leitor, deve envolver a modificação de seu presente por sua compreensão e assimilação de seu passado. (Sroka 1979, p. 659)

A mensagem, portanto, é clara: ainda que se possa dizer que *Ivanhoe* e Ricardo I, que parecem ser os grandes heróis da história, sejam repletos de defeitos, são apresentados pelo autor como as personagens que, ao emergirem triunfantes dos conflitos que ocorrem ao longo da obra, indicam uma nova ordem a que a Inglaterra, então, será conduzida. Não causa estranhamento, portanto, que sejam retratados como exemplos de boa convivência entre normandos e saxões. *Ivanhoe*, como já foi dito, abraça as maneiras e os valores da cavalaria, tipicamente normandos, apesar de ser filho de um saxão que conspira para conduzir de volta ao trono a linhagem de Alfred.

Ricardo, por sua vez, é um rei normando, mas parece não apenas aceitar as maneiras saxãs, mas portar-se de modo a conquistar o respeito daqueles que aderem a elas. Isso fica evidente quando Cedric, em jantar oferecido pelo príncipe João, menciona o Coração de Leão como exemplo de normando a quem não faria ressalvas. O bando de Robin Hood, apresentado por Scott como paradigmático no que diz respeito a estabelecer um modelo do que seriam saxões valorosos, também parece ter grande respeito pelo rei. Ainda que este seja visto por *Ivanhoe* (com boas razões) como alguém cujo amor por batalhas o impede, com frequência, de zelar como deveria por seu povo, fica claro que Ricardo tem qualidades que o tornam simpático aos saxões. Se não é possível defender que isso basta para que ele reine bem, ou para validar a sua adesão ferrenha aos códigos da cavalaria (a qual, como veremos, é censurada por Scott), ao menos confirma que, como já foi dito, o caráter que o autor pretende impingir à Inglaterra depende da fusão entre certos aspectos normandos e outros que são apresentados como saxões.

Se a ideia é promover essa conciliação, mostrando o modo pelo qual a combinação delas deveria levar ao estabelecimento da identidade nacional inglesa, há um desequilíbrio que causa estranhamento. Ainda que os saxões mereçam do

autor algumas reprimendas, como por exemplo as que se referem ao fato de serem supersticiosos, eles parecem, de maneira geral, ser generosos, leais e, quando seus preconceitos não operam, justos. Mesmo Cedric, que não é uma personagem exatamente amistosa, recebe, no início da obra, um judeu e um peregrino em sua casa. Robin Hood e Frei Tuck são apresentados como hospitaleiros. O primeiro, ainda que seja tratado como um rei por seu bando, divide a pilhagem entre seus homens de maneira perfeitamente equânime. É verdade que, no Capítulo 40, Wamba faz comentários jocosos acerca dos procedimentos desses ladrões, mas não se trata de uma observação que pretende ser o juízo final do autor sobre eles, além de ser um caso que deve ser pesado contra o caráter geral que lhes é atribuído pelo autor.

Os normandos, por sua vez, são todos, à exceção de Ricardo, vilões. O príncipe João conspira para retirar seu próprio irmão do trono. O barão de Bracy sequestra a comitiva de Rowena para forçá-la a se casar com ele. Front de Boeuf, outro barão normando, compraz-se com a perspectiva de torturar o judeu Isaac. Bois-Gilbert, cavaleiro templário de origem normanda, sequestra Rebecca, filha de Isaac, além de ser o principal antagonista do herói da história. Chama a atenção, ainda, que todos eles, à exceção (ocasional) do barão de Bracy, evidenciem completo desprezo por seus deveres enquanto nobres e pela religião que fingem observar. Contudo, isso não quer dizer que bastaria, para que os nobres normandos fossem modelos de caracteres desejáveis, que fossem menos hipócritas ao observar códigos de cavalaria. Ricardo, afinal, é apresentado pelo autor como sendo o melhor exemplo do

Caráter brilhante, porém inútil, de um cavaleiro de romance [...]. A glória pessoal que ele adquiriu por seus próprios feitos de armas era muito mais cara à sua imaginação excitável do aquela que um curso de boa política e sabedoria teria disseminado por seu reino. [...] Suas conquistas de cavalaria forneceram temas para bardos e menestréis, mas não conferiram a seu país nenhum daqueles benefícios sólidos em que a história adora se deter, e toma como um exemplo para a posteridade. (Scott 1993, p. 256)

Não se trata, portanto, de elogiar os ideais da cavalaria, mas de limitá-los pelo apreço àquilo que de fato traria benefícios ao povo. Não é por acaso, então, que Rebecca faz um elogio à paz da vida familiar, partindo daí para uma crítica do conceito de honra defendido por Ivanhoe. Os ideais da cavalaria, aliás, são apresentados em luz ainda mais desvantajosa quando os comparamos com os homens valorosos do bando de Robin Hood e, em alguma medida, também com

a lealdade com que Gurth e Wamba, tipos completamente populares, entregam-se não apenas ao serviço de seus senhores, mas àquilo que suas convicções apontam como sendo correto. Os ideais da cavalaria, por si próprios, resultarão, na melhor das hipóteses, em boas letras de canções populares, o que parece muito pouco, já que também podem ser empregados para justificar os ardis de um de Bracy ou a violência de um Front de Boeuf. Pode-se dizer, então, que Ricardo teria como qualidades redentoras (e, no contexto da obra, tipicamente saxãs) sua franqueza, relativamente desprovida de adornos, e sua coragem galante, se vista como natural. Ocorre, porém, que essas características são mostradas em *Ivanhoe* como independentes dos ideais de cavalaria. A adesão cega a eles, no fim das contas, parece incompatível tanto com a boa política quanto com as maneiras que poderiam conduzir à felicidade privada. Desse modo, a conciliação deve ser entre as instituições normandas, que não são postas em questão, e as maneiras saxãs, mais rústicas e francas, que determinarão o modo como a sociabilidade deverá se estruturar. Nesse sentido, parece que Scott procura se distanciar de uma concepção acerca dos elos entre a galanteria dos cavaleiros e a polidez moderna que, se é desenvolvida por uma série de autores ao longo do século anterior, remonta, em grande medida, a David Hume.⁷ Parece oportuno, então, que nos detenhamos sobre o que o filósofo tem a dizer a esse respeito.

II

Hume, como se sabe, interessou-se precocemente pelo tema da cavalaria, tendo escrito, antes mesmo de publicar o *Tratado da Natureza Humana*, um curto ensaio sobre o tema, intitulado “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour”. Nele, o filósofo, renunciando a possibilidade de uma ciência do homem nos moldes da que seria desenvolvida no *Tratado*, apresenta considerações segundo as quais o fenômeno da cavalaria teria sido o resultado inevitável de certas características da natureza humana. A cavalaria, entendida como fenômeno histórico, teria resultado de uma tentativa malfadada de apropriação, por parte dos povos bárbaros, de certas características que eles observaram nos romanos. Por ter sido desenvolvida por povos que não teriam o mesmo tipo de experiência que resultara na civilidade romana, a tradição da cavalaria resultara em um mundo “habitado por seres diferentes e regulado por leis diferentes” (Hume 1947, p. 57). Para os

7 Seguimos, a esse respeito, a sugestão de Ryu Susato (2006), para quem a posição de Hume merece ser observada tanto por conta do interesse precoce do pensador escocês sobre o tema da cavalaria quanto porque suas posições sobre o tema parecem ter dado o tom do modo como ele seria tratado por outros autores escoceses do período, a exemplo de Kames e Robertson.

“novos modernos”, tratava-se de associar a aparência de cortesia e humanidade até mesmo ao combate, de modo que bons cavaleiros deveriam chegar a sorrir para aqueles cujas gargantas cortariam em seguida. Tendo essa tradição se espalhado, ela teria colaborado para introduzir, também, “a galanteria, e uma adoração pelo sexo feminino” (Hume 1947, p. 60). Essa devoção às mulheres é apresentada, no ensaio de juventude, de maneira bastante caricata: os mesmos cavaleiros que correm à procura de monstros e gigantes para combater sempre tratam as mulheres de maneira excessivamente servil. De qualquer modo, já era possível antever, em “Of Chivalry”, uma tese que seria retomada posteriormente por Hume, ainda que em termos valorativos bastante distintos: a tradição da cavalaria, ao fomentar o surgimento de heróis que se destacariam pelo combate, mas se dedicariam às mulheres do mesmo modo que devotos se dedicam à divindade, teria engendrado tanto a galanteria quanto a prática de combate individual.

Esse, como se sabe, é um aspecto que Hume parece ainda considerar importante anos depois, ao escrever a seguinte passagem do Apêndice II de sua *História da Inglaterra*:

Essas ideias de cavalaria infectaram os escritos, a conversação e o comportamento dos homens por algumas eras, e, mesmo após terem sido, em grande medida, banidas pelo renascer da erudição, legaram aos modernos a *galanteria* e a *questão de honra*, que ainda mantêm sua influência, e são as crias genuínas dessas afetações antigas. (Hume 1985, p. 487)

No que diz respeito à questão de honra, cabem alguns esclarecimentos: a referência é, claramente, aos duelos. Isso fica explícito em um trecho do ensaio intitulado “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences” que foi suprimido na edição de 1770, no qual Hume afirma que “O ponto de *honra*, ou prática de duelos, é uma invenção moderna, bem como a *galanteria*” (Hume 1985, p. 628). A mesma passagem também deixa claro que essa prática seria pernicioso na medida em que, separando-se honra e virtude,

[...] os maiores devassos têm algo de que se gabar, e têm podido manter uma fachada respeitável, ainda que culpados dos maiores e mais vergonhosos vícios. Eles são depravados, gastões e nunca pagam nada do que devem, mas são homens de honra, e, portanto, devem ser recebidos como cavalheiros” (Hume 1985, p. 626).

Além disso, o Apêndice II da *História da Inglaterra* permite entrever relações entre a questão de honra e os julgamentos por combate, que Hume denomina “um novo absurdo”, o qual é associado à tradição da cavalaria, levada à Inglaterra

pelos conquistadores normandos. (Hume 1985, p. 487)

Se a prática de duelos parece inequivocamente indefensável, o mesmo não pode ser dito da galanteria. É verdade que, no ensaio de juventude, Hume se refere a ela em termos não necessariamente elogiosos, falando em “adoração” pelo sexo feminino. É verdade, também, que a passagem da *História da Inglaterra* mencionada há pouco apresenta a galanteria como resultado da tradição que “infectava” escritos, pensamentos e conversas, e que foi “banida” pelo avanço da erudição. Ainda assim, diferentemente do que poderia ser dito com relação a duelos, a galanteria é importante não apenas por ainda gozar de prestígio, mas porque constitui um aspecto das tradições de cavalaria que Hume considera como tendo sido responsável, ao menos em alguma medida, pelo estabelecimento da polidez moderna. Isso fica bastante claro no já mencionado “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”. Nesse texto, o filósofo nos informa que

Se a superioridade, no que diz respeito à polidez, deve ser atribuída aos tempos modernos, as noções modernas de *galanteria*, que são o produto natural de cortes e monarquias, devem provavelmente ser consideradas as causas desse refinamento. Ninguém nega que essa invenção seja moderna. (Hume 1985, p. 131)

Alguns autores, como bem lembra Hume, poderiam afirmar que a galanteria é afetada ao ponto de se tornar ridícula, vendo-a como algo que poderia fazer com que recaísse descrédito sobre épocas mais modernas. É por isso que ele trata de empreender, em seguida, algo como uma defesa dessa prática. Segundo ele, a galanteria não pressupõe grande afetação, sendo, na verdade, um resultado bastante *natural* da afeição entre os sexos. Além disso, é também nesse hábito que tem suas raízes nas tradições de cavalaria que estaria embasada a fundação das boas maneiras, as quais tornam mais agradáveis a conversação e o intercâmbio de mentes (Hume 1985). Seria um traço distintivo do homem polido a capacidade de se portar com deferência diante de seus companheiros, além de afastar desconfianças infundadas por meio de um estudo que permita ver características alheias que poderiam dirimir impressões como essas. Ainda, as boas maneiras fariam com que alguém que foi educado de acordo com elas atente “para as necessidades de todos, esforçando-se para agradar tanto quanto é possível sem traír uma afetação visível demais” (Hume 1985, p. 132). É compreensível, então, que um homem civilizado entenda que, dada sua superioridade natural sobre as mulheres no que diz respeito à força física, ele mostre sua autoridade “de maneira mais generosa, ainda que não menos evidente: pela civilidade, pelo respeito, pela afabilidade e, em uma palavra, pela galanteria” (Hume 1985, p. 133).

Além disso, segundo Hume, a galanteria não é, de maneira alguma, incompatível com a sabedoria e a prudência e, quando bem regulada, pode ser não apenas bom entretenimento, mas uma forma de melhorar o caráter dos jovens. Isso não apenas porque a mera satisfação dos apetites corporais não basta para contentar a mente, mas porque a companhia de mulheres virtuosas comunicaria aos admiradores delas um pouco de delicadeza e de modéstia, além de ensiná-los a tomar cuidado para evitar ofensas, polindo assim, insensivelmente, a sua linguagem, e tornando-a mais refinada e mais precisa (Hume 1985). Percebe-se, então, que, ainda que a galanteria, em seus particulares, seja resultado de uma apropriação que, por estar distante da experiência, é absolutamente fantasiosa, decorre, em igual medida, de inclinações bastante naturais, e enseja que estas sejam refinadas de maneira que Hume considera inequivocamente benéfica. Fica evidente, portanto, não apenas que a galanteria é causa direta da polidez moderna, mas também que as maneiras modernas são um resultado que, em retrospecto, parece ter sido bastante louvável. Longe de ser uma mera excentricidade ou relíquia, é o que poderíamos chamar de ganho civilizatório.

É importante notar que não é apenas a tradição da cavalaria que, segundo Hume contribui para o estabelecimento da polidez. O ensaio que vem sendo mencionado traz, a esse respeito, uma outra consideração importante:

Em uma monarquia civilizada, há uma longa cadeia de dependência do príncipe até o camponês, que não é grande o suficiente para tornar a propriedade precária, ou deprimir as mentes das pessoas, mas basta para engendrar em cada um uma inclinação para agradar a seus superiores, e a se formar segundo modelos tais que sejam os mais aceitáveis a pessoas de boa condição e educação. A polidez de maneiras, portanto, surge muito naturalmente em monarquias e em cortes. (Hume 1985, p. 127)

É discutível que o reinado de Ricardo I fosse considerado por Hume já como uma monarquia civilizada, mesmo que, como fica claro no Apêndice II da *História da Inglaterra*, Hume considere a constituição normanda como o marco inicial do que se tornaria a civilização inglesa. É verdade que, no Apêndice, o desenvolvimento do feudalismo é apresentado de maneira compatível com a passagem acima. Entretanto, o engendramento da civilização é um processo que, no século XII, estaria, ainda, em curso. Isso fica evidente, por exemplo, quando Hume descreve os levantes contra judeus, que não teriam sido punidos porque “a culpa envolvia tantos dos cidadãos mais consideráveis”, e que são relatados por um compilador que “louva o Todo-Poderoso por entregar [...] essa raça ímpia à destruição” (Hume 1983, p. 379). Além disso, ao relatar a trégua estabelecida

entre Ricardo I e Saladino, Hume não deixa de notar que “A vantagem, de fato, em ciência, em moderação, em humanidade estava, naquela época, inteiramente do lado dos sarracenos” (*Ibid.*, p. 393). Observe-se, ainda, que Ricardo, mais preocupado em atingir a glória militar do que em estabelecer políticas firmes que garantissem a estabilidade do reino, toma decisões equivocadas para o andamento do governo ao longo de sua ausência, as quais expõem a Inglaterra ao autoritarismo de Longchamp e a maquinações por parte do rei da França.

É verdade que, se a passagem de “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences” mencionada há pouco termina com a consideração de que, em um estado como o descrito ali, nenhuma das artes liberais será negligenciada ou desprezada, o Apêndice II da *História da Inglaterra* deixa bastante claro que os barões, vivendo de maneira opulenta, mas rústica, não encorajavam as artes. Entretanto, a descrição que o Apêndice apresenta das instituições feudais que os normandos haviam introduzido mostra claramente que os barões em situação mais elevada não podiam perder de vista sua dependência da boa vontade do rei e, os barões menos importantes dependiam mais ainda dos mais elevados e, dentro de cada feudo, os habitantes dependiam de seus senhores. Assim, ainda que não houvesse atenção particular às artes liberais, certamente é possível supor que o feudalismo, tal como se manifestava à época, proporcionaria essa necessidade de agradar que teria como resultado, séculos mais tarde, parte expressiva da sociabilidade moderna. Fica estabelecido, desse modo, um vínculo bastante estreito entre a cavalaria, acolhida pela nobreza feudal, e a polidez elogiada por Hume.⁸

III

Já devem estar evidentes, a esta altura, as diferenças marcantes entre os modos como Hume e Scott veem os ideais da cavalaria que, para ambos, parecem ser uma característica importante do medievo. O filósofo, é claro, vê nas histórias de cavaleiros algo que decorre de uma imaginação fantasiosa, e compreende que elas acarretaram uma série de pequenos desastres, como o “ponto de honra”. De qualquer modo, reconhece que, ao introduzir essa tradição, juntamente com o

8 Pode parecer estranho que o desejo de glória em combate, que é parte integrante da tradição de cavalaria, não tenha sido prejudicado pelo desenvolvimento da polidez. Hume oferece uma explicação para isso em outro ensaio, a saber, “Of Refinement in the Arts”. Segundo o autor, a polidez, ainda que contribua para extinguir a raiva a partir da qual a coragem naturalmente surge, engendra, por outro lado, um senso de honra, além de permitir que soldados se portem com disciplina e com habilidade marcial que não seriam possíveis a um povo bárbaro. Tolonen (2014) parte dessa tese para propor que o tratamento que Hume faz das noções de honra e coragem ecoa aquele proposto por Mandeville em seu *Essay into the origin of honour, and the usefulness of Christianity in war*.

feudalismo, na Inglaterra, os normandos colaboraram para a disseminação do que seria, à época, um primeiro germe da polidez moderna, a qual é, para Hume, inequivocamente vantajosa.

Scott, por outro lado, parece ter pretendido que seu *Ivanhoe* se constituísse mais que uma crítica a costumes especificamente normandos, mas à própria tradição da cavalaria. Não é por conta de sua adesão a ela, afinal, que a personagem título se torna recomendável, mas justamente por perceber que ela precisaria ser limitada. Ricardo I, que é a figura que representa a concretização do cavaleiro ideal, deixa isso bastante claro: ainda que naturalmente capaz de granjear admiração, seu caráter, por mais que seja o de um homem justo, não é, de maneira alguma, o de um governante excelente ou o de alguém que, na convivência privada, seria considerado exemplar.⁹

Não se pode dizer, é claro, que não há quaisquer pontos de contato entre os dois autores. Scott é bastante cuidadoso, por exemplo, ao retratar de modo elogioso as habitações mais rústicas dos saxões, em contraponto ao tom desgostoso com que se refere aos excessos da decoração utilizada pelos normandos. Hume, do mesmo modo, observa, em seu “Essay on Chivalry”, que parte das apropriações fantasiosas que resultaram na tradição da cavalaria consistia justamente em um excesso condenável de ornamentos na arquitetura, o qual resultava da má compreensão do que conferiria grandiosidade às construções romanas. Ainda assim, mesmo em pontos como esses não há concordância total: a simpatia de Hume não é pela rusticidade saxã, mas pela simplicidade elegante e grandiosa dos romanos, a qual não se pode mais recuperar. Ao se referir, em termos gerais, ao modo como era conduzida a política saxã, Hume não se furta a observar que ela não se organizava propriamente segundo Estados, mas na forma de sociedades que se reuniam em torno de guerreiros que fossem considerados particularmente proeminentes. As maneiras saxãs, do mesmo modo, passam longe de serem objeto de elogios efusivos.

Scott, por sua vez, também não pretende empreender apenas um elogio das maneiras saxãs. Ocorre, porém, que ele vê nelas um contraponto importante a um modelo que, para ele, seria impróprio tanto para organizar o Estado quanto a sociabilidade comum. É importante observar que, tendo escrito ensaios sobre a cavalaria e uma série de romances que lidavam com esse tema, e tendo se dedicado a isso pouco tempo depois de um debate em que a figura de Hume obtivera certa proeminência, Scott certamente estava consciente do que significaria recusar de

9 Nesse sentido, ganha peso a afirmação, por parte de Joseph Duncan (1955), de que *Ivanhoe* seria uma obra que se opõe ao chauvinismo, à cavalaria e ao romantismo.

maneira taxativa os ideais da cavalaria. Quando Rebecca mostra a Ivanhoe que sua honra não o faria mais feliz que a simples felicidade doméstica, e quando o próprio narrador mostra que Ricardo não constituiria um exemplo de governante, o que fica claro não é apenas que cavaleiros não servem para governar, e talvez não sejam tão melhores no que diz respeito à vida cotidiana. Trata-se de uma tomada de posição, por parte do autor, em um debate bem determinado que dizia respeito não só à superioridade dos antigos ou dos modernos, mas também a que ideais a Inglaterra deveria buscar preservar.

Nesse sentido, ainda que os saxões não fossem, por si só, um exemplo de identidade a ser perseguida, certamente teriam colaborado mais do que os ideais da cavalaria com a constituição das maneiras inglesas. Diferentemente de Hume, que parece ver nos ideais trazidos pelos normandos a origem de práticas modernas que seriam superiores, Scott pretende recuperar, em alguma medida, certos ideais de rusticidade e *common sense* que, para ele, mereceriam mais crédito do que parecem ter recebido pelos defensores da polidez moderna. Não se trata, é claro, de promover um retorno à antiguidade (aliás, o que está em questão é recuperar ideais que não são propriamente clássicos). O que está em questão é mostrar que, no período em que terminou por se constituir, a nação inglesa deveu mais a uma fusão entre mundos distintos do que os defensores da galanteria teriam permitido ver.¹⁰ Torna-se, então, bastante explícito que *Ivanhoe* expressa inquietações importantes, por parte de Scott, acerca do ideal de polidez que, elogiado por Hume, teria tido enorme importância para boa parte da filosofia britânica do século XVIII. Não se deve perder de vista que o elogio de Hume a certo ideal de polidez implica, em alguma medida, a *prescrição* de certas maneiras. Mais do que apenas recomendar que a Inglaterra recupere algo da rusticidade saxã, o que Scott pretende é um *acerto de contas* com o próprio modelo de sociabilidade decorrente da conquista normanda e associado à cavalaria.

Esse é um aspecto interessante, já que, ainda no século XVIII, esse modelo de polidez já vinha sendo recusado em mais de uma frente. Romancistas mulheres, é importante lembrar, puseram-se a escrever motivadas, em parte, pelo fato de seus

10 Não se deve pensar que o modelo proposto por Scott é visto pelo autor como isento de problemas: ao fim do livro, Rebecca diz a Rowena que irá viver na Espanha com seu pai, já que a Inglaterra, de qualquer modo, é um país violento, em que judeus não teriam qualquer segurança. Talvez isso queira dizer apenas que, em *Ivanhoe*, nada transcorre de maneira exatamente ideal. É possível, também, que haja aí uma denúncia, segundo a qual o autor empreenderia a crítica segundo a qual nem mesmo a passagem à nova ordem simbolizada pelo casamento de Ivanhoe e Rowena teria sido capaz de interromper as perseguições sofridas pelos judeus, as quais Scott, como Hume, deixa claro que não considera justas.

apelos não terem muito espaço entre os escritores considerados sérios. De início, é verdade, concentraram-se em enredos que talvez pudessem ser considerados excessivamente sentimentais, mas que já indicavam que havia registros importantes para elas que não vinham recebendo a devida atenção. O desenvolvimento das obras literárias tipicamente femininas abriu caminho, posteriormente, para sátiras como as de Charlotte Lennox e para análises sociais mais sofisticadas, como as de Jane Austen. Novelistas do sexo masculino, aliás, também já mostravam, em diversos casos, certa recusa do ideal de polidez que usualmente é associado à filosofia das luzes britânicas. O resgate de certa concepção do medievo que se vê, por exemplo, em diversas *gothic novels*, sejam elas escritas por homens ou por mulheres, deixa isso claro, o que ocorre, ao menos em parte, também por apelos a sentimentos exacerbados.¹¹

Parece, então, que, como uma série de autores (ou de movimentos) que teriam surgido já a partir do século XVIII, Scott pretende empreender uma recusa contundente de certa concepção de polidez que se teria tornado bem aceita. Entretanto, ele constitui um caso bastante particular. Ora, sua recusa da maneira de sociabilidade que ele associa à conquista normanda não se dá em favor da sensibilidade. Além disso, evidentemente, seu resgate do medievo não se dá como forma de justificar recursos ao sobrenatural, nem para favorecer uma atmosfera de mistério ou de obscuridade, como ocorre frequentemente na ficção gótica. Ainda que *Ivanhoe* seja um romance, o que está em questão é a crítica da polidez de origem normanda (e, com ela, de certa concepção da identidade nacional inglesa) por meio de um ataque ao próprio modo como a história colaborou para engendrará-la. Se considerarmos que a defesa dessa polidez empreendida por Hume, mas também por outros filósofos das luzes britânicas, associa-se a uma explicação histórica acerca de sua origem, a crítica de Scott se torna, ao fim e ao cabo, bastante incisiva.

Referências bibliográficas

- DUNCAN, Joseph E. "The Anti-Romantic in 'Ivanhoe'". In: *Nineteenth-Century Fiction*. v. 9, n. 4 (1955), pp. 293-300.
- HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. "An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour". Incluído em MOSSNER, Ernest Campbell. "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour'". In: *Modern Philology*. v. 45, n. 1 (1947), pp. 54-60.

11 Ver, a esse respeito, Vasconcelos (2002).

_____. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

SCOTT, Walter. *Ivanhoe*. Nova York: Barnes & Noble, 2005.

SROKA, Kenneth M. "The Function of Form: *Ivanhoe* as Romance". In: *Studies in English Literature, 1500-1900*, v. 19, n. 4 (1979), pp. 645-660.

SUSATO, Ryu. "The Idea of Chivalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume". In: *Hume Studies*, v. 33, n. 1 (2006), pp. 155-178.

TOLONEN, Mikko. "The Gothic Origin of Modern Civility: Mandeville and the Scots on Courage". In: *Journal of Scottish Philosophy*, v. 12, n. 1 (2014), pp. 51-69.

VASCONCELOS, Sandra Gardini. *Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

Resenha

Rousseau integral, em duas versões

Ciro Lourenço Borges Júnior

Universidade de São Paulo

Thiago Vargas

Universidade de São Paulo/Paris 1

Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Édition thématique du Tricentenaire.

Dirigida por Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger. Paris: Slatkine/
Honoré Champion. 24 volumes.

Jean-Jacques Rousseau. Œuvres complètes. Édition du tricentenaire dirigida

por Jacques Berchtold, François Jacob e Yannick Séité. Paris: Garnier
Classiques. 20 volumes.

O ano de 2012 marcou os trezentos anos de nascimento de Jean-Jacques Rousseau. A data foi celebrada no mundo inteiro, inclusive no Brasil, com numerosos eventos, publicações de variada natureza, realização de filmes e montagens teatrais sobre sua vida e obra, além de execuções de seus trabalhos musicais e operísticos, como o *intermezzo O Adivinho da Aldeia*. Falou-se muito na atualidade de Rousseau, discutiram-se diversos aspectos de sua obra, foi lembrado seu estatuto como escritor de primeira linha. Mas certamente o evento mais importante, ou ao menos o de consequências mais duradouras, se deu no mundo editorial, com a publicação de *Œuvres complètes* em 24 volumes, pelas editoras Slatkine (Genebra) e Honoré Champion (Paris), sob a direção de Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger; e o anúncio de *Œuvres complètes* em 20 volumes, pela Classiques Garnier (Paris), sob os auspícios de Jacques Berchtold, François Jacob e Yannick Séité (até o presente momento, vieram a lume os tomos XIX e XX).

Não deixa de ser curioso que duas edições diferentes tenham sido pensadas ao mesmo tempo, e caberá às bibliotecas de filosofia pelo mundo acomodar essas volumosas coleções ao lado das já conhecidas *Œuvres complètes* da Pléiade, em cinco

volumes (sob a direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond), além das inúmeras edições de escritos de Rousseau, comentadas e anotadas, que vêm se acumulando desde o século XIX, sem mencionar a monumental correspondência completa¹, em impressionantes 52 volumes, estabelecida por Ralph Alexander Leigh. Diante disso, fica a pergunta: por que, afinal, duas novas edições das obras de Rousseau?

Uma maneira de responder a essa indagação é observando que a multiplicação de edições da obra de um filósofo é um hábito salutar, do qual os alemães dão o exemplo há quase dois séculos. Que se pense, por exemplo, nas obras de Kant, que conheceram pelo menos 6 edições desde fins do século XIX, e que, mesmo com a edição “definitiva”, da Academia, continuaram a ser editadas em múltiplos formatos, segundo diferentes critérios, tendo em vista parcelas variadas do público leitor. Em pleno século XXI, ao que tudo indica, Rousseau estaria finalmente recebendo dos franceses um tratamento similar ao que os alemães deram ao seu mais famoso discípulo. Para os seus leitores, nada mais salutar do que dispor de diferentes versões de um mesmo texto, o *Contrato social*, por exemplo, que pode ser lido por si mesmo, em edição de bolso, na versão do manuscrito de Genebra, ao lado de outros textos políticos, em edição anotada, e assim por diante.

Mas não é apenas isso que está em questão, evidentemente. O fato de duas *Œuvres complètes* surgirem *ao mesmo tempo* é um testemunho do renovado interesse, no âmbito da filosofia de língua francesa, por um autor que por longo tempo foi mais lido, naquele país, por cientistas sociais e literatos do que por estudantes e professores de filosofia. É preciso termos em vista o momento no qual essas edições das obras completas se inserem, motivo não explicitamente anunciado pelos editores e talvez menos evidente ao leitor não especialista, mas certamente não menos relevante: trata-se de destacar o caráter filosófico da obra de Rousseau, assim como atestam os trabalhos de estudiosos como André Charrak, Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, Céline Spektor e Gabrielle Radica, para mencionarmos apenas alguns nomes. Em primeiro lugar, essas pesquisas se destacam por uma investigação rigorosa, estabelecendo em bases teórico-conceituais a posição de Rousseau face à filosofia e, mais precisamente, ressaltando suas relações com as *ciências* de seu tempo. Em segundo lugar, buscam realizar um minucioso estudo filológico dos manuscritos e fragmentos, trabalho apto a auxiliar os pesquisadores em geral, pois estabelece as diferentes versões dos textos rousseauianos, as reformulações de frases e as escolhas de termos que compõem sua prosa filosófica, enfim, reconstitui assim

1 Evidentemente, há cartas de Rousseau ainda não encontradas — ou, como nos lembram os editores da Slatkine-Champion, o atual estado da correspondência de Rousseau é *lacunar*. As obras completas desta editora também incluem volumes de correspondência, em que Jean-Daniel Candaux se junta à equipe editorial formada por Trousson e Eigeldinger.

o próprio processo pelo qual Rousseau “fabricou seus conceitos” (para usarmos a expressão de Bernardi). São, em poucas palavras, estudos que habilmente conciliam uma análise dos textos que é, a um só tempo, histórica, filosófica e genealógica.

Essa nova perspectiva diante da obra de Rousseau foi acompanhada por edições críticas de alguns textos do filósofo, incluindo escritos menos estudados, tais como *O Manuscrito de Genebra*, os *Princípios do direito de guerra*, e os *Escritos sobre a paz perpétua* ou ainda as *Instituições Químicas* (em volumes publicados, respectivamente, pela Vrin e pela Fayard). Todo esse trabalho vem sendo realizado paralelamente à descoberta mesmo de novos manuscritos e documentos, como, por exemplo, um manuscrito contendo a terceira parte d’*A nova Heloísa*, encontrado em 2010.²

As edições Slatkine-Champion e Classiques Garnier são ambas empreendimentos editoriais que não ignoram a mudança de cenário ocorrida nos estudos de Rousseau em tempos mais recentes. Não são sem propósito, portanto, o destaque e a ênfase dados nas apresentações de cada uma dessas *Œuvres complètes* ao aparato crítico, à opção por volumes temáticos ou cronológicos e, sobretudo, à comparação entre as redações finais e os manuscritos originais.

No que concerne ao quadro atual de edições das obras de Rousseau vertidas para o português, uma rápida pesquisa na produção bibliográfica brasileira³ nos descortina um interesse ainda claudicante sobre textos importantes, como os autobiográficos. Se nos concentrarmos apenas no espectro de obras deste gênero, constataríamos uma presença apenas tímida de *Os Devaneios do caminhante solitário* e uma indiferença quase completa em relação a *Rousseau juiz de Jean-Jacques*. E se levarmos em conta certa negligência do trabalho de tradução no Brasil, notaríamos ainda um longo caminho a percorrer. Afinal, enquanto o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Emílio* ou *O Contrato Social* receberam ao menos duas versões desde a metade do século passado, *Os devaneios do caminhante solitário* foi completamente traduzido apenas em 1986, por Fúlvia Moretto e publicado conjuntamente pelas editoras da UNB e Hucitec. Recentemente, no ano de 2008, a editora L&PM publicou uma nova tradução de Julia da Rosa Simões, em edição de bolso. No que concerne à extensa obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, até o momento nenhuma edição brasileira foi publicada, excetuando-se dois pequenos excertos que acompanham a obra, intitulados *Sobre o assunto e a forma deste escrito*

2 Cf. o artigo de Nathalie Ferrand, *Un manuscrit retrouvé de La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau*. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00605202>. Acesso em 12 de junho de 2017.

3 Levantamento imprescindível realizado e ainda atualizado por Thomaz Kawauche, acessível em: <http://giprousseau.blogspot.com.br/p/bibliografia-sobre-rousseau.html>. Acesso em 12 de junho de 2017.

e *História do precedente escrito*, ambos publicados em tradução também de Fúlvia Maria Luiza Moretto pela editora da UNESP, em 2009, em meio a outros textos e pequenos excertos reunidos sob o título *Textos autobiográficos e outros escritos*. Diante deste quadro, será um alento aos leitores de língua portuguesa a publicação de uma edição crítica de obras de Rousseau, destinadas aos pesquisadores e também ao público geral, a ser publicada em futuro próximo.

Realizadas estas considerações iniciais, comecemos por examinar a edição da Slatkine-Champion, composta, como assinalamos acima, por vinte e quatro volumes repartidos por temas. Naturalmente, as introduções e comentários aos textos variam em extensão, bem como em discussão com a fortuna crítica, embora todas contenham sempre muitas informações a respeito da cronologia dos escritos. Vejamos alguns exemplos. O primeiro volume (*Obras autobiográficas*), contém uma longa introdução de Raymond Trousson, especialista que em 2011 publicou uma biografia de Rousseau pela editora Gallimard, e abundam as notas e comentários ao longo dos textos. O volume XIII (*Dicionário de música*) também dedica uma valiosa e detalhada exposição inicial, composta por três introduções feitas por musicólogos ligados à história da arte e à filosofia da música: a primeira de Amalia Collisana, a segunda de Samuel Baud-Bovy (uma comunicação para etnomusicólogos escrita em 1986, e publicada postumamente neste volume) e a terceira de Brenno Boccadoro. Já o volume XI (*Escritos sobre a botânica*), sob os cuidados de Takuya Kobayashi, contém uma introdução mais sucinta, debruçada em numerosos detalhes históricos e de cronologia, com informações sobre obras de botânica da época, mas que, em geral, traz pouca contribuição à análise dos escritos rousseauianos sobre o tema.

Não se tratando aqui de comentarmos em pormenores cada um dos vinte e quatro volumes, vejamos dois que merecem destaque. No volume x, Raymond Trousson e Christophe Van Staen comentam e anotam o conjunto de textos agrupados sobre o tema *Escritos Científicos*, cuja maior parte é ocupada pela obra *Instituições Químicas*, iniciada em meados de 1740. Acompanham este importante escrito outros textos menos célebres, elaborados entre 1735 e 1738, como o *Curso de geografia* ou o *Tratado das esferas*. São apresentados, portanto, os escritos que revelam o interesse de um jovem autodidata, ávido em expandir seus conhecimentos sobre as ciências. Como resultado, Rousseau adquire uma visão de conjunto dos diversos saberes e da cultura científica de sua época, fornecendo-lhe instrumentos que perpassarão toda sua filosofia posterior (o caso da química, por exemplo, talvez seja o mais notável). Comentando esse período em que Rousseau estuda intensivamente as ciências, Christophe Van Staen, evocando por ora Bensaude-Vincent e Bernardi, por ora Eigeldinger, afirma em mais de um volume que

este foi o momento em que Rousseau descobriu “a natureza enciclopédica dos conhecimentos”. Com poucos comentários disponíveis sobre os textos reunidos, o volume, com muitos detalhes na introdução e abundante em notas explicativas e de variações, destaca-se nesta edição das *Obras Completas* e apresenta-se como especialmente proveitoso para os pesquisadores.

De forma mais concisa, poderíamos destacar também o interesse suscitado pelos últimos volumes (xviii ao xiv), *Lettres de Rousseau*, de grande valia para os estudiosos. Afinal, apesar da importância do já mencionado feito editorial de R. A. Leigh, é oportuno e vantajoso o lançamento de uma nova edição da correspondência ativa de Rousseau acompanhada de notas que muitas vezes esclarecem o conteúdo dos problemas e assuntos tratados nas cartas, com valiosas alusões à correspondência passiva. Finalmente, as obras completas, com introduções e comentários inclusos, estão disponíveis em versão eletrônica⁴, facilitando o acesso ao conteúdo dos textos e possibilitando a busca por termos.

Passemos ao exame da outra edição. O projeto editorial das *Obras Completas* empreendido pela editora Classiques Garnier de Paris, sob a direção geral de Jacques Berchtold, François Jacob e Yannick Séité, embora concebido por volta dos anos 2008 e inicialmente referido como uma “edição do tricentenário”, deve ser agora avaliado numa perspectiva que ultrapassa esse contexto. Adicione-se ainda seu estado fracionário, afinal, de um total de vinte volumes (sendo ainda um vigésimo primeiro destinado a anexos e index⁵) com publicação anteriormente prevista para o período entre 2010 e 2015, o que temos efetivamente disponível até o momento são apenas dois volumes, a saber, o xx e o xviii.⁶ O primeiro destes volumes traz *Les Rêveries du promeneur solitaire* e as *Cartes à jouer* (cartas de baralho nas quais Rousseau escrevia ideias e apontamentos que foram também retomados nos *Devaneios*), publicado em 2014, e o segundo abarca o universo em torno da obra *Rousseau juge de Jean-Jacques* (ou *Rousseau juge de Jean Jaques*, segundo a ortografia reproduzida do próprio manuscrito), publicado em 2016⁷.

4 O acesso é gratuito durante dez minutos por dia, podendo ser realizada uma assinatura anual, sem limite de tempo, para consulta. As obras podem ser encontradas no seguinte endereço: <https://rousseau.slatkine.com>. Acesso em: 12 de junho de 2017.

5 A edição prevê ainda a publicação da correspondência que será, todavia, distribuída nos volumes ainda segundo o critério cronológico e a pertinência aos diversos contextos em que foram compostas. Cf. o fascículo disponibilizado pela editora em www.classiques-garnier.com/editions-bulletins/Fascicule_Rousseau. Acesso em: 12 de junho de 2017.

6 Essas e outras informações podem ser auferidas num dos textos de promoção da edição, disponível no site da *Société Jean-Jacques Rousseau* (sociedade de pesquisadoras(es) do pensamento rousseauiano, que oferece o apoio institucional a esta edição). Confira no site: www.sjrr.ch/images/stories/pdf/oc.pdf. Acesso em: 12 de junho de 2017.

7 Ausente nos manuscritos e acrescentado apenas na edição londrina do primeiro diálogo, em 1780, realizada por Boothby, o subtítulo *Diálogos*, por meio do qual muitos conhecem

Tendo em vista o caso específico dos volumes da Garnier, poderíamos, em consequência à natural e mais ampla indagação sobre a importância de novas edições de obras completas, adicionar a seguinte questão: o que as renovadas edições de *Os Devaneios* e de *Rousseau juiz de Jean-Jacques* oferecem ao público? Se considerarmos a referência que os próprios editores utilizam, tomando-a como “uma versão totalmente renovada”, o que os novos (mas não menos os “antigos”) leitores destas obras poderão apreender não apenas de novo, mas de potencialmente inovador?

O primeiro ponto a ser destacado é sem dúvida o trabalho complexo de estabelecer rigorosamente todas as variantes disponíveis dos textos em questão, o que exige naturalmente um retorno e uma atenção redobrada aos manuscritos. Aqueles estabelecidos na edição de *Os Devaneios*, volume xx, por exemplo, comportam mil e quinhentas variantes que, para os editores anteriores, era visto como algo impossível a ser executado. A seção *Princípios desta edição dos Devaneios* mostra-nos, assim, qual o intuito subentendido dessa edição da Garnier: em suma, pela importância, por um lado, que Rousseau atribuía ao estilo e, por conseguinte, à escolha da melhor expressão possível; e, por outro, pelo dever que um editor possui de evitar o máximo possível a “desfiguração” do texto original, transcrever todas as variantes do texto (incluídos os “erros” frequentemente apontados pelos editores anteriores) configura um empreendimento essencial para acompanharmos o processo de escrita sem que as escolhas e supressões do editor configurem uma adulteração, uma introdução de um elemento estranho à obra do autor (levando-nos a considerar o termo *obra* no sentido mais amplo possível). Assim, imbuídos de um princípio de imparcialidade, isto é, comprometidos com um tratamento rigorosamente científico das obras, Alain Grosrichard e François Jacob, responsáveis pela preparação e estabelecimento das cerca de duzentas páginas manuscritas, nos brindam com um volume com mais de novecentas páginas repletas de uma generosa quantidade de notas explicativas e textos introdutórios, concernentes à história editorial e da recepção de *Os Devaneios*, além é claro do próprio texto e suas variantes (que ocupam todas as páginas da esquerda enquanto o texto aquelas da direita). Ainda neste volume, temos as *Cartas à jouer*, denominadas pelo editor da Pléiade apenas como *Esboços dos Devaneios*, e que recebem um tratamento individualizado (“ces cartes sont-elles bien d’abord une ébauche des *Rêveries du promeneur solitaire?*”), sendo primorosamente reproduzidas em imagens coloridas⁸

essa obra, não é reproduzido nesta edição da Garnier.

8 Jacques Berchtold, um dos diretores da edição, já havia afirmado inclusive que um dos pontos que distinguiria estas *Œuvres Complètes* das demais seria exatamente sua iconografia. Confira: www.fabula.org/actualites/article26182.php. Acesso em: 12 de junho de 2017.

e, claro, com a transcrição de todas as suas variantes.

O texto de *Rousseau juiz de Jean-Jacques* que temos em mãos é, como já anunciado na capa do volume XVIII, aquele denominado “manuscrito Condillac”. Como narrado pelo próprio Rousseau no texto *História do precedente escrito*, trata-se do manuscrito que o autor tentou depositar aos pés do altar da igreja de Notre-Dame e, tendo encontrado o portão de acesso fechado, decide confiá-lo ao amigo Condillac, em 1776, com a condição de não ser levado a público antes do fim daquele século. Como nos adverte Jean-François Perrin, professor emérito de literatura francesa na Universidade de Grenoble e responsável pela edição, trata-se, enfim, da primeira transcrição de *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, o que nos leva à questão em torno da escolha desse manuscrito em especial como base desta nova edição. Em primeiro lugar, conforme a excelente introdução de Perrin nos informa, este manuscrito, tendo ficado vários anos em posse de particulares, não apenas nunca havia sido editado como tornou-se público somente há pouco mais de vinte anos ao ser adquirido pela Biblioteca Nacional da França – BnF.⁹ Robert Osmond, por exemplo, editor responsável pela obra na edição da Pléiade afirma que, embora soubesse da existência do manuscrito Condillac, não teve acesso ao documento.¹⁰ Philip Stewart, numa edição da obra para a editora Honoré Champion (coleção “Champion Classiques”, 2011) afirmou que nenhum pesquisador havia trabalhado neste documento e, segundo Perrin, somente após Stewart ter sido advertido de sua existência que ele escolhe algumas variantes a fim de incluí-las na sua reedição presente nas *Œuvres Complètes* da Champion-Slatkine (2012).

O fato de ser um manuscrito, em geral desconhecido, não é o que justifica, todavia, a escolha do editor da edição da Garnier, de modo que é antes a sua anterioridade em relação aos outros que configura sua excepcionalidade. Não esqueçamos, afinal, que todo o projeto editorial se orienta sob uma perspectiva cronológica. Logo, enquanto os outros editores privilegiam o manuscrito de Genebra justamente pela sua posterioridade e por ser, de certo modo, a versão mais acabada da obra, contendo todas as alterações e acréscimos de Rousseau (apenas dele?), a escolha segue ainda a intenção de proporcionar aos leitores a versão mais primitiva acompanhada das suas variantes posteriores, facultando uma percepção da intenção primeira do autor, assim como do processo de escolha de determinados conceitos e/ou expressões manifestado pela verificação das alterações incorporadas. É como se fosse possível, desta forma, acompanharmos o filósofo no seu ato de

9 A edição reproduz várias páginas do documento, porém, todo o documento pode ser acessado no site da BnF, a partir do seguinte endereço: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426795c>. Acesso em: 12 de junho de 2017.

10 Cf. *Œuvres Complètes*, “Bibliothèque de la Pléiade”, t. I, p. xcvi.

escrever, em seu “ateliê”, para usarmos um termo escolhido por Perrin numa seção em que o editor esmiúça justamente essa “arte de escrever”. “Jean-Jacques, lève toi et marche!”, frase que lemos no início da admirável introdução dialogada do vigésimo volume e escrita por Alain Grosrichard, é, assim, a imagem que mais perfeitamente representa o sentimento e a ambição desse projeto editorial.

Por fim, numa comparação geral entre os dois projetos editoriais, um primeiro e mais evidente aspecto que sobressai das obras publicadas pela Garnier é o número maior e mais diversificado de especialistas responsáveis pela preparação dos textos, notas e prefácios. Ao selecionar uma equipe mais ampla, a editora preza por uma distribuição de comentários mais equilibrada e reconhece a qualidade dos trabalhos realizados por pesquisadores não europeus. Afinal, países como Brasil, Estados Unidos e Japão, para ficarmos com os exemplos mais proeminentes, já há tempos empreendem um trabalho original e de excelência. Nesse sentido, as contribuições dos professores Luiz Fernando Franklin de Mattos (USP), Maria Constança Peres Pissara (PUC-SP) e Maria das Graças de Souza (USP), a serem incluídas no quinto volume, representam um pertinente reconhecimento dessa tradição brasileira.

Tomando como parâmetro de comparação apenas as edições de *Os devaneios do caminhante solitário* e de *Rousseau juiz de Jean-Jacques* e, sem perder de vista o marco histórico representado pelo lançamento dos volumes das *Œuvres Complètes* pela Gallimard (Pléiade), a edição publicada pela Slatkine-Champion apresenta como novidade somente a introdução de variantes antes indisponíveis, sem que represente um avanço considerável quanto ao aparato crítico e introdutório. Já a edição da Garnier Classiques, por outro, ultrapassa os limites apresentados por aquelas edições, pois não somente reestabelece exaustivamente todas as variações disponíveis das obras como oferece um extenso aparato crítico, histórico e documental minuciosamente detalhado e explicado ao leitor. O volume apresentado por Alain Grosrichard e François Jacob (para *Os devaneios*), assim como a edição de Jean-François Perrin (para *Rousseau juiz de Jean-Jacques*) demonstram a ambição de fornecer ao público a mais completa ferramenta de análise possível. Ressalte-se, finalmente: ainda que a edição ofereça textos introdutórios e em certa medida interpretativos, uma de suas principais virtudes é a de fornecer os instrumentos (estabelecidos de maneira crítica e científica) destinados à leitura mais autônoma possível, de modo não a limitar, mas, antes, a multiplicar perspectivas interpretativas do pensamento de Rousseau. Dessa forma, dentre os volumes correspondentes disponíveis, e tendo em vista os textos já editados no primeiro tomo da Pléiade, os interessados pelas duas novas edições das *Obras Completas* deverão, certamente, optar pela Garnier Classiques.

Tradução

Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete. Cartas sobre a união substancial¹

Tradução: Paula Bettani M. de Jesus

Universidade de São Paulo

Um ano após a publicação das *Meditações*, e seis anos antes da publicação do seu *Tratado das paixões* ou, *As paixões da alma*, como é mais conhecido, Descartes inicia uma correspondência sumamente importante, sobretudo para as discussões referentes ao problema das paixões. De 1643 a 1649, ele e a Princesa Elisabeth da Boemia trocam 59 cartas. A primeira delas, enviada por Elisabeth, tinha como intuito esclarecer dúvidas suscitadas pela leitura das *Meditações*, entretanto no decorrer desses seis anos de correspondência os temas discutidos se diversificam, e nas cartas passam a ser abordados problemas antropológicos, geométricos, morais, médicos, políticos, perpassando pela filosofia dos estoicos, de Maquiavel etc. As cinco primeiras cartas — referentes ao período de maio a julho de 1643 —, as quais traduzimos, apresentam no entanto uma questão específica e fundamental na filosofia de Descartes.

Algumas passagens do *Tratado do homem*, mas, sobretudo as *Meditações* levaram a Princesa Elisabeth, em 1643, a se corresponder com Descartes a fim de conseguir respostas para uma pergunta a qual constantemente sua filosofia se submete, qual seja: como é possível que a alma, tal como concebida, substância inextensa e imaterial, possa determinar as ações do corpo, substância que, sendo extensa e material, lhe é totalmente distinta? O que está em questão é um dos maiores problemas da filosofia cartesiana, a união substancial. Se não é tão simples a Descartes apresentar uma resposta para tal pergunta, como poderemos acompanhar, menos ainda é fazer com que ela seja admitida, pois isso implica

¹ Tradução a partir de: DESCARTES, René. *Correspondance avec Elisabeth et autres Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1989, pp. 65-78.

não apenas o entendimento, como inclusive a relação de duas noções bastante distintas, para não dizer totalmente.

Para questionar e colocar em suspeição a união substancial, e a capacidade que a alma tem de mover o corpo, Elisabeth toma como ponto de partida um pressuposto de ordem física, que em linhas gerais mostra que duas coisas são necessárias para que uma coisa seja posta em movimento por outra, são elas: extensão e choque. O que coloca Descartes diante de um problema, pois ambas as noções, em nada são compatíveis com a alma, dessa maneira como explicar que ela possa determinar os movimentos do corpo? E ainda, como o corpo pode ser causa de suas paixões? Para responder essas perguntas Descartes precisa responder uma terceira questão: como corpo e alma estão unidos? Para tanto deve partir da fonte do problema, isto é, das *Meditações*, até porque o *Tratado das paixões* somente será redigido alguns anos depois e, em certa medida a partir dessas discussões.

Considerando a importância e a dimensão que o problema da união substancial tem na filosofia de Descartes, oferecemos a tradução das cinco primeiras cartas da correspondência mantida com Elisabeth, as quais, voltando-se sobretudo para o que fora apresentado pelo filósofo francês em suas *Meditações*, mostram a maneira pela qual Descartes propõe esclarecer e solucionar um dos problemas mais controversos e questionados de sua filosofia.

•

Elisabeth a Descartes,

La Haye, 16 de maio de 1643

Senhor Descartes,

Soube, com muita alegria e lamento, que tivestes a intenção de ver-me, passei alguns dias igualmente tocada por vossa caridade de querer se comunicar com uma pessoa ignorante, indócil e de uma infelicidade que me tem furtado uma conversa mais proveitosa. O Senhor Pallotti tem aumentado fortemente esta última paixão, repetindo-me as soluções que destes para as obscuridades contidas na física do senhor Régius, das quais teria sido melhor instruída por vossa boca, como também de uma questão que propus a dito professor enquanto estive nessa cidade, ele me enviou até vós para receber a satisfação necessária. A vergonha de lhe mostrar um estilo tão desarranjando impediu-me, até aqui, de pedir-vos esse favor por carta.

Hoje, porém o senhor Pallotti deu-me tanta segurança de vossa bondade para com todos e, particularmente por mim, que afastei toda outra consideração do espírito, fora aquelas de vos pedir que me digas como a alma do homem pode determinar os

espíritos do corpo a fazer ações voluntárias (não sendo senão uma substância pensante). Pois parece que toda determinação ao movimento se faz pelo impulso da coisa movida conforme a maneira pela qual ela é impulsionada por aquela que a move, ou bem pela qualificação e figura da superfície desta última. O choque é necessário às duas primeiras condições, a extensão à terceira. Esta vós excluí inteiramente da noção que tens da alma, e aquela me parece incompatível com uma coisa imaterial. Por isso vos peço uma definição mais particular da alma que em vossa metafísica, isto é, dessa substância separada de sua ação, do pensamento. Pois ainda que nós as suponhamos inseparáveis (o que, no entanto, é difícil de provar no ventre da mãe e nos grandes desmaios), como atributos de Deus, nós podemos, considerando-os à parte, adquirir uma ideia mais perfeita.

Sabendo que sois o melhor médico para mim, encontro livremente as fraquezas de vossas especulações, e espero que observando o juramento de Hipócrates, forneça os remédios sem publicá-los; o que vos peço para fazer, como de tolerar essas importunações de

Sua afeiçoada amiga a vos servir,

Elisabeth.

Descartes a Elisabeth

Egmond do Hoef, 21 de maio de 1643

Senhora,

O favor que Vossa Alteza me honrou fazendo-me receber vossos preceitos por escrito é maior do que eu teria ousado esperar, e revelam melhor meus defeitos, que aquilo que teria sonhado com paixão, que seria de recebê-los de vossa boca, se eu tivesse podido aceitar a honra de vos fazer reverência, e de vos oferecer meus mais humildes serviços enquanto estive recentemente em La Haye. Pois eu teria muitas maravilhas para admirar ao mesmo tempo, e vendo sair discursos mais que humanos de um corpo tão parecido àqueles das pinturas dadas aos anjos, ficaria satisfeito da mesma maneira que me parecem ficar aqueles que vindo da terra, entram novamente no céu. O que me tem tornado menos capaz de responder Vossa Alteza, que sem dúvida tem notado em mim esse defeito, enquanto tive anteriormente, a honra de lhe falar, e vossa clemência me tem querido aliviar, deixando-me os traços de seu pensamento sob um papel, onde relendo-o várias vezes, e acostumando-me a considerá-lo estou verdadeiramente menos deslumbrado, mas tenho tanto mais admiração, notando que eles não somente parecem

engenhosos na abordagem, mas tanto mais judiciosos e sólidos quanto mais os examino.

E posso dizer, com verdade, que as questões que vossa alteza me propõe, parecem ser aquelas que me podem fazer com tanto mais razão seguindo os escritos que publiquei. Pois havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza; uma das quais é que ela pensa, a outra que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele. Não tenho dito quase nada dessa última², e somente fiz bem compreender a primeira, porque meu principal objetivo seria provar a distinção que há entre a alma e o corpo³, ao que somente esta poderia servir, e a outra teria sido prejudicial. Mas porque Vossa Alteza vê tão claro que não lhe posso dissimular nenhuma coisa, tratarei aqui de explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo, e como ela tem a força de movê-lo.

Primeiramente considero que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos. E não há senão poucas noções, pois além das mais gerais, do ser, da quantidade, da duração etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, nós não temos, do corpo em particular, senão a noção da extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; da alma só, temos a noção do pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; e enfim, da alma e do corpo juntos, temos a noção da união, da qual depende a da força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma causando seus sentimentos e paixões.

Considero também que toda a ciência dos homens não consiste senão em distinguir bem essas noções e em não atribuir a nenhuma delas senão as coisas as quais pertencem. Pois quando queremos explicar alguma dificuldade por meio de uma noção que não a pertence, não podemos deixar de nos equivocar, como também acontece quando queremos explicar uma dessas noções por uma outra. Pois sendo primitivas, cada uma delas não pode ser entendida senão por ela mesma. E visto que o uso dos sentidos nos tornou as noções da extensão, das figuras e dos movimentos muito mais familiares do que as outras, a principal causa de nossos erros está em que queremos nos servir dessas noções para explicar as coisas às quais elas não pertencem, como quando queremos nos servir da imaginação

2 Para sermos mais exatos, as questões concernentes à união substancial aparecem, de fato, na Sexta Meditação em cerca de oito parágrafos, dos quais o mais elucidativo é o 24º.

3 O título das *Meditações* é claro ao apresentar seus dois principais objetivos, assim Descartes enuncia: “*Meditações concernentes à filosofia primeira nas quais a existência de Deus e a distinção real entre alma e corpo são demonstradas*”.

para conceber a natureza da alma, ou bem, quando queremos conceber a maneira como a alma move o corpo, por aquela pela qual um corpo é movido por outro.⁴

E porque nas *Meditações* que Vossa Alteza se dignou a ler, tratei de fazer conceber as noções que pertencem somente à alma, distinguindo-as daquelas que pertencem somente ao corpo, a primeira coisa que devo explicar, em seguida, é a maneira de conceber aquelas que pertencem à união da alma com o corpo, sem aquelas que pertencem só ao corpo ou só à alma. Ao que me parece que pode servir o que escrevi no fim da minha *Resposta às Sextas Objeções*, pois não podemos procurar essas noções simples em nenhum outro lugar que não em nossa alma, que as têm todas em si por sua natureza, mas que nem sempre as distingue suficientemente umas das outras, ou bem, não as atribuí os objetos aos quais devemos atribuir.

Assim creio, antes de tudo, que temos confundido a noção da força pela qual a alma age no corpo, com aquela pela qual um corpo age em um outro, e que temos atribuído uma e outra, não à alma, pois não a conhecíamos ainda, mas às diversas qualidades dos corpos como o peso, o calor e outras que temos imaginado serem reais, isto é, ter uma existência distinta daquela do corpo e, conseqüentemente serem substâncias, ainda que as tenhamos nomeado de qualidades. E temos nos servido, para concebê-las, tanto de noções que estão em nós para conhecer os corpos, quanto daquelas que são para conhecer a alma, segundo o que lhe tenhamos atribuído seja material ou imaterial, por exemplo, supondo que o peso é uma qualidade real, da qual não temos outro conhecimento senão que ele tem a força de mover o corpo no qual ele está para o centro da terra, nós não temos dificuldade de conceber como ele move o corpo, nem como lhe está unido, e não pensamos que isso se faça por um choque real de uma superfície com outra, pois experimentamos em nós mesmos, que temos uma noção particular para conceber isso, e creio que usamos mal essa noção, aplicando ao peso,

4 Com isso Descartes apresenta os dois principais motivos pelos quais as *Meditações*, sobretudo as questões referentes a união, encontram dificuldades de compreensão, o primeiro deles se deve a própria estrutura expositiva das *Meditações* nas quais Descartes estabeleceu como prioridade tratar das questões que permitiriam demonstrar a distinção entre alma e corpo. O segundo motivo, diz Descartes, está no desconhecimento das noções primitivas nas quais se baseiam o nosso conhecimento: noções do corpo, da alma e da união corpo/alma. Ao estabelecer esse segundo motivo, Descartes tira uma parcela de “culpa” e falta de clareza das *Meditações* e a coloca no leitor, que exatamente por desconhecer tais noções, torna-se incapaz de distingui-las, incorrendo em uma série de confusões, como quando quer explicar uma coisa através de uma noção que não a pertence. Este parece ser o caso de Elisabeth, como ela própria reconhece na carta subsequente, pois partindo de uma noção da física (portanto, uma noção do corpo), que explica como um corpo move e é movido por outro, pretende compreender como a alma move o corpo, o que somente se explica através das noções da união substancial.

que não é nada realmente distinto do corpo, como espero mostrar na Física, mas que nos tem sido dado para conceber a maneira pela qual a alma move o corpo.

Eu testemunharia não conhecer o bastante o incomparável espírito de Vossa Alteza, se empregasse maior número de palavras para me explicar, e seria muito presunçoso se ousasse pensar que minha resposta lhe deva satisfazer inteiramente, mas tratei de evitar um e outro, não acrescentando aqui nada demais, senão que, se sou capaz de escrever alguma coisa que lhe possa agradar, terei sempre o grande favor de pegar a pena ou de ir a La Haye, por este motivo, e que não há nada no mundo que me seja tão caro quanto poder obedecer a vossas ordens. Mas não posso aqui, encontrar lugar para o juramento de Hipócrates que me prescrevera, porque não me comunicaste nada que não mereça ser visto e admirado por todos os homens. Somente posso dizer, sobre este assunto que, estimando infinitamente a carta que recebi, a usarei como os avaros fazem com seu tesouro, os quais escondem tanto mais, quanto mais o estimam, e evitando a vista ao resto do mundo, colocam seu soberano contentamento somente em olhá-lo. Assim, estarei bem cômodo por usufruir sozinho um bem deste valor, e minha maior ambição é de poder dizer e de ser verdadeiramente etc.

Elisabeth a Descartes

La Haye, 20 de junho de 1643

Senhor Descartes,

Vossa bondade não se manifesta somente mostrando-me e corrigindo os defeitos de meu raciocínio, como tinha entendido, mas também que, para tornar seu conhecimento menos desagradável, tenta consolar-me, ao prejuízo de vosso juízo, por falsos louvores que teriam sido necessários para encorajar-me a trabalhar para corrigi-lo, se minha educação, em um lugar onde a maneira ordinária de conversar acostumou-me a ouvir pessoas incapazes de dar louvores verdadeiros, não me tivesse feito supor que não poderia falhar crendo o contrário do seu discurso, e assim tornado a consideração das minhas imperfeições tão familiares, que não me dá tanta emoção quanto precisaria, para desejar me desfazer delas.

Isso me faz confessar, sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro que observastes em vossa carta, e de não poder ainda bani-los inteiramente, porque a vida que sou obrigada a levar não me deixa muito tempo para adquirir um hábito de meditação segundo vossas regras. Tanto os interesses da minha casa que não devo negligenciar, quanto várias manutenções e complacências que não posso evitar, abatem

tão forte esse espírito débil, de aflição ou aborrecimento, que ele se torna, durante muito tempo inútil a toda outra coisa: o que servirá, como espero, de desculpas para minha estupidez de não compreender a ideia pela qual devemos pensar como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo, por aquela ideia que outrora tivestes do peso, nem porque esta potência que tens sob o nome de uma qualidade, falsamente atribuída, de levar os corpos para o centro da terra, deve antes persuadir que um corpo pode ser impulsionado por uma coisa imaterial, que a demonstração de uma verdade contrária (que prometeis em sua física) nos confirmar na opinião de sua impossibilidade: principalmente porque esta ideia (não podendo reclamar a mesma perfeição e realidade objetiva que aquela de Deus) pode ser falsa pela ignorância daquilo que verdadeiramente move o corpo para o centro. E porque nenhuma causa material se apresenta aos sentidos, a teríamos atribuído a seu contrário, o imaterial, isto que, todavia, nunca pude conceber senão como uma negação da matéria que não pode ter nenhuma comunicação com ela.

E confesso que me seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo, e de ele ser movido por algo imaterial. Pois se o primeiro se fizesse por informação, seria preciso que os espíritos que fazem a informação fossem inteligentes, o que não acordais a nada corporal. E ainda que em vossas Meditações Metafísicas mostre a possibilidade do segundo, é, contudo, muito difícil de compreender que uma alma, como a tens descrito, depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele.

Mas desde que tens empreendido em instruir-me, não mantenho esses sentimentos senão como amigos que não creio poder conservar, assegurando-me que me explicarás tão bem a natureza de uma substância imaterial e a maneira de suas ações e paixões no corpo, quanto todas as outras coisas que quiserdes ensinar. Peço também que creiais que não podes fazer essa caridade a ninguém que seja mais sensível à obrigação que vos tem que

Sua muito afeiçoada amiga

Elisabeth.

Descartes a Elisabeth**Egmond do Hoef, 28 de junho de 1643**

Senhora,

Tenho uma grande obrigação para com Vossa Alteza porque, depois de ter provado que tenho me explicado mal no tocante às questões que havíeis me proposto, ainda se dignais a ter paciência de me escutar sobre o mesmo assunto, e me dá ocasião de reparar as coisas que havia omitido. Cujo as principais me parecem ser que depois de haver distinguido três gêneros de ideias ou de noções primitivas, que se conhecem cada uma de uma maneira particular, e não pela comparação de uma com a outra; a saber, a noção que temos da alma, do corpo e da união entre alma e corpo, devo explicar a diferença que há entre essas três sortes de noções, e entre as operações da alma pelas quais nós as temos, e dizer os meios que nos tornam cada uma delas familiar e fácil, em seguida, tendo dito porque me servi da comparação com o peso, fazer ver que ainda que queiramos conceber a alma como material (o que é propriamente conceber sua união com o corpo) não deixamos de conhecer depois que lhe é separável. O que é, como creio, toda a matéria que Vossa Alteza tem aqui me prescrito.

Primeiramente, portanto, observo uma grande diferença entre essas três sortes de noções, nisto que, a alma não se concebe senão pelo entendimento puro, o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, se podem conhecer também pelo só entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação e, enfim, as coisas que pertencem a união da alma e do corpo, não se conhecem senão obscuramente pelo só entendimento e mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas se conhecem muito claramente pelos sentidos. De onde vem que aqueles que não filosofam nunca, e que não se servem senão de seus sentidos, não duvidem que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma, mas considerem um e outro como uma só coisa, isto é, concebem sua união, pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só. E os pensamentos metafísicos que exercitam o entendimento puro, servem para tornar a noção da alma familiar, o estudo das matemáticas, que exercitam, sobretudo a imaginação em considerar as figuras e os movimentos, nos acostuma a formar noções do corpo bem distintas e, enfim, é usando somente da vida e das conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo.

Quase tenho medo de que Vossa Alteza pense que aqui não falo sério, mas isto seria contrário ao respeito que vos devo e que eu nunca deixaria de vos render. E posso dizer, com verdade, que a principal regra que tenho observado em meus

estudos é aquela que creio mais me ter servido para adquirir qualquer conhecimento, a saber, que nunca empreguei senão poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e, muito poucas horas por ano aqueles que ocupam só o entendimento, e que tenho dado o resto do meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso do espírito, conto inclusive entre os exercícios da imaginação, todas as conversas sérias, e tudo isso a que é preciso ter atenção. E é isso que faz com que me retire para os campos, pois ainda que na cidade mais agitada do mundo, possa ter tantas horas para mim, que empregue agora ao estudo, não poderia empregá-lo, no entanto, tão utilmente enquanto meu espírito estivesse cansado pela atenção que requerem as preocupações da vida. Por isso tomo a liberdade de escrever a Vossa Alteza para lhe testemunhar que admiro verdadeiramente que, entre os negócios e os cuidados que não deixam nunca as pessoas que são simultaneamente de grande espírito e de grande nascimento, tenhais podido atender as meditações que são requeridas para bem conhecer a distinção que há entre a alma e o corpo.

Mas julgo que são essas meditações, mais que os pensamentos que requerem menos atenção, que lhe têm feito encontrar obscuridades na noção que temos da união; não me parece que o espírito humano seja capaz de conceber tão distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e o corpo e sua união, porque para isso seria preciso concebê-los como uma só coisa e ao mesmo tempo concebê-los como duas, o que se contradiz. E por este motivo (supondo que Vossa Alteza ainda tem fortemente presentes em seu espírito as razões que provam a distinção da alma e do corpo, e não querendo suplicar que delas se desfaça para se representar a noção de união que cada um prova sempre em si mesmo sem filosofar, a saber que uma só pessoa, que tem simultaneamente um corpo e um pensamento, os quais são de tal natureza que esse pensamento pode mover o corpo e sentir os acidentes que lhe chegam), eu me servi anteriormente da comparação com o peso e outras qualidades que comumente imaginamos estarem unidas a alguns corpos, assim como o pensamento está unido ao nosso, e não me importei que essa comparação fosse fraca porque essas qualidades não são reais assim como as imaginamos, porque creio que Vossa Alteza já está inteiramente persuadida que a alma é uma substância distinta do corpo.

Mas porque Vossa Alteza observa que é mais fácil atribuir matéria e extensão a alma que lhe atribuir a capacidade de mover um corpo e de este ser movido por algo imaterial, peço que atribua livremente esta matéria e essa extensão à alma, pois isso não é outra coisa senão concebê-la unida ao corpo. E após haver bem concebido isto e ter provado em si mesma, lhe será fácil considerar que a matéria que teria atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo, e que

a extensão dessa matéria é de outra natureza que a extensão desse pensamento, nisto que, o primeiro é determinado a um certo lugar do qual exclui toda outra extensão de corpo, o que não se faz pela segunda. E assim Vossa Alteza não deixará de aplicar-se com facilidade ao conhecimento da distinção da alma e do corpo, não obstante conceba sua união.

Enfim, como creio que é muito necessário ter compreendido bem, uma vez na vida, os princípios da metafísica, porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e da nossa alma, creio também que seria muito prejudicial ocupar frequentemente o entendimento a meditar essas questões, porque não poderia ocupar-se tão bem das funções da imaginação e dos sentidos, mas que o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que temos uma vez tirado, depois empregar o resto do tempo que tivermos para o estudo, nos pensamentos onde o entendimento age com a imaginação e os sentidos.

A extrema devoção que tenho ao serviço de Vossa Alteza, me faz esperar que minha franqueza não lhe seja desagradável, ela me empenhou em um longo discurso em que procurei, desta vez, esclarecer todas as dificuldades da questão proposta, mas uma desagradável notícia que recebi de Utrecht; em que o magistrado me chama para verificar o que escrevi a um de seus ministros, embora seja um homem que me caluniou muito indignamente, e que isto que escrevi dele para minha defesa, seja conhecido por todo mundo; me constrange acabar por aqui para ir consultar os meios de me tirar, o mais cedo que eu puder dessas contendas. Eu sou senhora, de Vossa Alteza

O muito humilde e obediente servidor,

Descartes.

Elisabeth a Descartes

La Haye, 01 de julho de 1643

Senhor Descartes,

Temo que não recebas tanta incomodidade por minha estima de suas instruções e por meu desejo de tirar proveito delas, que pela ingratidão daqueles que delas se privam e querem privar o gênero humano, e não vos haveria enviado um novo efeito de minha ignorância antes que estivesse aliviado daqueles que lhe obstinam, se o senhor Van Bergen não me houvesse obrigado mais cedo, por sua delicadeza de querer ficar nessa cidade até que lhe desse uma resposta de sua carta de 28 de junho, que me fez ver claramente três sortes de noções que temos dos objetos, e como devemos nos servir delas.

Creio assim que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira pela qual o faz. E por isso penso que há propriedades na alma que nos são desconhecidas, que poderão talvez confundir o que vossas Meditações Metafísicas me têm persuadido por tão boas razões da inextensão da alma. Esta dúvida parece estar fundada sobre a regra que dais, falando do verdadeiro e do falso e que todo o erro vem de formarmos julgamento do que não percebemos o suficiente. Ainda que a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não a repugna em nada, ela poderá convir a uma outra função da alma que lhe seja menos essencial. O que derruba a contradição dos escolásticos de que ela é toda em todo o corpo, e toda e cada uma de suas partes. Desculpo-me por ter confundido a noção da alma com a do corpo pelo mesmo motivo que o vulgo, mas isso não me tira a primeira dúvida, e eu espero encontrar certeza em algo no mundo, se não me deres, vós que me impediste de ser cética, ao que me levou meu primeiro raciocínio.

Ainda que vos deva essa confissão, para lhe agradecer, a creia muito imprudente se não conhecesse vossa bondade e generosidade, assim como o restante de vossos méritos, tanto pela experiência que tenho tido, quanto por vossa reputação. Vós não poderíeis refletir de uma maneira mais convincente que pelos esclarecimentos e conselhos que me deste, e que tomo como os maiores tesouros que poderia possuir.

Sua muito afeiçoada amiga a vos servir,

Elisabeth.

Dossiê

Michel Foucault na Universidade de São Paulo

Ricardo Parro & Anderson Lima da Silva¹
Universidade de São Paulo

Michel Foucault esteve no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em duas ocasiões: outubro de 1965 e, dez anos depois, em outubro de 1975. Nesses dez anos de intervalo Foucault deixou de ser um professor universitário pouco conhecido para se tornar um intelectual de celebridade mundial. O evento catalisador de sua fama foi a publicação, em 1966, de *As palavras e as coisas* — justamente o livro cujos manuscritos serviram de base às suas primeiras conferências na Universidade de São Paulo e que, conforme podemos ler nas *Obras Completas* de Foucault (Gallimard, 2015, vol. 1, p. LI), teria sido “reescrito, por assim dizer, sob os olhos de Gérard Lebrun”, então professor no Departamento. Em 1975, mesmo ano de lançamento de *Vigiar e punir*, Foucault desembarcou em São Paulo para uma série de conferências. Desnecessário lembrar que o período que cobre as visitas de Foucault à USP foi marcado pelo recrudescimento da repressão conduzida pela ditadura militar, que atingiu diretamente a Universidade de São Paulo e seu Departamento de Filosofia. Na primeira vez em que esteve entre nós, Foucault ministrou suas aulas na rua Maria Antonia; nas outras ocasiões, ou na outra ocasião, teve de fazê-lo nos infames barracões em que o Departamento, ao lado de outras unidades, fora instalado, no que posteriormente viria a ser o campus da Cidade Universitária.

O leitor encontrará aqui depoimentos de alguns dos que assistiram a essas conferências, professores ou estudantes não somente do Departamento de Filosofia como também de outras faculdades da Universidade de São Paulo. São impressões de teor subjetivo, que compõem um rico e vivo painel, necessariamente parcial, de

¹ Com a colaboração do corpo editorial da revista *Discurso*.

momentos marcantes na vida do Departamento e da Universidade, e oferecem um registro vivo de um grande filósofo em ação. Os testemunhos a partir dos quais foi realizada a edição para este dossiê foram colhidos por Ricardo Parro, exceto pelos de Vitor Knoll e Heliana Conde, extraídos do artigo “Foucault na USP”, de autoria de Caio Liudvik, publicado no número 159 da Revista CULT; o de José Castilho Marques Neto, publicado no número 227 da revista CULT; e o de Claudio Finzi Foà, extraído de seu livro *Memories of a shrinked person* (edição independente, São Paulo, 2015). A transcrição integral do pronunciamento de Foucault na FAU-USP em 23 de outubro de 1975 foi realizada por Anderson Lima da Silva a partir de um documento do SNI (Serviço Nacional de Informações) datado de 1975 obtido junto ao Arquivo Nacional. Nesse pronunciamento, Foucault se solidariza aos estudantes que protestavam contra a onda de prisões de jornalistas, estudantes e professores da USP e anuncia a suspensão de suas aulas na Universidade, deixando seu curso inacabado — tal como ocorrera em 1965. No dia 25 de outubro, Vladimir Herzog foi assassinado sob tortura nas dependências do DOI-CODI. No dia 31, Foucault participou da cerimônia ecumênica que reuniu mais de 8 mil pessoas na praça da Sé (ver Roberto Machado. *Impressões de Michel Foucault*. N-1 edições, São Paulo, 2017, pp. 122-124). Durante esses eventos, relata a seu companheiro Daniel Defert ter a impressão de ser constantemente seguido; o serviço diplomático francês o informa que sua proteção está sendo assegurada por seus agentes (ver a “Cronologia” dos *Ditos et escritos*). Documentos oficiais do SNI, DOPS e Ministério da Aeronáutica comprovam que a “impressão” de Foucault estava correta.

•

Vitor Knoll

Foucault esteve entre nós em 1965. A vinda dele foi promovida por [Gérard] Lebrun, que fora seu aluno na França e depois passou a manter relação bastante próxima com ele. Lebrun já estava entre nós — no Departamento de Filosofia — desde 1960, graças ao programa que o governo francês mantinha desde a fundação da Faculdade de Filosofia, em 1934. Trata-se do mesmo programa pelo qual vieram [Claude] Lévi-Strauss, [Roger] Bastide e outros.

José Arthur Giannotti

Eu conheci Foucault numa visita a Jules Vuillemin, de quem nós tínhamos nos tornado muito amigos. E eu assisti as aulas de Vuillemin em 57-58 no Collège de France, não, na École Normale, na Rue d’Ulm. Depois eu fiquei muito amigo dele, nós nos entendíamos muito bem. Quando ele veio ao Brasil, fui até Brasília

com ele num Volkswagen. Foi um grande amigo. Senti muito a morte dele [em 1984]. Bom, eu conheci Foucault num dia que Cruz Costa estava na França e eu o levei para casa do Vuillemin, que nos convidara para jantar. Estava lá um moço, e nós perguntamos, “O que você faz?”, e ele havia publicado apenas o livro *Doença mental e personalidade*, de 1954. Depois, levou-nos pra casa. A França tinha um professor em missão que era pago pela França e também pelo departamento (depois teve dois, voltou a ter um, e por fim cortou). Quem estava na época era o Lebrun, que tinha sido colega do Foucault, nos cursos de Jean Beaufret sobre Heidegger. Muito bem, aí o Lebrun disse, “por que não trazemos Foucault?” E propusemos ao Foucault que ele viesse. Ele topou. Ele veio, e deu um curso bem geral, que era *Les mots et les choses*. O Cruz Costa já não era mais chefe de departamento, acho que ele tinha se aposentado. Acho que eu era chefe naquele momento. Aí nós convidamos o Foucault, ele veio, e deu *Les mots et les choses* em premissa. No grupo, eu me lembro, estavam minha mulher, Lupe [Cotrim], Fernando Henrique [Cardoso], [Octavio] Ianni, um monte de gente. E ele falava muito na *archéologie du savoir*. A Lupe uma vez perguntou, a meu ver muito pertinentemente, “Foucault, além de você, alguém é capaz de usar esse método?” O que era a pura verdade. Eu sei também que eles iam, ele e o Lebrun, para o Rio de Janeiro, onde ele ficava corrigindo as provas [do livro].

Marilena Chauí

A primeira visita dele é a dos anos 60. E, naquela época, o professor visitante vinha para dar um curso magistral. Então era um curso que era assistido pelos outros professores e, como na Maria Antônia estavam juntos todos os elementos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), então o pessoal das ciências, os matemáticos, os físicos, o pessoal das letras juntamente com o pessoal da filosofia assistia os cursos dos professores convidados. Era um curso em que uma parte do público era constituída pelos professores da FFCL, outra pelos estudantes. Foi para esse público que o Foucault, como qualquer outro professor visitante da época, deu o seu curso. E o curso que ele deu foi o que viria a aparecer no ano seguinte na forma de livro, *Les mots et les choses*. Foi uma coisa absolutamente fantástica, ele levou um mês com aulas diárias, toda tarde, das duas às cinco da tarde todos os dias. Quando fez o primeiro conjunto de exposições, eu me lembro que houve um grupo de professores, que estavam ligados ao grupo de leitura do *Capital* — Fernando Novais, Giannotti —, eles saíram da sala do curso, acho que depois da terceira aula, e o Fernando Novais dizia, “Mas esse sujeito é louco, esse sujeito é completamente louco. Não tem história no mundo dele. O mundo dele não tem tempo e não tem história. Como é que ele pode trabalhar com

período de ideias desconsiderando inteiramente a história?” Então, o primeiro choque que o Foucault causou, entre nós, e que depois seria o choque que ele causaria na Europa, foi a descontinuidade. Foi o primeiro a trabalhar, a tematizar, embora não explicitamente, a operar implicitamente com a descontinuidade. E foi um deus nos acuda, porque todo mundo estava acostumado a trabalhar com a continuidade histórica, para o bem ou para o mal. Mas você trabalhava com o contínuo temporal. Por isso, foi realmente uma revolução conceitual que foi provocada, com reações as mais variadas do nosso corpo docente.

Maria Beatriz Nizza da Silva

Quando o Foucault veio ao Brasil, eu ainda estava no Departamento de Filosofia. E estava preparando [sob orientação do Bento] aquela tese que eu tinha começado com o Cruz Costa, que era sobre um publicista, não se pode chamar filósofo, o Silvestre Pinheiro Ferreira, que foi ministro de Dom João VI quando a corte veio de Portugal para o Brasil. Estava meio perdida, quer dizer, sem saber muito bem o que fazer, porque o Departamento de Filosofia era dos grandes nomes da filosofia, Kant, Hegel, etc. Eu não estava no meu ambiente. Veio o Foucault, e na primeira aula dele eu disse: “isso é o que realmente vai me abrir..., porque eu, com esta gente aqui à minha volta, não me entendo”. Foi antes de ele publicar *Les mots et les choses*, que é de 66. O que ele veio dar foi praticamente o conteúdo do livro. Ele era brilhante a falar. No fim, quando acabou o curso, o pessoal do Departamento de Filosofia, o Giannotti, diziam, “Ah, ele não é filósofo, é historiador”. Bom, para ele já ficou marcado que o Foucault não era filósofo, era historiador. Para mim, abriu um monte de caminhos, porque ele não se prendeu aos grandes nomes da filosofia. Depois, foi interessante quando em 69 viajei a Paris com uma bolsa – meu marido também [João Paulo Monteiro]. Eu ia sempre à Biblioteca Nacional, trabalhar, pois estava estudando o século XVIII francês, e o Foucault estava lá todos os dias. Eu ia todos os dias, todos os dias o Foucault estava lá. Por quê? Porque ele era um erudito, que delineava o seu próprio campo e pegava autores que ninguém lia. Quer dizer, autores que ninguém sabia quem eram. Eu sabia. Por causa do Silvestre Pinheiro Ferreira eu tinha feito uma pesquisa daqueles pequenos autores que estavam esquecidos nas bibliotecas. Eu lembro de ter ido à biblioteca da Faculdade de Direito, no Largo São Francisco, pedir obra de ciência política do século XVIII; a moça vinha com os livros cheios de pó, porque ninguém mexia naquilo. Eram teóricos políticos que ninguém mais conhece, mas que eram lidos. De certa maneira, o Foucault abriu o caminho para uma área que é a história do livro e da leitura. Ele ia trabalhar nas bibliotecas e descobria aquilo que se lia na época e era importante, não o que passou à posteridade. Era

preciso saber o que efetivamente as pessoas liam, qual era o universo, o paradigma dessas pessoas, aquilo que fazia o saber delas. E é a partir daí que ele desenvolveu todos os seus livros. Eu acho que ele fez uma revolução numa área que era uma área meio indefinida. Ele também não se intitulava filósofo, ele se intitulava, no fundo... Ele nem queria um rótulo. Mas, de qualquer maneira, era muito mais historiador. Nisso o Giannotti tinha acertado, ele era muito mais historiador.

José Arthur Giannotti

O Foucault era um professor admirável. A maioria dos professores franceses são admiráveis. Eu lembro da época, do primeiro professor francês que eu vi funcionando que era Guérault, dando Leibniz, um rigor danado. Entra um bedel na sala, no meio do curso, pede para ele assinar qualquer coisa; ele, falando, pega o papel, assina, continua a falar, dá um sorriso para o cara e continua a falar. Entendeu? Mas o Foucault era, às vezes, no Collège de France, como uma Pelerini — uma daquelas capas abertas: ele fazia uma encenação danada, muito interessante, às vezes exagerado. Enfim, o curso nos pegou bastante, vimos que tinha coisa nova, era muito interessante.

Paulo Eduardo Arantes

Em 1965 eu estava no primeiro ano na filosofia e o meu professor, meu guru era o Bento Prado, que era o encarregado da disciplina naquele ano. E, no fim do primeiro semestre mais ou menos, o Bento disse: “está vindo ao Brasil, como *visiting*” — era uma praxe do departamento, todo ano vinha um francês; eram dois postos franceses no departamento — “está vindo um cara que parece muito interessante, que foi professor do Lebrun, que o indicou”. Então o departamento convidou esse professor do Lebrun, chamado Michel Foucault, que não era “Michel Foucault”, era *nobody*. Ninguém sabia de sua existência, nem no Departamento... nada! Enfim, ele tinha passado — isso está na biografia dele [por Didier Eribon] — pela Tunísia, pela Argélia e pela Suécia, e tinha publicado dois, três livros, que ninguém conhecia. Mas o Bento disse, “olha, ele tem um livro, que o Lebrun nos indicou, chamado *História da Loucura*. O Bento tinha o original, e eu comprei em edição 10x18, que era resumida (risos). E li. E o Bento leu inteiro o outro, o livrão grande... O rapaz apareceu por aqui em agosto. Em agosto de 65. [sic.] E ficou até setembro, dando uma aula por semana, uma palestra por semana. [sic.] E chegou nessas condições, o antigo professor de Lebrun. Eu tinha lido a *História da Loucura*, o Bento também, nós discutíamos, e foi aquela revelação. Foucault, por mais barroco que fosse, causava certo choque. E acho que só nós dois lemos, acho, não sei se o Giannotti leu... Porchat nem pensar... não sei se Porchat chegou

a folhear... E o Ruy? Também não sei se o Ruy leu. Não sei. Aí chegou o homem, terno e gravata, e careca daquele jeito, e dente de ouro: parecia personagem do Nelson Rodrigues (risos). O que é isso? Quem é esse cara? (risos) Então começa a primeira aula. Ninguém tinha a menor ideia, pouquíssimos sabiam quem ele era, do que ele era capaz, sabíamos que era um historiador, historiador das ideias, filósofo de formação, e... ponto. Ninguém tinha muita ideia. E ele começou a falar sobre pensamento renascentista, sobre Aldrovandi. Ninguém sabia quem era Aldrovandi, exceto pela Maria Beatriz. Mas a fluência dele... Não sei se você já viu vídeos dele. Era um negócio impressionante, já naquela época. Todo mundo de olho arregalado. E ele contando histórias do arco da velha. E foi assim durante todo o mês de agosto, uma vez por semana, acho que até meados de setembro. [sic.] A única coisa que se destacava nisso, depois de ele ter dado um mês e meio de aula, era, literalmente, que não sabíamos do que ele estava falando, ninguém tinha ideia. Era uma história das ciências humanas... De vez em quando, ele usava a palavra “arqueologia”, uns nomes estranhos e tal. Só um ano depois, em 66, nós viemos a saber que o curso era *Les mots et les choses*. No Brasil ele estava terminando o livro, revendo as provas, escrevendo as coisas em cima e tal, dando a última demão. Nada menos que isto: *Les mots et les choses*, que estourou na França em 66, e foi vendido até em supermercado. O público não lotava uma classe de graduação na Maria Antônia, eram 30, 40 pessoas. Isso lembrando que o francês era a segunda língua, naquela época. E sobre o que ele falou? Exatamente sobre o que estaria no livro. Todos os comentários da plateia foram metodológicos, as observações foram todas metodológicas. A recepção foi de entusiasmo, porque ele era brilhante, e ao mesmo tempo morna, porque ninguém sabia o que fazer com aquilo. Ele gostava de fazer piadas antimarxistas, do tipo, “Marx, aquele grande filósofo do século XIX”, Sartre, “o maior filósofo francês do século XIX”. O Bento e eu, que éramos novidadeiros, gostávamos dessa coisa de episteme pra cá e pra lá... Mas o interessante era o seguinte: o Foucault enquanto tal, embora tenha fascinado as pessoas através da prosa e pela simpatia, era modesto, divertido...

Ruy Fausto

Nós fomos para a casa da Betty Milan, para o apartamento que ela tinha no Guarujá. E lá nós andamos pela praia... A gente conversava. Eu me lembro que havia um pouco de exibição. Lá no apartamento ele fazia piadas. A certa altura, a Betty Milan veio de manhã, estávamos conversando sobre Lévi-Strauss, troca de mulheres, e ela veio correndo com uma bandeja, escorregou e caiu; aí ele disse: “*Eh, tiens, on n’a pas d’échanges de femmes*”. E então ela pulou, dizendo, “*Quand on parlera de changer les hommes, on verra qui sautera le premier*”. (risos)

Piada, trocadilho “Ó, vamos ver quem é que vai pular aí”. Essas coisas ele fazia. Numa aula, ele fez uma brincadeira com o *Traité de l'inversion*, que é um livro de gramática geral ou coisa que o valha: “Ah, vocês não vão pensar que é outra coisa, o *Traité de l'inversion*”. O curioso é que foi silêncio total, todo mundo com medo de ser agressivo, ninguém riu; o que foi muito pior, evidentemente — o silêncio absoluto. A revista *Cult* andou dizendo que ele foi mal recebido, que teve uma recepção horrível na USP, que ali só tinha marxistas. A verdade é que, marxista ou não, o recebemos de braços abertos, o adoramos. Claro que a gente ficava um pouco com o pé atrás, dava uns palpites. Eu me lembro que eu comecei a falar, “E o tempo nisso aí? *Le temps ne fait rien à l'affaire*” (que é uma melodia do Brassens). O Lebrun gostou muito desse “*le temps ne fait rien à l'affaire*”. Quer dizer, a gente era muito ingênuo, mas a gente gostou muito. Inclusive porque vínhamos da escola do Guérout. Você imagina o que foi isso, de repente o cara abriu as portas, e a figura dele era muito simpática. Eu me lembro que ele dizia, “Ah, vocês talvez precisassem de *philosophe* daqui, *philosophe* dali”. Pois nessa época ele se dizia um não-filósofo. Nas aulas, a sala estava cheia, todo mundo lá, a gente adorava. Logo depois começou a repressão. Eu não me lembro bem as datas. No final, ele se despediu, esperando que tudo se arranjasse por aqui. Foi nessa estada que ele teria dito, “Eu tenho a impressão de que estou num departamento francês de ultramar”. Se ele disse mesmo eu não sei, o Paulo Arantes talvez saiba.

Marilena Chaui

A partir de 1969 os professores franceses, que eram os nossos visitantes normais (raramente vinham professores visitantes de outro país), passaram a não vir ao Brasil, como atitude política. A primeira vez que eles compreenderam que era fundamental ajudar na resistência, os professores e estudantes que estavam na resistência, foi com o Jean-Pierre Vernant, e, depois, com o Foucault. O Vernant esteve por aqui em 72, antes da segunda vinda do Foucault, em 73, a terceira em 75. Na segunda vez, ele fez questão, mais até explicitamente do que o próprio Vernant, de propalar na imprensa, nas revistas, a quem o entrevistasse, que ele tinha vindo como apoio à resistência contra a ditadura. Ele participou de atividades políticas também fora da USP, ligadas à defesa dos direitos humanos, como o Tortura Nunca Mais, o Justiça e Paz, de discussões em torno da repressão aos homossexuais, e assinou vários manifestos, contra a tortura, em defesa dos presos políticos, e, depois, coisas mais gerais, como a questão do homossexualismo, do feminismo, que começava no Brasil. O que é interessante é que, na primeira vez, a presença do Foucault foi uma presença universitária, foi o que aconteceu dentro da USP. Na segunda vez, também, mas já com uma clara afirmação de que ele

tinha vindo para auxiliar na resistência. Ele deu alguns seminários, e teve uma atuação extrauniversitária, com todos os movimentos de luta contra a ditadura. Foi muito corajoso, pois mesmo quando passamos a ter outros visitantes, eles não ultrapassavam a fronteira da universidade. O Foucault não, o Foucault foi pra rua. Ele chegou a participar de uma passeata no Rio, se não me engano. Isso eu não posso garantir pra você. Ele voltou uma terceira vez para São Paulo e eu me lembro que eu e a Maria Sylvia fomos lá no hotel, porque ele ia ser expulso do Brasil. Fomos lá para acertar tudo e garantir que ele não fosse expulso, porque ele havia se engajado. Ele foi muito corajoso. Depois ele não veio mais, não para a USP. Ele foi uma presença muito interessante, e marcou profundamente alguns dos professores que estavam começando, como a Maria Beatriz, que fez uma tese de doutorado baseada no esquema da episteme proposto pelo Foucault. O que é interessante é que o Foucault foi ter uma reverberação e uma presença muito forte junto aos historiadores, a partir dos anos 80, que, juntamente com os psicólogos, deram a ele um lugar de relevância que o pessoal da filosofia não deu. Por mil e uma razões, o grande reconhecimento público, vamos dizer assim, do Foucault no Brasil, não foi pela parte dos filósofos, mas pela dos historiadores e psicólogos.

Franklin Leopoldo e Silva

Na segunda vez que o Foucault veio, em 75, em circunstâncias muito diferentes, já com a ditadura bastante consolidada e a repressão muito feroz, foi num clima de grande compromisso político que ele não recusava. Ele sabia o que estava acontecendo, as pessoas o colocavam a par dos acontecimentos. E ele não só exercia uma atividade intelectual como ele também se posicionava de uma forma muito clara do ponto de vista político ou pelo menos tão clara quanto era possível para um professor visitante estrangeiro, que tinha problemas com a embaixada, com o consulado e não podia se expor muito. Mas, mesmo dentro desses limites, ele colaborou muito, principalmente do ponto de vista de uma certa orientação intelectual e com o movimento estudantil da época, que depositava grandes esperanças nele, no sentido de que ele viesse a dar apoio efetivo para o que estava acontecendo. E de fato ele o fez. Ele deu conferências e participou de encontros voltados para a situação política da época aqui no Brasil. Não sei muito bem qual seria a posição dele com relação ao que estava acontecendo, se ele tinha conhecimento suficiente para ter um juízo. Mas ele não recusou a se comprometer, a ajudar da maneira como ele podia. Ele deu ao ambiente da faculdade um certo otimismo, as pessoas ficaram satisfeitas com a presença dele ali, que não era alguém que veio apenas dar uma série de conferências. Mas essas conferências foram marcantes. Tinham uma linha, que correspondia àquilo que ele estava fazendo

na época. Eu acredito que fosse algo na direção daquele livro que se seguiu às *Palavras e as coisas*, um livro praticamente metodológico, *Arqueologia do saber*. E *A ordem do discurso*, que havia sido aula no *Collège de France*. Eu me lembro que era mais ou menos por aí que as coisas se passavam, mas de uma forma muito livre, né? O que é constante no Foucault. As pessoas que ouvem até mesmo as gravações disponíveis, que leem o livro, elas acham uma diferença muito grande entre o que ele escrevia e o que ele falava. E naturalmente com muito mais ênfase no que ele falava, na aula mesmo. O pessoal reclama disso, porque as aulas são sempre editadas e publicadas, não correspondem a essa vivacidade da maneira como ele se portava diante o público.

José Arthur Giannotti

Ele veio mais uma vez depois de 1965, eu acho, em 1975, quando a faculdade estava tomada pela polícia, e ele se recusou a dar aula. “Eu não dou aula em faculdade ocupada”. Certo? Depois ele foi ao Rio, onde teve uma recepção teórica obviamente melhor do que recebera em suas visitas a São Paulo. A última vez que eu vi Foucault foi correndo pelos corredores do *Collège de France*. Nunca fomos amigos, mas conversávamos bem; eu reclamava que ele sabia pouca lógica, e ele dizia, “Eu não entendo Wittgenstein, Giannotti!” E ele não entendia mesmo. E sempre reclamei da *Archéologie du Savoir*.

Maria Lúcia Cacciola

Em 1975, foi quando morreu o Herzog. A história começou quando o Foucault se propôs a dar um curso lá na Filosofia, no auditório da Psicologia, que ficava nos antigos barracões, também chamados de Colmeias, onde eu estudei. Porque todos tinham saído da Maria Antônia, mas não havia uma instalação pronta pra nós. Eu tinha entrado em 70. Em 75 eu era professora recém-contratada. Era o tempo em que a gente podia ser professora como auxiliar de ensino. Fomos todos assisti-lo. Foi aquela animação: Foucault no auditório do Instituto de Psicologia, nos benditos barracões. Estava lá a nata dos intelectuais de São Paulo, você pode imaginar, para ver o Foucault, que a essa altura já era conhecidíssimo. Os psicanalistas, os psicólogos e os filósofos, enfim, todo mundo que você possa imaginar de mais conhecido em nossos círculos. Ele começou a falar sobre o cuidado de si, o que viria a ser aquele livro dele, *Le souci de soi*; e a falar, justamente, sobre a psicanálise. A apreciação que ele fazia da psicanálise não era das mais simpáticas, porque ele fazia uma comparação da psicanálise com a confissão religiosa, católica por excelência, que era uma espécie de extração da verdade de cada um. Não é a leitura que eu faço da psicanálise. Em todo caso, ele lia assim. E nisso, no meio da conversação,

da palestra, entra um estudante que tinha um problema sério de... não sei se era psicopatologia ou psicose o que é, porque eu não conheço essas definições. Mas ele era aceito no departamento como se aceita o diverso, como Foucault recomenda... Ele dormia no centrinho, andava por lá, bebia cachaça, devia fumar maconha junto com os outros, entendeu? Quer dizer, eu imagino que ele tinha um trato especial. E às vezes ele ficava muito alterado. Principalmente quando bebia. A bebida, para a pessoa que tem alguma psicopatologia, é complicada. Eu sei que ele chegou com uma garrafa de pinga na porta do auditório. E o Foucault dizendo que a psicanálise era uma extração da verdade. E o aluno contrariando isso de uma certa maneira, porque o seu bordão era “eu quero a verdade” (risos). Ele fazendo o papel do advogado do diabo (risos): “eu quero a verdade”. Alteradíssimo. E aí o Foucault foi ficando branco... Os olhos arregalados e tal. E o estudante lá, um homem forte... Aí ficou aquela cena. Ninguém queria ir lá falar com ele. E os olhos de todos os assistentes ficavam olhando para o Foucault falando, mas com o rabo do olho no estudante. Era engraçada, a cena. Ficou aquele “tititi” entre os professores: “que faremos?”. E o pessoal da psicologia acho que pensou: “o rapaz é filósofo, então os filósofos que cuidem do problema, não temos nada com isso”. Imagina eu, né? Por fim, o José Cavalcante foi chamado. Era o chefe da cadeira de grego, que estava emprestada para a filosofia... Era bem considerado, era chefe da cadeira. Filomena Hirata, e outros professores hoje já aposentados, foram discípulos dele. Havia uma coisa meio mítica em torno dele, sabe? Também fui aluna dele. E ele, com aquele jeitinho dele, foi lá e convenceu o tal estudante a sair. Nisso, o Foucault já tinha suspenso a aula... dizia-se que ele nunca havia feito isso. Suspenso a aula por dez minutos, saiu. Foi uma situação terrível. Depois ele voltou, e terminou a conferência.

Heliana Conde

Entrevistadas de minha pesquisa referem-se, de forma um tanto distinta, a uma curiosa ocorrência durante a primeira aula (a única? — permanece a dúvida) do curso de 1975. Concordam que certo aluno — personagem conhecido, que vivia na própria universidade sob os cuidados dos colegas — entrou no auditório onde Foucault estava lecionando e interrompeu o discurso do filósofo. A partir daí, contudo, os relatos divergem: algumas falam de uma cena explícita de masturbação, que teria durado um tempo enorme; outras concordam ter havido algo análogo, embora de caráter menos “sensacional”; outras ainda limitam-se a registrar que Foucault foi interrompido pela entrada de um “homem infame” — usando conhecida expressão do próprio Foucault. As diferenças nas lembranças não param por aí: segundo uma entrevistada, muitos e muitos encontros no bar onde os alunos

da USP costumavam beber cerveja foram gastos debatendo a atitude de Foucault, que teria, severamente, convidado o rapaz a se retirar do auditório. Conforme recorda outra, o filósofo, elegantemente, apenas propôs que se fizesse um intervalo, e os colegas do aluno que entrara intempestivamente é que tomaram providências para que este saísse do local. Finalmente, outra evoca um Foucault que permitiu que o “infame” falasse, sem adotar qualquer medida restritiva — ao contrário, teria coerentemente encerrado a própria aula aproveitando o propício incidente.

José Castilho Marques Neto

A primeira vez que o vi foi atendendo a um chamado de socorro dos organizadores que me procuraram, e à Vânia, para convencer nosso colega Luiz Gonzaga, que sofria de alguns distúrbios emocionais, a se retirar da frente da mesa onde Foucault ministrava sua conferência. Com uma garrafa de cachaça na mão, já alterado, Luiz falava alto: “Bobagem”, “Mentiras”, para o espanto do culto auditório. O clima estava quase hostil para com ele e entre os poucos olhares de compreensão e de aceitação daquela contravenção explícita da ordem, estava o de Foucault. Delicadamente conversamos com nosso amigo e o conduzimos para seu habitat naqueles anos, o CAF [Centro Acadêmico de Filosofia]. Mas me sobrou o olhar não discriminatório do ilustre palestrante.

Paulo Eduardo Arantes

Numa de suas aulas, Foucault fez uma referência à Revolução dos Cravos, que é de, exatamente, abril de 75. “Eu não tenho ilusões a respeito da Revolução dos Cravos, porque se não houver democracia pela base, com a hegemonia do Partido Comunista, não vai, vai desandar novamente”. Todo mundo entusiasmado com a Revolução, e ele com o pé atrás.

Claudio Finzi Foà

Era o mês de outubro de 1975, o jornalista Vladimir Herzog havia sido morto alguns dias antes. No campus da USP, nós todos havíamos paralisado as aulas para preparar o ato de protesto da sexta-feira seguinte. Creio que foi na segunda-feira daquela semana, e estávamos todos consternados com o que acontecera nos porões do DOI-CODI. Era o maior sobe e desce pelas rampas da FAU (onde eu estudava), e a cada minuto eu cruzava com o pessoal do Grêmio, do DCE. Em uma dessas subidas de rampa, vinha em sentido oposto ao meu um grupo de estudantes que eu conhecia bem (lembro da Clara Ant, do Josimar Melo), acompanhado de um senhor de terno e gola olímpica, sem gravata, cara meio esquisita, totalmente careca. Na hora em que ele me viu, estancou e ficou me fitando, como quem vira

um extraterrestre. Continuei meu caminho, e percebi que o cara ficava olhando para trás (para mim), atônito. Menos de uma hora depois começava, no salão Caramelo da FAU, a assembleia. Sentado à mesa, junto do pessoal, estava o dito-cujo senhor. Após as primeiras falas deliberativas, um dos membros da mesa anunciou a presença solidária de Michel Foucault, conhecido filósofo e ensaísta francês que estava de passagem por São Paulo. Durante essa longa estadia, o Foucault concedeu pelo menos uma longa entrevista a um dos órgãos da imprensa alternativa. Eu, na época, colecionava um monte dos ditos jornais “nanicos”, então não lembro ao certo se foi no *Ex* ou no *Versus* que tomei contato com o pensamento dele, e com o seu discurso sobre excluídos, em especial os doentes mentais. Não me lembro se foi antes ou depois desse episódio que comecei a me interessar pelo tema da doença mental. Sei que carreguei com certo orgulho a ideia de que teria sido “objeto de estudo” do Foucault.

José Castilho Marques Neto

A chegada à FAU criou um justificado murmúrio na assembleia que já estava acontecendo. Levei-o aos bastidores onde alguns colegas já o esperavam. Ele pediu papel, sentou-se à mesa e rapidamente escreveu um pequeno texto de dois parágrafos. Glauco fez a tradução para o português, alguns revisaram e me coube ler a versão para a assembleia ao lado de Foucault que leu o texto em francês. Aplausos emocionados, vibração genuína pelas palavras fortes do filósofo que se recusava a continuar dando aulas num país que prendia e torturava intelectuais e trabalhadores.

Documento do sni

Na assembleia universitária de 3 de outubro de 1975 assim se pronunciou o nominado: “Muitas dezenas de estudantes e professores da USP foram recentemente presos. Talvez sejam torturados — se é que já não o estão sendo neste momento. Suas vidas estão ameaçadas. Uma Universidade que não é plenamente livre não passa de uma empresa de servilidade. // Não dá para lecionar sob o tacão das botas; não dá para falar diante dos muros de prisões; não dá para estudar quando as armas ameaçam. A liberdade de expressão e de pesquisa são sinais de garantia da liberdade dos povos. Na defesa dos direitos, na luta contra as torturas e a infâmia da polícia, as lutas dos trabalhadores intelectuais se unem às dos trabalhadores manuais. // A Universidade de São Paulo saiba que sua luta de hoje relaciona-se à luta pela liberdade em todos os países do mundo. Presto minha homenagem à sua coragem e me associo de bom grado às decisões que vocês possam tomar para conseguir que a justiça aqui não seja uma palavra ultrajada”. Na mesma

assembleia referida, foi aprovado que o epigrafado suspendesse seus trabalhos no País, enquanto não libertarem os estudantes presos e que produza artigos dando seu ponto de vista sobre as prisões e denunciando amplamente na imprensa internacional, particularmente na França.

Maria Lúcia Cacciola

Ele teve que ir embora, infelizmente, porque mataram o Herzog. Ele tomou o avião não sei se no dia seguinte ou poucos dias depois da morte. Não acabou o curso nem deu mais nenhuma lição. Foi-se embora daqui horrorizado. O que eu guardo dessa visita é o episódio que já mencionei, do tal estudante. O interessante é que o que ele disse tinha sentido, diante da conferência: “eu quero a verdade”. Ora, o Foucault estava criticando justamente a extração da verdade; então vem o louco e diz “não, mas eu quero a verdade”. É o contrário da desrazão foucaultiana. De certo modo, ele estava provando um pouco a história de que a desrazão também faz parte da razão, não é algo exterior a ela, não é uma anomalia, uma coisa de fora, que tem que ser tratada como não-humana ou doentia.

•

Os registros das passagens de Foucault pelo Brasil foram coligidos nos dois volumes dos *Dits et écrits* (Éditions Gallimard “Quarto”, 2001), e resumem-se às seguintes publicações: um brevíssimo texto intitulado “O mundo é um grande asilo”, publicado, bizarramente, pela revista de variedades Manchete, da editora Bloch, em 16/6/1973 [texto n. 126 dos *Dits et écrits*]; uma série de conferências, “A verdade e as formas jurídicas”, ministradas na PUC-Rio entre 21 e 25 de maio de 1973, publicadas em junho de 1974 nos Cadernos PUC (nº. 16) [texto n. 139]; fragmentos de uma conferência em Belo Horizonte, publicada no jornal Estado de Minas em 30 de maio de 1973 sob o título “Foucault, o filósofo, está falando. Pense” [texto n. 124]; uma entrevista concedida ao Jornal do Brasil, intitulada “Loucura, uma questão de poder”, publicada em 12/11/1974 [texto n. 141]; a primeira [texto n. 170] e a segunda [texto n. 196] conferências pronunciadas no curso de medicina social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro em outubro de 1974 [texto n. 196]; uma entrevista concedida a um grupo de psicanalistas e psiquiatras paulistas, publicada no primeiro número da revista *Versus*, em outubro de 1975, com o título “Asilos. Sexualidade. Prisões” [texto n. 160]; uma entrevista publicada no Jornal da Tarde em 1/11/1975, intitulada “Michel Foucault. O filósofo responde” [texto n. 163]; a primeira e a segunda partes de uma conferência pronunciada na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia em 1976, intitulada “As

malhas do poder” [texto n. 297]; e, por fim, fora dos *Ditos e escritos*, o texto de Foucault pronunciado na assembleia da FAU em outubro de 1975, publicado pelo Jornal EX, de 6 novembro de 1975, portando o irreverente título “Uma aula de Fucô” (<https://pt.scribd.com/document/155155743/Jornal-EX-16-Novembro-1975>).

•

Os documentos reproduzidos a seguir contam uma história curiosa. Alguns atestam as tratativas entre Foucault e o Departamento relativas à vinda do filósofo em 1975: uma carta do próprio Foucault, datada de 13 de abril (provavelmente de 1974) [imagem 3]; uma carta da então chefe de departamento, Maria Sylvia de Carvalho Franco, comunicando a Foucault o programa previsto de suas atividades didáticas na USP [imagem 4]; outra carta, da mesma Maria Sylvia, endereçada ao adido cultural da França em São Paulo, solicitando providências para a vinda de Foucault, juntamente com Alain Grosrichard [imagem 5]. Dois outros documentos registram desencontros: um convite de Lívio Teixeira, datado de março de 1966, para que Foucault ministrasse um curso de ética, em lugar de Michel Debrun [imagem 1]; e a confirmação, datada de 1967, endereçada pelo cônsul francês em São Paulo a José Arthur Giannotti, chefe de departamento, de que o consulado estaria disposto a se encarregar dos custos de uma eventual vinda de Foucault nesse mesmo ano, juntamente com Jules Vuillemin (imagem 2). São o registro de expectativas, ambas frustradas, do retorno de Foucault a São Paulo, e testemunham o entusiasmo despertado pelo autor de *As palavras e as coisas* quando de sua primeira passagem pelo Departamento, em 1965.

São Paulo, 4 de maio de 1966.

Exmo. Snr.

Prof. Michel Foucault

Tenho o prazer de informar V.Excia. que seu nome já foi normalmente indicado à Direção desta Faculdade para dar um Curso de Ética, em substituição a outro professor francês, o Prof. Michel Debrun. Não haverá nenhuma dificuldade para a aprovação dessa indicação pelo Conselho Técnico e Administrativo e pela Congregação da Faculdade .

Contamos, pois, com sua próxima vinda para uma colaboração que será muito honrosa para nós.

V. Excia. poderá fazer desta carta o uso que se fizer necessário junto à Administração de sua Faculdade.

Com mui cordiais cumprimentos.

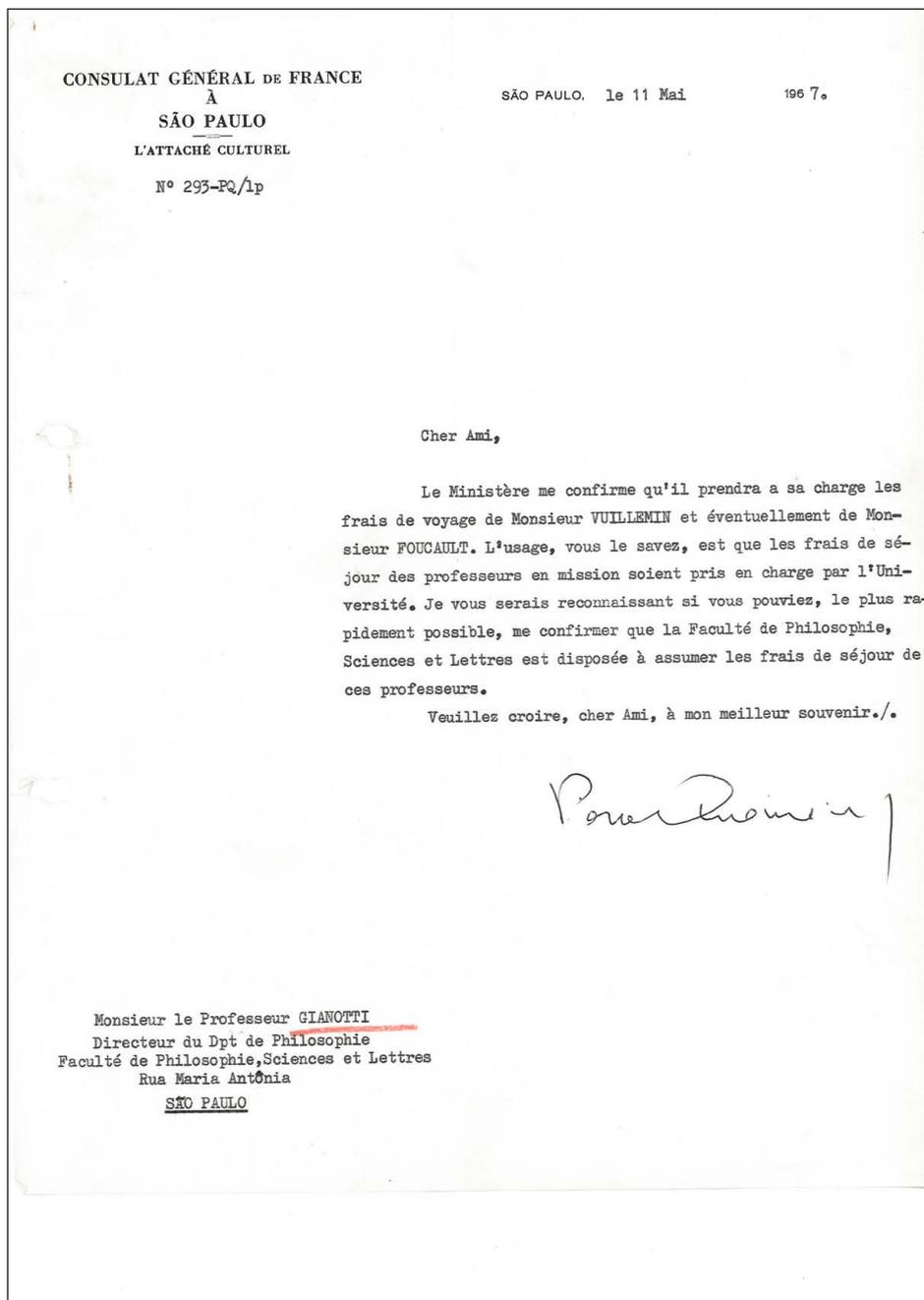
Lívio Teixeira

Diretor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Prof. Vixit

Imagem 1

Convite de Lívio Teixeira a Michel Foucault, comunicando sua escolha para ministrar o Curso de Ética.
[1966]

**Imagem 2**

Carta do cônsul francês a José Arthur Giannotti, então Chefe do Departamento de Filosofia da USP. [1967]

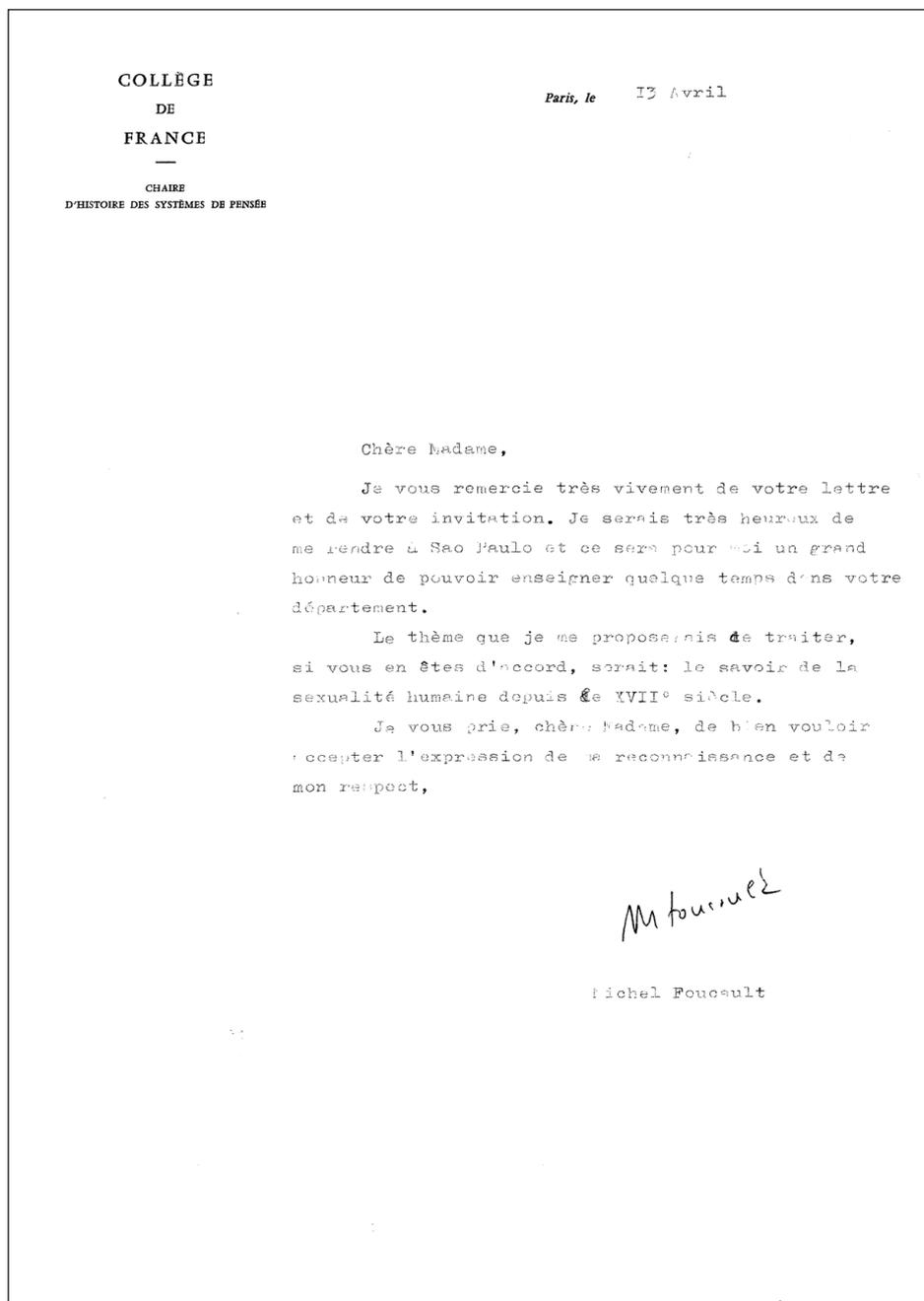
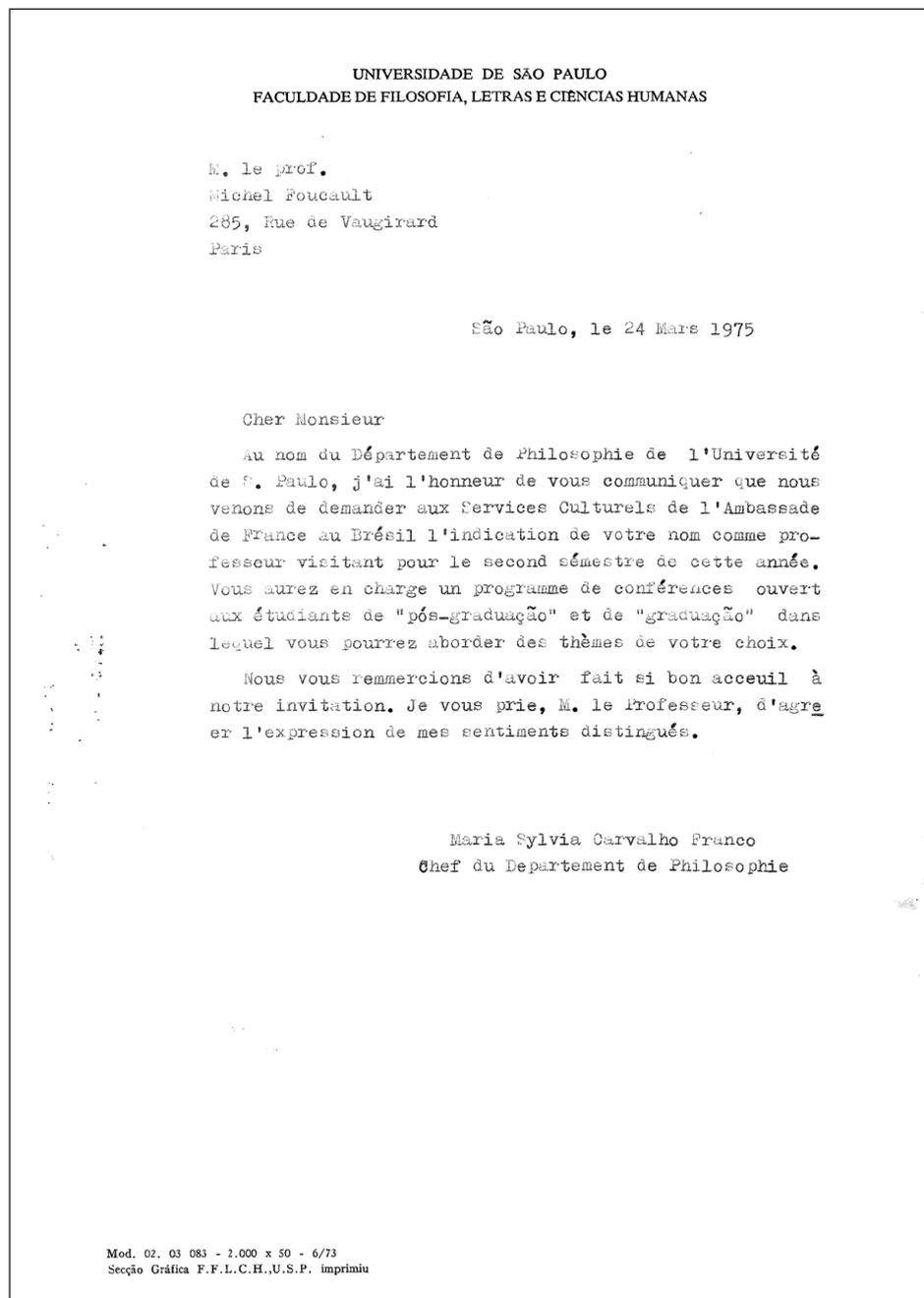


Imagem 3

Carta de Michel Foucault, na qual aceita o convite para sua vinda a São Paulo e comunica o tema de seu seminário: *o saber sobre a sexualidade humana a partir do século XVII*. [provavelmente 1974]

**Imagem 4**

Carta de Maria Sylvia de Carvalho Franco a Michel Foucault, comunicando sua escolha como professor visitante. [1975]

Exmo. Snr.

George Pomet

DD. Adido Cultural do Consulado Geral da França
em São Paulo.

Prezado Senhor,

Em nome do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tenho a honra de indicar-lhe os nomes dos professores Alain Grosrichard e Michel Foucault, escolhidos pelo Departamento de Filosofia para ministrarem cursos de pós-graduação junto ao Departamento, no 2º semestre do corrente ano. Os referidos professores já foram por nós consultados e manifestaram sua disposição em aceitar o convite. Por essa razão, venho solicitar-lhe as devidas providências para a indicação desses nomes ao Serviço Frances de Relações Culturais e para o pagamento de suas despesas de viagem por esse serviço.

Antecipadamente agradecida, peço-lhe aceitar a expressão de meus melhores sentimentos.

São Paulo, 24 de março de 1975

Maria Sylvia de Carvalho Franco Moreira
Chefe do Departamento de Filosofia

Imagem 5

Carta de Maria Sylvia Moreira ao adido cultural da França em São Paulo, solicitando providências para a vinda de Foucault ao Departamento de Filosofia da USP.
[1975]

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
ISSN 0103 328X



A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
ISSN 0103 328X

USP