



*Antologia
de Textos
Filosóficos*

| | |
|---|--|
| Governo do Estado do Paraná | <i>Roberto Requião</i> |
| Secretaria de Estado da Educação | <i>Yvelise Freitas de Souza Arco-Verde</i> |
| Diretoria Geral | <i>Ricardo Fernandes Bezerra</i> |
| Superintendência da Educação | <i>Alayde Maria Pinto Digiovanni</i> |
| Departamento de Educação Básica | <i>Mary Lane Hutner</i> |
| Organização da Antologia de Textos Filosóficos | <i>Jairo Marçal</i> |

**SECRETARIA DE ESTADO
DA EDUCAÇÃO DO PARANÁ**
Departamento de Educação Básica
Avenida Água Verde, 2140
Telefone: (xx41) 3340-1500
CEP 80240-900
CURITIBA - PARANÁ - BRASIL

Catálogo na Fonte – CEDITEC-SEED-PR

Marçal, Jairo (org.)

Antologia de Textos Filosóficos / Jairo Marçal, organizador. – Curitiba: SEED – Pr., 2009. - 736 p. -

ISBN: 978-85-85380-89-2

1. Filosofia. 2. História da filosofia. 3. Ética. 4. Estética. 5. Filosofia da ciência. 6. Filosofia política. 7. Teoria do Conhecimento. I. Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência da Educação. Departamento da Educação Básica. II. Título

CDD 100
CDU 1

Índices para catálogo sistemático:

1.Filosofia

Este é um livro público, razão pela qual é permitida a sua reprodução total ou parcial, desde que citada a fonte. É proibida qualquer forma de comercialização desse material.

Impresso no Brasil
Distribuição gratuita

**Coordenação Pedagógica do
Departamento de Educação Básica**

*Jairo Marçal
Marcelo Cabarrão
Maria Eneida Fantin*

**Equipe de Filosofia do
Departamento de Educação Básica**

*Bernardo Kestring
Eloi Corrêa dos Santos
Jairo Marçal
Juliano Orlandi
Wilson José Vieira*

Revisão das Normas Técnicas

Andréa Roloff

Ilustrações e capa

Gladys Mariotto

Projeto Gráfico

Ceolin & Lima Serviços Ltda

Editoração Eletrônica

Ceolin & Lima Serviços Ltda

Apresentação I

Essa produção sintetiza uma postura de políticas públicas de educação em prol de uma escola de qualidade. Uma escola que tem no conhecimento, a base da ação pedagógica; no trabalho coletivo, a possibilidade de avanços científicos, culturais, tecnológicos e artísticos; na reflexão crítica, o rompimento de concepções pragmáticas e utilitaristas do mundo contemporâneo do mercado; na valorização dos profissionais da educação, a crença na viabilidade de construção de um projeto de mundo, que alicerça a democracia entre os homens.

Um trabalho filosófico, desta natureza, pressupõe que a formação de cidadãos constitui um desafio que se projeta para além da perspectiva da intitulação de direitos. Trata-se de um processo formativo no qual, por meio dos saberes socializados, o cidadão reúne as condições necessárias para se tornar forte individualmente, consciente da sua subjetividade e, ao mesmo tempo, capaz de se compreender como parte integrante da sociedade, com a virtude de pensar e agir politicamente e com autonomia.

A Secretaria de Estado de Educação do Paraná, consciente desse desafio, reconhece e assume sua responsabilidade nesse projeto de democracia, orientando suas ações pelos princípios da educação como direito de todos os cidadãos, da valorização dos profissionais da educação, da garantia de escola pública, gratuita e de qualidade, do atendimento à diversidade cultural, da gestão democrática, participativa e colegiada.

No contexto das ações implementadas, o Estado do Paraná destaca-se, no cenário nacional, através das políticas adotadas para o restabelecimento da disciplina de Filosofia, com ênfase na obrigatoriedade de sua oferta no ensino médio, concursos públicos para professores habilitados, formação continuada para docentes, recursos didáticos e pedagógicos, com aquisição de obras literárias pertinentes à Filosofia, adquiridas para a biblioteca do professor e com ampla divulgação nos textos que compõem o Livro Didático Público. O ensino da Filosofia se configura em fonte inspiradora de uma nova maneira de se pensar.

Desta forma, e com o desejo de que o saber filosófico possa contribuir para o aprimoramento da democracia, da educação e formação do ser humano, nós, plenos de satisfação, apresentamos aos professores e estudantes essa *Antologia de Textos Filosóficos*.

Yvelise Freitas de Souza Arco-Verde
Secretária de Estado da Educação do Paraná

O Departamento de Educação Básica, visando atender os anseios dos sujeitos do processo ensino-aprendizagem e melhorar as condições de trabalho no cotidiano escolar, em relação aos recursos materiais pedagógicos e didáticos, desenvolve suas políticas educacionais por meio dos seguintes Programas: Formação Continuada dos Profissionais, Melhoria dos Espaços Escolares e Pesquisa e Produção.

Dentre os materiais didáticos pedagógicos já produzidos no Programa Pesquisa e Produção, a *Antologia de Textos Filosóficos* pode ser considerada como uma das mais importantes, fruto de um trabalho minucioso, complexo e, sobretudo, representativo da seriedade e compromisso deste Departamento com a gestão da educação pública.

A produção da Antologia contou com o apoio de profissionais comprometidos com a Escola Pública que vislumbraram, desde o início do projeto, a importância dessa obra para os estudantes e professores de Filosofia de nosso Ensino Médio da rede pública estadual. Entre esses profissionais, ressalte-se o incentivo e apoio integral do então Secretário Mauricio Requião de Mello e Silva e da atual Secretária de Estado da Educação Yvelise Freitas de Souza Arco-Verde.

Agradecimentos a todos que acreditaram nessa ação e proporcionaram as condições necessárias para que o Departamento de Educação Básica pudesse organizar, produzir e disponibilizar, para todos os estabelecimentos de ensino, esta significativa obra.

Hoje, é com satisfação que apresento esta obra como mais uma ação concluída pelo Departamento de Educação Básica. A *Antologia de Textos Filosóficos*, articulada com as demais políticas educacionais desenvolvidas nos Programas de Formação Continuada e Melhoria dos Espaços Escolares, representa mais um passo para a consolidação da Filosofia como disciplina de tradição curricular da Educação Básica no Estado do Paraná.

Mary Lane Hutner
Chefe do Departamento de Educação Básica

A razão de ser dessa *Antologia de Textos Filosóficos* é proporcionar aos estudantes do ensino médio o contato com os textos dos filósofos, precisamente porque é esse o lugar onde se encontra a Filosofia. Mas qual seria a Filosofia a ser ensinada no ensino médio?

Dizer que a Filosofia tem sua origem fortemente marcada pela fundação da *pólis* e pela invenção da democracia, é fazer jus à sua própria história, mas é também fazer a escolha de um significado que gera expectativas, abre caminhos e perspectivas. Assim concebida, a Filosofia assume uma dimensão política, criativa, proponente e realizadora, sem abrir mão da sua identidade enquanto pensamento racional, sistemático, analítico e crítico.

Essa é a concepção que inspira as Diretrizes de Filosofia da Secretaria de Estado da Educação do Paraná. Diretrizes que apresentam a Filosofia na dimensão própria e complexa do pensamento e também na dimensão política de sua inserção nas sociedades humanas.

O retorno da Filosofia ao ensino médio significa um importante reconhecimento dessa disciplina pela sociedade, e isso se dá pela tradição dos seus conteúdos e pelo seu estilo de pensamento. O reconhecimento da sociedade e a própria história da filosofia demandam, necessariamente, uma grande responsabilidade daqueles que promovem o seu ensino. Por isso, a Filosofia precisa de diretrizes, de material bibliográfico específico e, não pode ser entregue nas mãos de pessoas despreparadas, que se valendo de um espontaneísmo didático possam cair em equívocos que comprometam o sentido da disciplina.

As Diretrizes de Filosofia do Paraná estabelecem como *conteúdos estruturantes*¹ para o ensino de Filosofia: *Mito e Filosofia; Teoria do Conhecimento; Ética; Filosofia Política; Filosofia da Ciência e Estética*. Desses conteúdos estruturantes derivam *conteúdos básicos*², que constituem um *corpus mínimo* a ser ensinado aos estudantes. Os textos dessa Antologia, somados aos materiais já existentes, constituem um importante suporte para o aprofundamento do ensino e refinamento da aprendizagem da Filosofia.

¹ Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/diretrizes_2009/out_2009/filosofia.pdf (p. 54-59)

² Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/diretrizes_2009/out_2009/filosofia.pdf. anexo: Conteúdos Básicos da Disciplina de Filosofia.

No âmbito metodológico, é desejável que as aulas de Filosofia proporcionem ao estudante a prática da leitura e da análise de textos filosóficos, da escrita, da argumentação, do debate, da problematização da realidade e da criação de conceitos³.

A *Antologia* é composta de vinte e dois textos ou excertos de textos de filósofos clássicos e um texto de filósofo brasileiro, escolhidos por sua relevância para os estudantes do nível médio. Os textos selecionados são precedidos por introduções redigidas por professores universitários especialistas nos filósofos escolhidos. Essas introduções apresentam três componentes. O primeiro componente traz conteúdos de cunho biográfico, histórico e bibliográfico dos filósofos. O segundo trata das possibilidades de interpretação e problematização dos textos, em função das exigências e expectativas do ensino de Filosofia no nível médio. O terceiro apresenta indicações de leituras das principais obras dos filósofos, traduzidas para a língua portuguesa, bem como os principais comentaristas e eventuais *sites* qualificados. A *Antologia* também disponibiliza aos leitores um índice remissivo com os principais conceitos, filósofos, termos e correntes filosóficas.

Essa *Antologia de Textos Filosóficos* integra um conjunto de ações do Departamento de Educação Básica (DEB) da Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED-PR), planejadas e desenvolvidas para o retorno da disciplina de Filosofia. Dentre as diversas políticas desenvolvidas e executadas destacam-se os concursos públicos para contratação de professores de Filosofia⁴, a Diretriz Curricular para o Ensino de Filosofia⁵, a aquisição da Biblioteca do Professor⁶

³ A criação de conceitos só é possível na Filosofia quando os problemas para os quais eles são as respostas são considerados ruins ou mal elaborados. (...) Essa ideia de criação de conceitos como resultado da atividade filosófica no Ensino Médio não deve ser confundida com a perspectiva acadêmica de alta especialização, ou seja, o que se pretende é o trabalho com o conceito na dimensão pedagógica. in; Diretrizes Curriculares de Filosofia, p. 52. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diaadia/arquivos/File/diretrizes_2009/out_2009/filosofia.pdf

⁴ Concursos realizados pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná em 2004 e 2007.

⁵ Entre 2003 e 2008 a Secretaria de Estado da Educação do Paraná promoveu o processo de construção coletiva das Diretrizes Curriculares da Educação Básica, com ampla participação dos professores da Rede Estadual de Ensino e a consultoria de professores do Ensino Superior. As Diretrizes foram publicadas em 2009. A Diretriz de Filosofia está disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diaadia/arquivos/File/diretrizes_2009/out_2009/filosofia.pdf

⁶ Em 2005, o Departamento de Educação Básica da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, com o objetivo de ampliar os acervos já existentes nas escolas do Estado e por meio de consulta aos professores, adquiriu o acervo denominado *Biblioteca do Professor I*. A 2ª etapa desse processo, denominada *Biblioteca do Professor II*, está em fase

com títulos específicos e atualizados de Filosofia, o Programa de Formação Continuada dos Profissionais da Educação⁷, do qual faz parte o Projeto Folhas⁸, o Livro Didático Público de Filosofia⁹ e a Antologia de Textos Filosóficos, que além dos objetivos preconizados no projeto, concretizou uma articulação promissora entre o ensino médio e o ensino superior.

O desejo é que esse livro desafie professores e estudantes ao filosofar, às leituras e releituras, ao saudável confronto das posições e ideias, aos debates racionais e bem fundamentados, afinal, um texto é clássico somente enquanto permanece vivo e instigante, enquanto nos convida à interlocução e pode ser reinterpretado.

Jairo Marçal (organizador)

Bernardo Kestring

Eloi Corrêa dos Santos

Juliano Orlandi

Wilson José Vieira

Equipe de Filosofia do Departamento de Educação Básica

de conclusão. Disponível em: <http://www.diaadia.pr.gov.br/deb/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=79>

⁷ O *Programa de Formação Continuada* da Secretaria de Estado da Educação do Paraná desenvolve o Projeto Folhas, Grupos de Estudo, Simpósios, Semanas Pedagógicas, DEB Itinerante, NRE Itinerante, Professor Itinerante, Sala de Apoio, OAC. Ver: <http://www.diaadia.pr.gov.br/deb/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=79>

⁸ O *Projeto Folhas*, que integra o Programa de Formação Continuada dos Profissionais da Educação, propõe uma metodologia específica de produção colaborativa de material didático, caracterizada pela pesquisa como princípio educativo. Para conhecer o projeto na íntegra consulte: <http://www.diaadia.pr.gov.br/projetofolhas/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=3>

⁹ Os *Livros Didáticos Públicos* são produzidos por professores da rede pública do Estado do Paraná com a metodologia do Projeto Folhas e distribuídos gratuitamente aos estudantes do ensino médio. Os livros também estão disponíveis em meio eletrônico. O Livro Didático Público de Filosofia encontra-se disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diaadia/arquivos/File/livro_e_diretrizes/livro/filosofia/seed_filo_e_book.pdf

Prefácio

Marilena Chaui

I.

É conhecido o famoso adágio: “a filosofia é uma ciência com a qual e sem a qual o mundo permanece tal e qual”. Ou seja, a filosofia é perfeitamente inútil. Teria sido este o motivo para sua exclusão no Ensino Médio? Não foi o caso.

A filosofia foi excluída do currículo do Ensino Médio no período da ditadura, portanto, entre 1964 e 1980. De 1964 a 1968, não houve grandes mudanças na grade curricular. As sucessivas reformas da educação se iniciaram a partir de 1969, após a promulgação do Ato Institucional no.5 (em dezembro de 1968), que suspendeu direitos civis e políticos dos cidadãos em nome da segurança nacional. O primeiro momento da reforma do Ensino Médio deu-se sob a vigência do AI-5 e da Lei de Segurança Nacional.

Apesar do adágio sobre sua aparente inutilidade, a filosofia foi excluída da grade curricular por ser considerada perigosa para segurança nacional, ou como se dizia na época, “subversiva”. Foi substituída por uma disciplina denominada Educação Moral e Cívica, que supostamente deveria doutrinar os jovens para a afirmação patriótica e a recusa da subversão da ordem vigente. Como se sabe, no início, essa disciplina foi lecionada por militares, o que a tornou suspeita aos olhos dos demais professores e raramente foi levada a sério pelos alunos.

O sucesso da reforma estava noutra lugar.

Com efeito, a reforma deu ênfase aos conhecimentos técnico-científicos e manifestou desinteresse pelas humanidades, consideradas pouco significativas para o chamado “milagre brasileiro”. Essa primeira reforma, que seria sucedida por várias outras, instituiu o modelo educacional que vigorou pelos quase 50 anos seguintes: o Ensino Médio passou a ser visto de maneira puramente instrumental (e não mais como um período formador), isto é, como etapa preparatória para a universidade e esta, como ga-

Prefácio

rantia de ascensão social para uma classe média que, desprovida de poder econômico e político, dava sustentação ideológica à ditadura e precisava ser recompensada. Para isso, teve início o ensino de massa, sob a alegação de democratizar a escola.

O modelo educacional submeteu o ensino às condições do mercado, isto é, tomou a educação como mercadoria, seja ao estimular a privatização do ensino e minimizar a presença do Estado do campo da educação, tornando precária e insignificante a escola pública e fomentando a exclusão social; seja ao adequar o ensino às exigências do mercado de trabalho, que passou a determinar a própria grade curricular, de tal maneira que cada reforma pode ser perfeitamente compreendida à luz das condições desse mercado em cada momento econômico e social do país; seja, enfim, ao conferir pouca importância à formação dos professores, como atesta a introdução da chamada Licenciatura Curta, e ao não lhes assegurar condições de trabalho dignas.

Evidentemente, houve resistência e luta contra o modelo educacional implantado pelas sucessivas reformas. Desde os meados dos anos 1970, associações docentes e estudantis de todo o país lutaram pela revalorização das humanidades no Ensino Médio e, entre eles, estiveram os grupos que se empenharam pelo retorno do ensino obrigatório da filosofia.

Assim, a volta da filosofia ao Ensino Médio tem, hoje, um significado simbólico de extrema relevância ao assinalar a presença da idéia da educação como formação, isto é, como interesse pelo trabalho do pensamento e da sensibilidade, como desenvolvimento da reflexão para compreender o presente e o passado, e como estímulo à curiosidade e à admiração, que levam à descoberta do novo.

Por isso mesmo, é grande a responsabilidade dos professores universitários de filosofia, pois lhes cabe a tarefa de preparar os docentes do Ensino Médio, por meio de formação filosófica sólida, formação pedagógica segura e recursos bibliográficos amplos e adequados. Além de, juntamente com eles, exigir condições de trabalho dignas (desde o salário, o número de horas de aula, o tamanho das classes até a garantia de que,

Prefácio

sejam quais forem as condições sócio-econômicas dos alunos, a escola lhes assegure o acesso aos recursos educativos).

II.

Retomemos o adágio que afirma a inutilidade da filosofia.

Essa imagem encontra-se presente entre os alunos do Ensino Médio, que ainda estão marcados pelo modelo instrumental do ensino e pela figura dos exames vestibulares como fim último da existência escolar. Para muitos deles, a filosofia é um conjunto de termos abstratos, genéricos, na maioria das vezes incompreensíveis, palavrorio que, no final das contas, se refere a coisa nenhuma. Curiosamente, porém, eles também costumam considerar a filosofia um conjunto de opiniões e valores pessoais, que orientam a conduta, o julgamento e o pensamento de alguém, variando de indivíduo para indivíduo - cada um tem "a sua filosofia".

Como quebrar essas imagens? Ou melhor, como fazer com que os alunos percebam que essas imagens não são absurdas, mas que seu sentido não é exatamente aquele com que se acostumaram? Como mostrar-lhes que a filosofia é uma forma determinada de saber e não um conjunto fragmentado de opiniões, uma coleção de "eu acho que"? Como fazê-los compreender que esse saber é reflexivo e crítico (simultaneamente rupturo com o senso-comum e compreensão do sentido desse senso-comum)? Como levá-los a perceber que a filosofia possui *uma* história que lhe é imamente, mas que também a transcende, pois ela está *na* história? Como fazê-los ver que um filósofo interroga as questões de seu tempo para apreender o sentido da experiência vivida por ele e por seus contemporâneos e que, assim procedendo, nos ensina a interrogar nosso próprio presente?

Certamente, procedendo como o patrono da filosofia, Sócrates, convidando-os a interrogar o que são e de onde nascem suas crenças tácitas e suas opiniões explícitas. Essa interrogação, sabemos, levou Sócrates perante a Assembléia de Atenas, que o condenou como perigoso para a juventude. Essa interrogação levou à exclusão da filosofia no Ensino Médio, considerada subversiva pela Lei de Segurança Nacional. O convite a

Prefácio

indagar sobre a origem e o sentido de nossas idéias, sentimentos e ações é, sem dúvida, um bom começo para a iniciação à filosofia.

Que caminho melhor para isso do que familiarizar os alunos com aquilo que é o cerne e o coração da filosofia, o *discurso filosófico*?

Experiência da razão e da linguagem, a filosofia é a peculiar atividade reflexiva em que, na procura do sentido do mundo e dos humanos, o pensamento busca pensar-se a si mesmo, a linguagem busca falar de si mesma e os valores (o bem, o verdadeiro, o belo, o justo) buscam a origem e a finalidade da própria ação valorativa. Essa experiência, concretizada no e pelo trabalho de cada filósofo, constitui o *discurso filosófico*.

Por que a filosofia é um discurso dotado de características próprias, a iniciação a ela encontra um caminho seguro no ensino da leitura dessa modalidade de discurso, a fim de que os alunos aprendam a descobrir, no movimento e na ordenação das idéias de um texto, a lógica que sustenta a palavra filosófica para que possam analisá-la e comentá-la, primeiro, e interpretá-la, depois.

III.

O que é ler?

Começo distraidamente a ler um livro. Contribuo com alguns pensamentos, julgo entender o que está escrito porque conheço a língua e as coisas indicadas pelas palavras, assim como sei identificar as experiências ali relatadas. Escritor e leitor possuem o mesmo repertório disponível de

Prefácio

palavras, coisas, fatos, experiências, depositados pela cultura instituída e sedimentados no mundo de ambos.

De repente, porém, algumas palavras me "pegam". Insensivelmente, o escritor as desviou de seu sentido comum e costumeiro e elas me arrastam, como num turbilhão, para um sentido novo, que alcanço apenas graças a elas. O escritor me invade, passo a pensar de dentro dele e não apenas com ele, ele se pensa em mim ao falar em mim com palavras cujo sentido ele fez mudar. O livro que eu parecia dominar soberanamente apossa-se de mim, interpela-me, arrasta-me para o que eu não sabia, para o novo. O escritor não convida quem o lê a reencontrar o que já sabia, mas toca nas significações existentes para torná-las destoantes, estranhas, e para conquistar, por virtude dessa estranheza, uma nova harmonia que se apossa do leitor.

Ler, escreve Merleau-Ponty, é fazer a experiência da "retomada do pensamento de outrem através de sua palavra", é uma *reflexão em outrem*, que enriquece nossos próprios pensamentos. Por isso, prossegue Merleau-Ponty, "começo a compreender uma filosofia deslizando para dentro dela, na maneira de existir de seu pensamento", isto é, em seu discurso.

Sumário

| | |
|--|------------|
| <i>Apresentação I</i> | 4 |
| <i>Apresentação II</i> | 5 |
| <i>Apresentação III</i> | 8 |
| <i>Prefácio</i> | 9 |
| Agostinho de Hipona | 18 |
| <i>Agostinho: a razão em progresso permanente</i> <i>– Cristiane Abbud Ayoub - Moacyr Novaes</i> | 19 |
| <i>Confissões – (excertos) Livro XI</i> | 26 |
| Aristóteles | 58 |
| <i>Aristóteles e a superação do</i> <i>paradigma da Academia – José Veríssimo Teixeira da Mata</i> | 59 |
| <i>Política - excertos: (1252 a – 1253 b; livro III: 1274 b 30 a - 1276 a) – sobre o cidadão</i> <i>e a cidadania</i> | 70 |
| Avicena | 80 |
| <i>Avicena, o grande mestre da</i> <i>filosofia árabe-muçulmana – Jamil I. Iskandar</i> | 81 |
| <i>Epístolas</i> | 88 |
| Berkeley | 100 |
| <i>George Berkeley e a Terra Incógnita da</i> <i>Filosofia: Percepção, Linguagem, Ilusão – Everaldo Skrock</i> | 101 |
| <i>Ensaio para uma nova teoria da visão</i> | 108 |
| <i>Teoria da visão defendida e explicada</i> | 117 |
| Bornheim | 122 |
| <i>Bornheim: Estética e Crítica – Roberto Figurelli</i> | 123 |
| <i>Gênese e metamorfose da crítica</i> | 130 |
| Descartes | 142 |
| <i>Meditando com Descartes:</i> <i>da dúvida ao fundamento – César Augusto Battisti</i> | 143 |
| <i>Meditações – excertos das</i> <i>Meditações 1ª, 2ª, 3ª, 4ª, 5ª e 6ª</i> | 153 |
| Espinosa | 190 |
| <i>Espinosa: Considerações sobre o Tratado Breve – Paulo Vieira Neto</i> | 191 |

| | |
|---|------------|
| Tratado breve (2ª parte) | 206 |
| Foucault | 218 |
| <i>Foucault: um pensador da nossa época, para a nossa época – Inês Lacerda Araújo</i> | 219 |
| <i>Poder e saber (entrevista a S. Hasumi)</i> | 230 |
| <i>O poder, um magnífico animal</i> <i>(entrevista a M. Osório)</i> | 247 |
| Gramsci | 258 |
| <i>Antonio Gramsci - Filosofia, História e Política – Anita Helena Schlesener</i> | 259 |
| <i>A indiferença</i> | 268 |
| <i>A história</i> | 270 |
| <i>Cadáveres e idiotas</i> | 272 |
| <i>Rabiscos</i> | 274 |
| <i>O progresso no índice de ruas da cidade</i> | 276 |
| <i>Filantropia, boa vontade e organização</i> | 278 |
| <i>A sua herança</i> | 281 |
| <i>Os jornais e os operários</i> | 286 |
| <i>A luz que se apagou</i> | 289 |
| <i>Crônicas de L'Ordine Nuovo – IX</i> | 293 |
| <i>Crônicas de L'Ordine Nuovo – XXX</i> | 296 |
| Hegel | 298 |
| <i>Hegel e o caráter ético-político</i> <i>da idéia de liberdade – Cesar Augusto Ramos</i> | 299 |
| <i>Excertos e parágrafos traduzidos</i> | 312 |
| Hobbes | 338 |
| <i>Hobbes e o Estado – Maria Isabel Limongi</i> | 339 |
| <i>Leviatã cap. XIII e XVII</i> | 346 |
| Hume | 368 |
| <i>Relação causal e a vontade como um</i> <i>evento natural em Hume – Maria Isabel Limongi</i> | 369 |
| <i>Uma investigação sobre o</i> <i>entendimento humano (seção 8)</i> | 376 |

Sumário

| | |
|--|-----|
| Kant | 398 |
| <i>Kant e a liberdade de pensar publicamente – Vinicius de Figueiredo</i> | 399 |
| <i>Resposta à questão – o que é esclarecimento?</i> | 406 |
| Maquiavel | 416 |
| <i>Liberdade e república</i> | |
| <i>no pensamento de Maquiavel – Carlo Gabriel Kszan Pancera</i> | 417 |
| <i>Discursos sobre a 1ª década de Tito Lívio</i> | 426 |
| <i>O príncipe</i> | 451 |
| Marx | 460 |
| <i>Marx e a Filosofia como emancipação – Jairo Marçal</i> | 461 |
| <i>Sobre a Crítica da Filosofia</i> | |
| <i>do Direito de Hegel – Introdução</i> | 474 |
| Merleau-Ponty | 490 |
| <i>Merleau-Ponty: Entre o corpo e a alma – Luiz Damon Moutinho</i> | 491 |
| <i>Conversas 1ª, 2ª e 5ª</i> | 498 |
| Nietzsche | 516 |
| <i>Entre a verdade e o impulso à verdade: apresentação ao ensaio de Nietzsche</i> | |
| <i>“Sobre verdade e mentira o sentido extra-moral” – Antonio Edmilson Paschoal</i> | 517 |
| <i>“Sobre a verdade e a mentira</i> | |
| <i>no sentido extra-moral”</i> | 530 |
| Platão | 542 |
| <i>Platão e os primórdios da Estética – Roberto Figurelli</i> | 543 |
| <i>Excerto do diálogo Hípias Maior</i> | 548 |
| <i>Excerto de A república (livro X)</i> | 552 |
| Rousseau | 564 |
| <i>Rousseau contra o seu tempo – Rodrigo Brandão</i> | 565 |
| <i>Discurso sobre as ciências e as artes (excertos - 1ª e 2ª parte)</i> | 578 |
| <i>Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade</i> | |
| <i>entre os homens (excertos – Prefácio; Discurso; 1ª parte e 2ª parte</i> | 582 |
| <i>Contrato Social (excertos – Livro I: capítulos 1; 3; 4; 6; 7; 8)</i> | 600 |

| | |
|--|------------|
| Sartre | 608 |
| <i>A liberdade é a moral da história:</i> | |
| <i>Sartre, vida e obra – Luiz Damon Moutinho</i> | 609 |
| <i>O existencialismo é um humanismo</i> | 616 |
| Schiller | 640 |
| <i>O homem estético na visão de Schiller – Roberto Figurelli</i> | 641 |
| <i>Cartas XII; XIV e XV</i> | 648 |
| Tomás de Aquino | 658 |
| <i>Tomás de Aquino e o pensamento político medieval – Alfredo Storck</i> | |
| | 659 |
| <i>A realeza</i> | 666 |
| Voltaire | 692 |
| <i>Voltaire: filosofia, literatura e história – Rodrigo Brandão</i> | 693 |
| <i>Mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos</i> | 702 |
| <i>Providência</i> | 707 |
| <i>O século de Luiz XIV</i> | 709 |
| <i>Idéias republicanas por um membro do corpo</i> | 711 |
| <i>Índice remissivo</i> | 716 |

AGOSTINHO DE HIPONA

(354-430)

Texto de apresentação e notas:

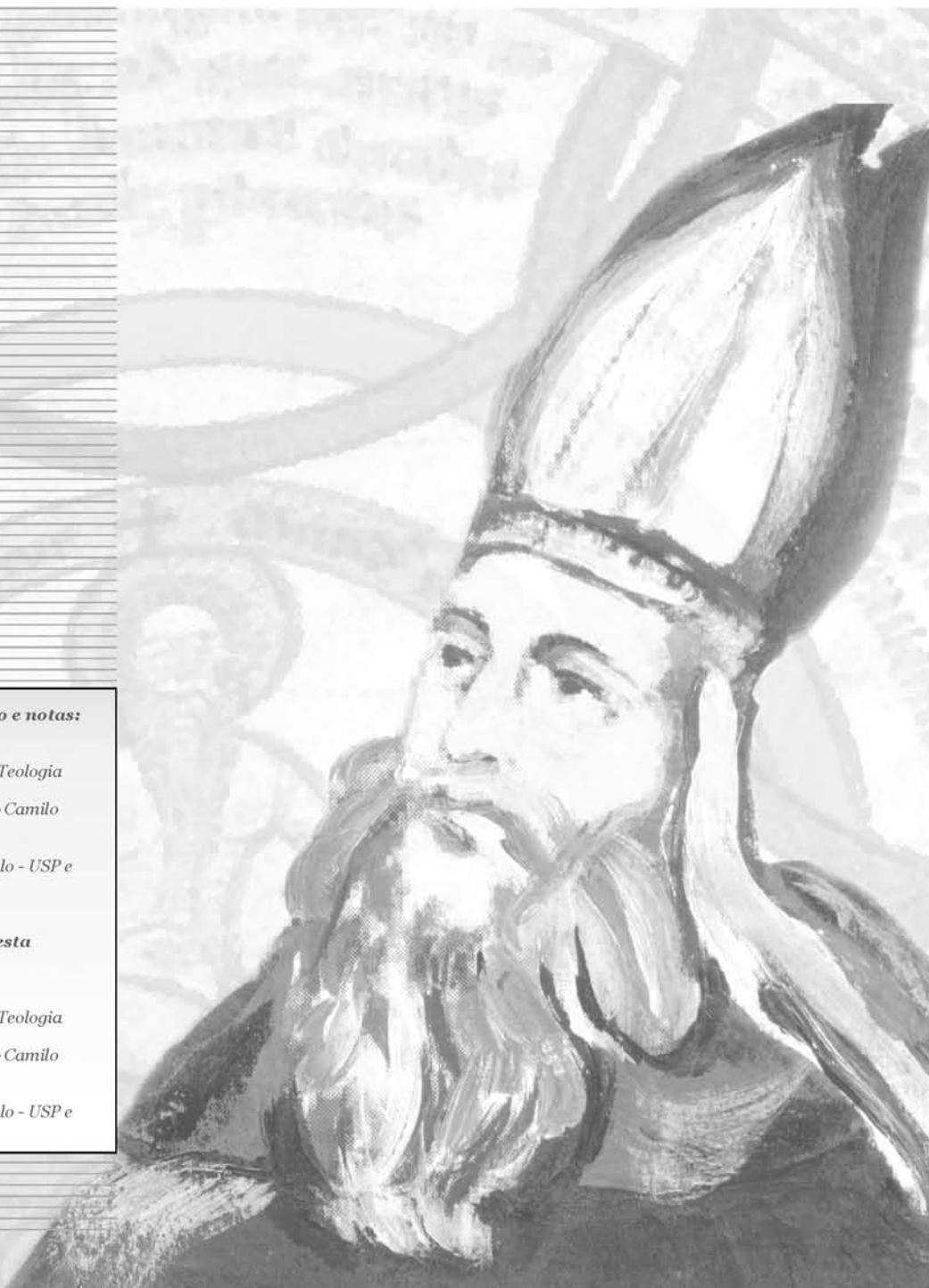
Cristiane Abbud Ayoub
Faculdade de Filosofia e Teologia
Paulo VI
Centro Universitário São Camilo

Moacyr Novaes
Universidade de São Paulo - USP e
CNPq

**Tradução do latim
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Cristiane Abbud Ayoub
Faculdade de Filosofia e Teologia
Paulo VI
Centro Universitário São Camilo

Moacyr Novaes
Universidade de São Paulo - USP e
CNPq





AGOSTINHO: A RAZÃO EM PROGRESSO PERMANENTE

AGOSTINHO nasceu no dia 13 de novembro de 354, em Tagasta, na atual Argélia, norte da África. Seu contato com a filosofia começou pela literatura e pela oratória. O interesse pela literatura clássica latina foi decisivo para sua vida filosófica. O estudo de Cícero e de Vergílio propiciou um conhecimento elevado tanto dos recursos da linguagem, como de conceitos e problemas filosóficos. Até mesmo sua rejeição inicial pelo texto bíblico deve-se ao gosto desenvolvido nesse padrão literário: Agostinho inicialmente julgava que o Velho e o Novo Testamentos não estavam à altura dos grandes autores, nem pela forma nem pelo conteúdo.

Dotado de boa formação literária, o jovem Agostinho inclinou-se também para o maniqueísmo. É importante entender em que se baseava seu interesse. O maniqueísmo procurava responder perguntas capitais para a filosofia, e prometia fazê-lo com integral apoio na razão, isto é, rejeitando todo argumento de autoridade. Além dessa generosa promessa de racionalidade, o dualismo maniqueu procurava explicar a existência do mal no mundo como consequência de alguma coisa própria ao homem, e não a Deus, princípio do bem. Essas duas promessas atraíram Agostinho, que estudou com atenção as respostas maniqueístas

a diversas questões, na expectativa de encontrar explicações racionais para tudo.

Em linhas gerais, o maniqueísmo pretendia que nosso mundo seria resultado de um embate entre dois princípios – ou dois príncipes, se quisermos uma linguagem alegórica. De um lado, o princípio do bem (ou Príncipe da luz), e de outro o princípio do mal (ou Príncipe das trevas). Um dos resultados desse combate seria justamente o homem: com uma parte luminosa, a alma, e outra parte tenebrosa, o corpo. Assim, o mal seria consequência dessa nossa parte de origem e natureza malignas, o corpo.

Na sua teoria do conhecimento, o maniqueísmo julgava que para ser inteiramente racional, só poderia aceitar como verdadeiro aquilo que estivesse imediatamente presente. Isto é, só poderíamos dar assentimento àquilo que nossos sentidos captam, aqui e agora, ou àquilo que intuímos prontamente com o intelecto, como as verdades da matemática.

Mas Agostinho decepcionou-se com o dualismo maniqueu. As promessas não foram cumpridas. Seu contato com os grandes mestres dessa corrente doutrinária não o satisfez intelectualmente. Quando pôde debater com eles, considerou que as explicações não eram suficientes. Devemos notar, porém, que Agostinho não abandonou aquelas duas exigências: explicação racional e responsabilidade humana pelo mal. A solução maniqueísta não o contentava, mas os valores da razão e da responsabilidade moral restavam intactos para ele. Mais tarde, na vida madura, a filosofia agostiniana afirmará que a racionalidade não exclui a autoridade, e que a responsabilidade humana pode ser pensada em outros termos.

A decepção com o maniqueísmo e a ambição de viver de seu talento como orador o levam a Roma, onde se torna professor. Sua vida profissional não é bem sucedida naquela que seria a Cidade Eterna, a capital do poderoso Império Romano. Mas do ponto de vista intelectual, Agostinho distancia-se do maniqueísmo e tem importante contato com o ceticismo acadêmico. Se o diálogo *Hortensius*, hoje perdido, exerceu uma influência já nos primeiros anos, ainda na África, outras obras de Cícero,

como *De natura deorum* ou *Academica*, o levam a compreender melhor as dificuldades da razão humana para atingir a verdade. Nem os sentidos nem o mero modelo matemático seriam suficientes para encontrar todas as respostas. Embora também não se torne um cético, Agostinho vai levar consigo, para toda a vida, a noção da falibilidade da razão humana, e da necessidade de uma procura para além do que está imediatamente presente.

É nesse contexto que o contato com o platonismo mostra-se frutífero. Depois de deixar Roma, por ter obtido um elevado posto em Milão, na corte do Imperador, Agostinho tem a oportunidade de contato com o platonismo, em especial com o pensamento de Plotino. Embora tenha mudado para a Milão em busca de sucesso profissional, as consequências desse novo passo foram inteiramente outras. A vida na corte propiciará o encontro com Ambrósio, e a revolução que daí resulta levará Agostinho a abandonar o cargo e os projetos de vida a ele associados.

Ambrósio era o bispo de Milão. Agostinho, em princípio, não confiaria num bispo, seja porque exigia uma fé que o maniqueísmo ensinara a desprezar, seja porque valorizava a Bíblia, um livro aparentemente mal escrito. Mas Ambrósio era um sofisticado estudioso do platonismo, e interpretava a Bíblia à luz das *Enéadas* de Plotino. Com o platonismo, Agostinho foi encontrando outro modo de resgatar a razão, e explicar o mal.

A lição platônica que Agostinho reteve pode ser assim resumida. Ao desconfiar do que se apresenta aos sentidos e ao intelecto, não devemos desesperar do acesso racional à verdade. Devemos apostar que a verdade está mais além, que a verdade será encontrada somente depois de um esforço racional que nega as verdades aparentes, em proveito de uma verdade que transcende a aparência. O trabalho da filosofia é um longo e penoso estudo de depuração, para que nossa razão encontre as condições adequadas de conhecimento da verdade.

Ao mesmo tempo em que valorizava a razão, com o imperativo de uma depuração crítica de suas condições, o platonismo apresenta para Agostinho outra maneira de entender o mal. Enquanto o maniqueísmo considerava que o corpo era naturalmente mau, Agostinho encontra no

platonismo elementos para uma explicação diversa. O mal deve ser investigado na vontade humana. A responsabilidade humana não está na sua natureza, no seu corpo. Na verdade, Agostinho insistirá que a causa do mal deve ser procurada na alma, isto é, no livre-arbítrio da vontade. Podemos dizer que a partir desse momento sua vida foi uma permanente investigação desse problema. Até a idade mais avançada, já de volta à África, já como bispo de Hipona, essas concepções de vontade e liberdade estarão em permanente elaboração.

Milão já não mais retinha Agostinho. Em licença do cargo, retirase em Cassiciaco, ainda no norte da Itália, com um grupo de familiares e amigos, onde conduz discussões filosóficas que se tornaram célebres. Essas conversas foram anotadas e depois publicadas por ele na forma de diálogos, como o *Contra Acadêmicos*, a *Ordem* e a *Vida feliz*. De volta de Cassiciaco, Agostinho deixa definitivamente seu cargo na corte imperial, e volta para a África, com o projeto de fundar uma comunidade filosófica, longe das ambições do mundo.

A vida na África tampouco será como o planejado. Após um curto período de elaboração e redação de textos iniciados em Cassiciaco e em Roma (no caminho de volta à África), logo Agostinho se vê ordenado sacerdote da igreja católica e, não muito depois, Bispo da importante cidade de Hipona. Embora dedicado também às funções pastorais, Agostinho não abandonará a filosofia, e continuará pensando, escrevendo e polemizando. Exatamente por ser Bispo de Hipona caberá a ele enfrentar polêmicas com o donatismo e o pelagianismo, e grandes desafios teóricos, como a trindade divina, justamente na obra *A Trindade*, e a interpretação da significação do sítio e do saque de Roma, por Alarico, em 24 de agosto de 410, na célebre *Cidade de Deus*.

Agostinho morreu em 28 de agosto de 430, quando as consequências materiais e militares da queda de Roma já eram sentidas em toda a África do Norte, e estavam às portas de Hipona.

AS CONFISSÕES, E SEU FAMOSO LIVRO XI

Retornemos agora aos primeiros anos de Agostinho como bispo, quando escreveu suas *Confissões*, para com isso retomarmos a linha de amadurecimento de sua filosofia.

A interpretação do cristianismo como a verdadeira filosofia exigia ainda a crítica do platonismo. Podemos dizer que essa crítica concentra-se na questão das condições da reconciliação entre o homem e Deus. Se for correto dizer que o platonismo propunha um esforço ascendente, em que a inteligência humana por suas próprias forças alcançaria a contemplação da verdade, Agostinho entende que a filosofia deve ser atenta à necessidade de uma mediação estabelecida “de cima para baixo”. Isso quer dizer que a promoção das condições para o contato entre o homem e a verdade suprema será da iniciativa divina, e não apenas do esforço humano (ainda assim, indispensável).

As *Confissões*, escritas aproximadamente entre 397 e 401, são um monumento filosófico. Investigam a condição humana e, em particular, a inteligência e a vontade na busca de Deus. Em especial, o Livro XI permite estudar de que modo Agostinho manejou a matriz filosófica platônica, para explorar seus limites e exibir a necessidade de ir além dela.

Considerado um estudo dos conceitos de eternidade e tempo, o Livro XI das *Confissões* deve ser lido como parte de um projeto geral. O leitor deve levar em conta o ‘fracasso’ enunciado ao final do Livro X, para entender o papel dos livros XI-XIII, que totalizam a obra. Em resumo, podemos dizer que o Livro X encerra as narrativas baseadas na vida de Agostinho. Depois de apresentar sua primeira infância no Livro I, as *Confissões* acompanham a vida do ‘narrador’ até o seu momento presente. Se nos primeiros livros o autor, que é também narrador, fala de um Agostinho distante, primeiro criança, depois adolescente etc., seria de se esperar que as narrativas finalmente encontrassem o presente do narrador. E isso acontece e *não* acontece.

É claro que os Livros I-IX versam sobre o passado de Agostinho, e o Livro X versa sobre seu presente. No entanto, paradoxalmente, o Livro

X exhibe o desencontro profundo de Agostinho consigo mesmo. Quando o leitor esperava encontro, depara com abismo. O final do Livro X é uma apresentação meticulosa da distância que um homem tem de si mesmo. Com isso, esgota-se uma estratégia narrativa. Narrar a própria vida não propiciou uma reconciliação. O narrador foi descobrindo a distância que tinha não apenas de Deus, mas também de si mesmo. Ora, nesse contexto teórico, o Livro XI tem a tarefa de examinar outra e mais importante narrativa: a narrativa baseada na palavra divina, a narrativa da criação, segundo o livro do *Gênesis*: “No princípio Deus fez o céu e a terra.”

Daí se compreende que o Livro XI seja marcado pela afirmação da iniciativa divina, e pelo imperativo de que mesmo assim a razão humana se aplique. Seja como vontade, seja como inteligência, cabe à razão o esforço de secundar a ajuda divina.

O leitor terá proveito em estudar o Livro XI à luz do platonismo, no contraste entre o eterno e o temporal, como no uso das estratégias de depuração, da abordagem negativa etc. Mas também deverá ser atento à reformulação da solução platônica pela necessidade de amoldamento humano à mediação promovida pelo Deus absoluto. A investigação da palavra divina, pela palavra humana, será uma procura de comunicação entre os dois pólos. Será igualmente proveitoso estudar como o texto vai marcando o papel da vontade, mediante metáforas como o espírito que arde, ou o fogo do amor, ao mesmo tempo em que a afirmação da vontade depende da sua assimilação ao amor divino: “faço isto por amor ao teu amor” (*Confissões* XI, 1,1).

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE AGOSTINHO TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus: contra os pagãos* (livros I-X). 3. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 1.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus: contra os pagãos* (livros XI-XXII). 2. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 2.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. Tradução de frei Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. 6. ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO DE HIPONA. *De Magistro*. Tradução, introdução e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

OBRAS SOBRE AGOSTINHO (EM PORTUGUÊS)

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso, Paulus, 2006.

NOVAES, M. *A Razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso, 2007.

PALACIOS, P. M. (Org.). *Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões*. São Paulo: Loyola, 2002.

POSSÍDIO. *Vida de santo Agostinho*. Tradução das Monjas Beneditinas de Ca-xambú/MG. São Paulo: Paulus, 1997.

RAMOS, F. M. T. *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o 'De Civitate Dei'*. São Paulo: Loyola, 1984.

CONFISSÕES, LIVRO XI¹

CAPÍTULO 1, § 1.

Porventura², Senhor³, sendo tua a eternidade⁴, ignoras o que te

¹ AUGUSTINUS S. AURELIUS. *Confessionum Libri XIII* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Edição de Martin Skutella (1934), corrigida por H. Juergens e W. Schaub. Stuttgart: Teubner, 1981.

² O *tema* do livro é enunciado na primeira frase: um estudo dos conceitos de eternidade e tempo. Trata-se de interrogar os dois conceitos, segundo sua contraposição e segundo a articulação possível entre eles. Agostinho examina um tema fundamental na história da filosofia, levando em conta o que já fora feito por grandes filósofos como Platão, Aristóteles e Plotino. Além disso, aprofunda a investigação e transforma os termos do problema, à luz de novas exigências. Mas o Livro XI das *Confissões* é importante na história da filosofia também porque abriu linhas de investigação que perduram até a filosofia contemporânea, em particular com Husserl e Heidegger.

³ A forma de tratamento, *Senhor*, pode ser analisada sob dois pontos de vista: seja como índice da necessidade de subordinação, tese que será desenvolvida no conjunto das *Confissões* e, particularmente, neste livro XI; seja como índice de que a linguagem aqui será menos descritiva do que dialogal. O decorrer do livro vai mostrar que o desafio de Agostinho é encontrar palavras para dialogar com o verbo divino, e não para descrever o verbo divino. A linguagem temporal deverá dirigir-se e amoldar-se ao Princípio eterno, e não tentar explicá-lo.

⁴ O *vínculo* entre os dois termos, eternidade “e” tempo, é um problema por si mesmo. Com efeito, o exame dos dois conceitos deve mostrar, primeiro, que eles são heterogêneos. A eternidade não será a infinidade dos tempos. Ao contrário, o que é eterno está fora do tempo, é atemporal. E o tempo não é uma parcela da eternidade, ele é condição de multiplicidade e dispersão, em contraste com a unidade do que é eterno. Por isso, a

digo, ou vês com o tempo o que se passa no tempo? Então por que dispo-
nho para ti narrações de tantas coisas⁵? Não é, claro, para que venhas a
sabê-las por mim, mas excito meu afeto em tua direção e também os afe-
tos daqueles que as leem, para que digamos todos: *Tu és grande, Senhor,
e infinitamente louvável*ⁱ. Já disse e direi: *faço isto por amor ao teu amor.*
Com efeito, também oramos, e todavia a verdade diz: *vosso pai sabe o que
vos é necessário, antes de pedirdes a ele*ⁱⁱ. Por isso, te expomos nosso afeto
ao confessar a ti as nossas misérias e as tuas misericórdias *por sobre nós*ⁱⁱⁱ,
para nos libertares totalmente, pois que tu o começaste⁶, para deixarmos
de ser miseráveis em nós e nos tornarmos felizes em ti; pois que nos cha-
maste, para sermos *pobres de espírito e mansos e chorosos e aflitos e termos
tanto fome como sede de justiça e sermos misericordiosos e puros de coração e
pacíficos*⁴. Foi assim que narrei muitas coisas para ti, as que pude e as que
quis, pois tu quiseste primeiro, *Senhor meu Deus, que eu te confessasse
que és bom, que a tua misericórdia é para sempre*⁵.⁷

CAPÍTULO 2, § 2.

Quando conseguirei com a língua do lápis enunciar todas as tuas
exortações, e todos os teus terrores, e consolações e comandos, pelos quais
me conduziste a pregar tua palavra e a dispensar teu sacramento ao teu
povo? E se eu conseguir enunciar com ordem, serão caras a mim as gotas

dificuldade já começa com a ideia mesma de reunir conceitos díspares. Como veremos,
a dificuldade terá de ser examinada gradativamente.

⁵ *Narrativa e onisciência divina.* O problema do vínculo é ainda maior. Ele concerne à
própria pretensão contida nas narrativas das *Confissões*. Como Deus é eterno, isso deve
excluir duas coisas: que Deus ignore alguma coisa – no caso, aquilo que Agostinho quer
confessar – e que Deus conheça as coisas temporais à medida que o tempo passa. Então,
por que narrar para Deus, aquilo que ele já sabe? E por que narrar, temporalmente, para
uma inteligência eterna, atemporal?

⁶ A afirmação da iniciativa divina será desenvolvida neste livro. Ao estudar a eterni-
dade e o tempo, Agostinho terá ocasião de exibir a dependência humana com respeito
à iniciativa e à atividade de Deus. Mas também não abrirá mão do livre-arbítrio, do
papel da vontade, de sorte que haverá sempre tensão entre a dependência e a vontade
humanas.

⁷ *O problema aprofunda-se.* É preciso ainda levar em conta que o homem, o filósofo nar-
rador, é parte do problema. O filósofo não apenas descreve uma questão, ele próprio
é parte dela, porque ele próprio está submetido ao tempo. Seu pensamento e sua lin-
guagem são temporais. Sua natureza humana e sua miséria como herdeiro do pecado
fazem com que sua própria posição mereça distanciamento crítico.

dos tempos. E há muito ardo por meditar na tua lei e nela confessar-te minha ciência e minha imperícia, os elementos primordiais da tua iluminação e os restos das minhas trevas, até que a fraqueza seja devorada pela fortaleza. E não quero que se dispersem em outra coisa as horas que tenho livres das necessidades de refazer o corpo e a intensão do espírito⁸, e do serviço que devemos aos homens e do que não devemos e mesmo assim prestamos.

CAPÍTULO 2, § 3.

Senhor meu *Deus, dá atenção à minha oração*^{vi}, e que tua misericórdia ouça meu desejo, porque ele não arde somente por mim, mas quer ser útil à caridade fraterna; e tu vês no meu coração que assim é. Que eu sacrifique a ti a escravidão do pensamento e da minha língua. Tu, dá o que *te oferecerei*^{vii}, pois *sou indigente e pobre*^{viii}, tu és *rico para todos os que invocam a ti*^{ix}, e isento de cuidados cuidas de nós⁹. Circuncida meus lábios de toda temeridade e de toda mentira interior e exterior. Sejam castas delícias minhas as tuas escrituras, e que eu não seja enganado com elas nem engane sobre elas. *Senhor, atende*^x e *tem misericórdia, Senhor*^{xi} meu Deus, luz dos cegos e vigor dos fracos, assim como luz dos que veem e vigor dos fortes, presta atenção e ouve minha alma que clama das profundezas. Pois a não ser que teus ouvidos estejam também nas profundezas, de onde iremos? De onde clamaremos? *Teu é o dia e tua é a noite*^{xii}: a um aceno teu os momentos passam voando. Concede espaço¹⁰, então, para nossas me-

⁸ Essa intensão do espírito é uma expressão quase materialista, a ser tomada criticamente. O espírito tem certo tônus, tensão interna, que precisa ser bem entendido. Isso requer uma análise introspectiva que denuncie a confusão entre espaço e tempo. A intensão e o âmbito interno da alma são incorporais e temporais, não espaciais. Para tanto, Agostinho deverá examinar a *distensão* do espírito, ela também temporal, e mediante a sua crítica chegar à importância de o espírito *estender-se* à eternidade (§39). Note-se que o Autor vai explorar, no mesmo campo semântico, termos como *atenção*, *atender* (§3) e *atentar* (§§ 34 e 37).

⁹ A alteza divina não é somente distância. De algum modo, a ser investigado ainda, ela é também voltada para o que é inferior, finito e miserável. Com isso, as antíteses entre o divino e o humano – presentes em todo o livro – serão examinadas para além de um quadro conceitual platônico. O final do livro virá a explicitar a mediação descendente, isto é, por iniciativa divina.

¹⁰ O uso da palavra “espaço” é estratégico. A palavra latina (*spatium*) é ambivalente, porque tanto pode significar uma distância local como uma distância temporal. Aqui

ditações sobre os esconderijos da tua lei e não a feches contra os que batem à porta, pois não foi em vão que, por tua vontade, foram escritos os segredos opacos de tantas páginas. Ou será que aquelas selvas não têm seus cervos, que nelas se restabelecem e se recuperam, nelas passeiam e pastam, deitam e ruminam? Senhor, *perfaz-me*^{xiii} e revela tais coisas a mim. Eis que tua voz é minha alegria, tua voz acima da afluência das volúpias. Dá o que amo, pois amo. E tu deste isso. E não abandones os teus dons nem desprezes tua erva sedenta. Quero confessar-te o que vier a encontrar em teus livros e *ouvir a voz do louvor*^{xiv} e te beber e considerar *as maravilhas da tua lei*^{xv} desde o princípio em que fizeste o céu e a terra^{xvi}, até o reino^{xvii} perpétuo contigo da tua cidade santa^{xviii}.¹¹

CAPÍTULO 2, § 4.

Senhor, tem misericórdia de mim e escuta^{xix} meu desejo¹². Pois penso que não é desejo de terra, nem de ouro nem prata nem pedras, ou de roupas luxuosas ou de honras e poderes e volúpias da carne, nem de coisas necessárias ao corpo e a esta nossa vida de peregrinação, que serão

Agostinho refere-se ao espaço temporal, ao tempo necessário para meditar. Mas o decorrer do livro cuidará de denunciar a confusão conceitual entre o “espaço” local e o “espaço” temporal. Consultem-se especialmente os capítulos 26 e 27 (§§33-36).

¹¹ O projeto de Agostinho pode ser traduzido na superposição de dois planos: a) do “princípio” ao “reino perpétuo” indica o estudo do conjunto das Escrituras, do Livro do Gênesis ao Livro do Apocalipse, isto é, a Bíblia do começo ao fim; b) e também a atenção a todo o transcurso real da criação do mundo ao juízo final. Mas o leitor deve levar em conta que os Livros XI-XIII das *Confissões* levam a cabo o projeto, ao examinar o que seria a epítome do conjunto da Bíblia, isto é, o trecho que vai de Gênesis 1, 1 a Gênesis 2, 2.

¹² O leitor encontrará referências bíblicas nas notas assinaladas com números romanos, apresentadas no fim do livro. Os títulos do Antigo Testamento estão em letras normais; grafamos em *italico* os títulos do *Novo Testamento*. O uso abundante de tais referências por Agostinho é importante por dois motivos. Primeiro, porque exprime a humildade (exigência que Agostinho tratará de exibir no conjunto das *Confissões*) ao procurar apoio para as próprias palavras nas palavras sagradas. Sendo assim, o reconhecimento da dificuldade do tema e dos embaraços do verbo humano, ao procurar o verbo divino, é coerente com o recurso às Escrituras. Em segundo lugar, porque Agostinho tem o propósito polêmico de mostrar a conciliação entre a antiga lei judaica, expressa no Velho Testamento, e o Evangelho, presente no Novo Testamento. Contra o maniqueísmo, tratava-se de aproximar o Princípio do livro do Gênesis ao Princípio que era Verbo, no Evangelho segundo João. Veja-se a inversão realizada no final desta alínea 4: a autoridade de Cristo – a Verdade – legitima as palavras de Moisés.

todas acrescentadas a nós que procuramos o teu reino e a tua justiça^{xx}. Vê, meu Deus, de onde vem meu desejo¹³. Os injustos me narraram deleites, mas não segundo a tua lei, Senhor^{xxi}. Eis de onde vem meu desejo. Vê, Pai, olha e vê e aprova. E que agrade aos olhos^{xxii} da tua misericórdia que eu encontre graça diante de ti, para que os interiores de tuas palavras se abram quando eu bater à porta. Rogo pelo nosso Senhor Jesus Cristo, teu filho, à tua direita, filho do homem, que confirmaste^{xxiii} junto a ti, mediador entre ti e nós, por quem nos procuraste, nós que não te procurávamos, mas procuraste para que te procurássemos, procurássemos tua palavra, pela qual fizeste tudo, inclusive a mim, procurássemos o teu único filho, pela qual chamaste à adoção o povo dos crentes, inclusive a mim. Rogo a ti através dele, que senta à tua direita^{xxiv} e te interpela para nós^{xxv}, no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência^{xxvi}. São estes que eu procuro nos teus livros. Moisés escreveu sobre ele: ele mesmo o afirma, a Verdade o afirma.¹⁴

CAPÍTULO 3, § 5.

Que eu ouça e entenda¹⁵ de que modo *no princípio* fizeste o céu e a terra^{xxvii}. Moisés o escreveu, escreveu e se foi, passou daqui contigo para junto a ti, e agora não está diante de mim. Pois se estivesse, eu o pararia e o interrogaria, e suplicaria por ti, para que desvendasse essas coisas a mim, e abriria bem os ouvidos do meu corpo aos sons que irrompessem

¹³ As antíteses (eternidade e tempo, luz e trevas, fraqueza infirmeza etc.) significam mais do que contrastes. Elas são indício da necessidade de uma transformação, de uma depuração, para que a vontade humana corresponda adequadamente à iniciativa divina. A depuração será necessária já para abordar o problema (cf. §§11 -15, §36, §40).

¹⁴ Note-se a inversão operada pelo Autor. No texto bíblico evocado nesta frase, Jesus recorrera à autoridade de Moisés, reconhecida pelos judeus. “Se crêsseis em Moisés, haveríeis de crer em mim, porque foi a meu respeito que ele escreveu.” (João 5, 46). Agora, Agostinho faz uma inversão, ao tomar a palavra do evangelho como autorização do texto de Moisés, por Jesus, “a Verdade”.

¹⁵ O problema geral é traduzido num problema específico, isto é, como interpretar o primeiro versículo da Bíblia: *No Princípio Deus fez o céu e a terra* (Gênesis 1, 1). Esta sentença resume a questão, porque o Princípio é eterno, mas foi “nele” que Deus fez o tempo e o que pertence ao tempo. Além disso, logo descobriremos que este princípio é o Verbo, a palavra divina (§§7-ss.), inicialmente expressa nas palavras escritas, por Moisés, no livro do Gênesis, e por João no seu evangelho; tais palavras, por sua vez, devem ser discutidas pela linguagem humana e entendidas pelo verbo interior.

de sua boca. E se falasse hebraico, em vão atingiria meus sentidos e, por isso, nada tocaria minha mente. Mas se falasse latim, eu saberia o que ele diria. Porém, de onde eu saberia se diria o que é verdadeiro? Se soubesse também isso, acaso saberia por ele? Com efeito, dentro de mim, dentro no domicílio do pensamento, a verdade (nem hebraica nem grega nem latina nem bárbara) diria sem os órgãos da boca e da língua, sem o estrépito de sílabas, “ele diz o verdadeiro” e eu de pronto, certo e confiante, diria àquele teu homem: “dizes o verdadeiro”. Então, embora eu não possa interrogá-lo, rogo a ti, Verdade, da qual está pleno aquele que disse coisas verdadeiras, rogo a ti, meu Deus, *perdoa meus pecados*^{xxviii}, e assim como deste ao teu servo dizê-las, dá também a mim entendê-las¹⁶.

CAPÍTULO 4, § 6.

Eis que *o céu e a terra* existem e proclamam que foram feitos, porque mudam e variam. Ora, naquilo que não foi feito e contudo existe, não existe algo que não existia antes – o que seria mudar e variar¹⁷. Proclamam também que não fizeram a si mesmos: “Existimos porque fomos feitos; portanto, não existíamos antes de existir para que pudéssemos ser feitos por nós”. E a voz dos que dizem é a própria evidência disso. Portanto Tu, Senhor, fizeste-os. Tu que és belo, pois eles são belos; tu és bom, pois eles são bons; tu existes, pois eles existem¹⁸. E eles não são belos, nem bons e nem existem tal como tu, o criador deles, comparados a quem não são belos, nem bons nem existem. Sabemos isso, graças te sejam dadas, e nossa ciência, comparada à tua ciência, é ignorância.

¹⁶ *A estrutura geral do Livro XI*. Estas alíneas iniciais (§§ 1-5) configuram uma introdução do livro. O seu desenvolvimento ocorrerá em duas partes. A primeira parte (§§ 6-16) estudará o que é a eternidade divina. A segunda parte (§§ 17-38) interrogará o que é o tempo. O desfecho (§§ 39-41) retomará o par de eternidade e tempo.

¹⁷ Em face das dificuldades, Agostinho adota uma estratégia tradicional: a primeira abordagem será negativa, como já atesta a sucessão de negações dessa frase, bem como dessa e das alíneas seguintes (§§ 6-16). Se não sei o que é a eternidade, posso ao menos investigar o que ela *não* é. Não sei de que modo Deus criou o mundo, mas posso dizer como *não* foi. Trata-se da estratégia negativa ou apofática, que marcará esta investigação, até a §16. Agostinho examinará a eternidade excluindo coisas, numa sucessão de negações. Mas essa estratégia tem limites, que serão explorados a partir da §17.

¹⁸ Essa frase deve ser lida com cautela, a luz de um procedimento ascendente, de aproximação de Deus mediante o estudo das suas criaturas.

CAPÍTULO 5, § 7.

Mas de que modo fizeste *o céu e a terra* e qual a máquina para tua tamanha operação? Com efeito, não foi como um artífice humano que forma um corpo de outro corpo, segundo o arbitramento da alma que pode impor alguma forma, forma que vê em si mesma por um olho interno. E de onde teria esse poder, senão porque tu a fizeste? E a alma impõe forma a algo que já está disponível e tem existência, tal como a terra, ou a pedra, ou a madeira, ou o ouro, ou qualquer gênero de coisas. E de onde essas coisas existiriam, se tu não as tivesses constituído? Tu fizeste o corpo para o artesão, fizeste o espírito que impera sobre os membros, fizeste a matéria, de onde ele faz algo, fizeste o engenho pelo qual capta a arte e vê dentro o que faz fora, fizeste os sentidos do corpo, intérpretes pelos quais transfere o que faz do espírito para a matéria e retransmite ao espírito o que foi feito, a fim de que este consulte dentro a verdade que nele preside, para saber se foi bem feito. Todas estas coisas louvam-te como o criador de todas. Mas de que modo tu as fazes? Deus, de que modo fizeste *o céu e a terra*? Certamente, não fizeste o céu e a terra no céu nem na terra; nem no ar ou nas águas, porque estes também pertencem ao céu e à terra. Nem fizeste o universo no universo, pois não existia onde fosse feito, antes de ter sido feito para existir. E não tinhas algo à mão, de onde fizesses o céu e a terra: pois de onde tu obterias isso que tu não fizeras e do qual farias algo? Com efeito, o que existe senão porque tu existes? Portanto, disseste *e foram feitos*^{xxix}, e os fizeste na tua palavra.

CAPÍTULO 6, § 8.

Mas de que modo disseste?¹⁹ Porventura do modo como *foi feita uma voz, que disse da nuvem: "Este é meu Filho amado"*^{xxx}? Pois essa voz soou e passou, começou e terminou. As sílabas soaram e passaram, a segunda

¹⁹ O exame da linguagem tem um papel fundamental neste livro, como já fora apontado nas primeiras alíneas ("narrações" §1, "língua" §2, entre outros). O tema da contraposição e vínculo entre eternidade e tempo será comentado mediante a análise tanto da palavra divina, o verbo (*logos* criador), como da palavra humana, a linguagem do tempo no tempo. Agostinho, com sua confissão, procura corresponder às diversas dimensões em que o verbo divino proporciona uma reaproximação entre a eternidade e o tempo decaído.

após a primeira, a terceira após a segunda, e assim por diante em ordem até a última, depois das demais, e o silêncio, depois da última. Onde fica claro e evidente que um movimento da criatura expressou essa voz, servo temporal de tua vontade eterna. E estas tuas palavras, feitas com o tempo, o ouvido exterior anunciou-as à mente prudente, cujo ouvido interior está direcionado para tua palavra eterna. Mas a mente prudente comparou essas palavras temporalmente sonoras com tua palavra eterna em silêncio, e disse: “É outra coisa, de longe; de longe, é outra coisa. Estas estão longe, abaixo de mim, e sequer existem, pois fogem e passam; mas a *palavra do meu Deus permanece acima de mim no eterno*^{xxxii}.” Portanto, se disseste com palavras sonoras e passageiras que fossem feitos o céu e a terra, e assim fizeste o céu e a terra, já existiria uma criatura corporal antes do céu e da terra, por cujos movimentos temporais aquela voz temporalmente transcorreria. Mas não existia nenhum corpo antes do céu e da terra, ou, se existisse, o terias feito certamente sem uma voz transitória, de onde farias a voz transitória pela qual dirias que se fizessem o céu e a terra. Com efeito, o que quer que fosse aquilo de onde tal voz fosse feita, se não fosse feito a partir de ti, de todo não existiria. Logo, com que palavra foi dito por ti que fosse feito o corpo de onde se fariam essas palavras?

CAPÍTULO 7, § 9.

Assim, chamas-nos para entender a palavra, *Deus junto a Deus*^{xxxiii}, que sempiternamente é dita, e por ela sempiternamente são ditas todas as coisas. Pois não findou o que era dito e disse outra coisa para que tudo pudesse ser dito, mas disse tudo simultânea e sempiternamente; de outra maneira, já haveria tempo e mudança, e não a verdadeira eternidade nem a verdadeira imortalidade. Sei disso, meu Deus, e *dou graças*^{xxxiii}. Sei, confesso-te, Senhor, e comigo sabe e te bendiz todo aquele que não é ingrato para com a verdade certa. Sabemos, Senhor, sabemos que cada coisa morre e nasce na medida em que não é o que era, e é o que não era. Portanto, na tua palavra nada passa nem sucede, porque é verdadeiramente imortal e eterna. E por isso, com palavra coeterna contigo, simultânea e sempiternamente dizes tudo que dizes e é feito tudo aquilo

que dizes que se faça; e não fazes senão dizendo; entretanto, não se fazem simultânea e eternamente todas as coisas que fazes dizendo.

CAPÍTULO 8, § 10.

Por que, pergunto, Senhor meu Deus?²⁰ De alguma maneira vejo, mas não sei como enunciá-lo²¹, senão que tudo que começa a existir e acaba de existir, começa e acaba de existir quando é conhecido na razão eterna (onde nada começa nem acaba) que deve começar ou acabar. Esta é tua palavra, que é também princípio, pois também fala conosco. Assim, no Evangelho ela disse pela carne, e isso soou de fora nos ouvidos dos homens, a fim de que nela se acreditasse, e fosse procurada dentro e encontrada na verdade eterna, onde o mestre bom e único ensina todos os discípulos²². Ali ouço tua voz, Senhor, dizendo para mim, porque fala para nós aquele que nos ensina, mas quem não nos ensina, mesmo que fale, não fala conosco. Quem mais nos ensina senão a verdade estável? Pois também quando somos admoestados pela criatura mutável, somos conduzidos para a verdade estável, onde verdadeiramente aprendemos, quando permanecemos, e o ouvimos e *alegramo-nos de alegria devido à voz do esposo*^{xxxiv}, regressando para de onde somos. E por isto é princípio, pois se não permanecer quando errarmos, não existirá ao que retornarmos. Quando regressamos de um erro, é em todo caso conhecendo que regressamos. Ora, para que conheçamos, ele nos ensina, *pois é o princípio e fala conosco*.^{xxxv}

²⁰ Nesta alínea Agostinho indica múltiplos sentidos do Princípio e do verbo divino. Deus cria pela palavra, guia pelas palavras, salva pela palavra. Em contrapartida, o homem fala, confessa, canta.

²¹ Dissociação entre saber e dizer, que Agostinho saberá explorar para investigar a interioridade. Na *Trindade*, isso será comentado como a distância entre *notitia* e *cogitatio*, uma noção já presente mas perturbada por um pensamento ainda a ser depurado.

²² O diálogo *Sobre o mestre (de magistro)* será dedicado a investigar as palavras e sua presumida capacidade de ensinar, a partir do tema do mestre interior único. A crítica da linguagem é importante para que o texto confessional não pretenda descrever a eternidade, mas sim fazer com que os afetos da alma temporal se voltem para o verbo eterno.

CAPÍTULO 9, § 11.

Neste *princípio*, Deus, fizeste o céu e a terra^{xxxvi}: na tua palavra, no teu Filho, na tua virtude, na tua sabedoria, na tua verdade. De modo admirável diz e de modo admirável faz. Quem compreenderá? Quem explicará? O que é isso que luze intermitentemente para mim e percute meu coração sem ferimento? Estremeço e inflamo-me: estremeço, devido a quanto sou dessemelhante; inflamo-me, devido a quanto sou semelhante. É a sabedoria, a própria sabedoria, que luze intermitentemente para mim ao dissipar a minha nuvem, nuvem que me cobre novamente quando abandono a sabedoria devido à caligem e ao entulho das minhas penas. Pois, como *meu vigor se enfraquece na indignância*^{xxxvii}, não suporto o meu bem, até que tu, Senhor, que *foste propício em face de todas as minhas iniquidades*, sares também *todas as minhas debilidades*, porque redimirás a minha vida da corrupção, e me coroarás na miseração e na misericórdia, e saciarás meu desejo com bens, pois *minha juventude será renovada como a da águia*^{xxxviii}. Pela esperança fomos salvos e *expectamos com paciência*^{xxxix} as tuas promessas. Quem puder que te ouça conversando no interior. Eu confiantemente clamarei a partir de teu oráculo: *Quão magníficas são tuas obras, Senhor, todas fizeste na sabedoria!*^{xl} E ela é o princípio e nesse *princípio* fizeste o céu e a terra.

CAPÍTULO 10, § 12.

Não estão repletos de uma velhice sua os que nos dizem: “o que fazia Deus, antes que fizesse o céu e a terra?”²³ Pois se vagava – dizem – e nada operava, então por que não sempre assim e sucessivamente, do mesmo modo como outrora *deixou de operar*^{xli}? Pois se surgiram em Deus um movimento novo e uma vontade nova de fazer uma criatura que nunca fizera antes, de que modo já seria a verdadeira eternidade onde nasce uma vontade que não existia? Porque a vontade de Deus não é criatura, mas anterior à criatura, pois nada teria sido criado se a vontade

²³ Ao dar a palavra a interlocutores reais ou fictícios, Agostinho consegue trazer à tona dificuldades conceituais envolvidas na interpretação do texto e no entendimento do princípio eterno. Fazer a crítica das “más” perguntas é parte importante de um procedimento de depuração. A “velhice” a ser criticada é a dificuldade de subtrair-se às condições temporais, a dificuldade de pensar a eternidade do princípio em termos atemporais.

do criador não precedesse. Portanto, a vontade de Deus concerne à sua própria substância. Se algo que não existia antes brotou na substância de Deus, esta substância não é verdadeiramente dita eterna. Mas se era sempiterna a vontade de Deus de que existisse criatura, por que a criatura também não seria sempiterna?”

CAPÍTULO 11, § 13.

Os que dizem essas coisas, ainda não te entendem, *ó sabedoria de Deus*^{xlii}, luz das mentes. Ainda não entendem de que modo são feitas as coisas que por ti e em ti são feitas, e tentam saber as coisas eternas, mas o *coração deles* ainda esvoaça nos movimentos passados e futuros das coisas e ainda *é vão*^{xliii}. Quem o deterá e o fixará, para que fique um pouco estável, e arrebate um pouco o esplendor da eternidade sempre estável, e compare-o com as coisas temporais, nunca estáveis, e veja que é incomparável, e veja que também o tempo longo não pode ser longo, se não for feito de múltiplas mórulas passantes, que não podem ser estendidas simultaneamente, e veja que o que é no eterno não passa, mas é todo presente, ao passo que nenhum tempo é todo presente, e veja que todo passado é propelido desde o futuro, e todo futuro segue o passado e todo passado e todo futuro são criados e decorrem daquele que sempre é presente? Quem deterá o coração do homem para que fique estável e veja de que modo a estável eternidade, que não é futura nem passada, dita os tempos futuros e passados? Porventura *minha mão pode fazer isso*^{xliv}, ou a mão da minha boca faz algo tão grande com locuções?

CAPÍTULO 12, § 14.

Eis que respondo a quem diz: “O que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra?” Respondo não aquilo que alguém teria respondido, eludindo jocosamente a força da questão: “Preparava o inferno para quem espiasse as coisas elevadas”. Uma coisa é ver, outra é rir. Não respondo assim. Eu responderia “não sei aquilo que não sei”, de preferência a algo que ridiculariza quem perguntou uma coisa elevada e louva quem responde coisas falsas. Mas digo-te, nosso Deus, criador de todas as cria-

turas: e se pelo nome de *céu e terra* for entendida toda criatura, ousadamente digo, “antes de Deus ter feito o céu e a terra, não fazia algo”. Pois, se fazia algo, o que fazia senão uma criatura? E quisera eu saber tudo que com utilidade desejo saber, assim como sei que não se fazia nenhuma criatura, antes que se fizesse alguma criatura.

CAPÍTULO 13, § 15.

Mas se o senso volátil de alguém vagar por imagens de tempos retrógrados, e ficar admirado de que tu — Deus que tudo podes, que tudo crias e que tudo possuis, artífice do céu e da terra — *tenhas deixado uma obra*^{xliv} tamanha por inumeráveis séculos, antes que a fizesses, que esse alguém desperte e preste atenção, pois fica admirado com falsidades. Pois de onde poderiam passar inúmeros séculos, os quais tu próprio não terias feito, uma vez que tu és autor e criador de todos os séculos? Ou que tempos existiriam que não fossem criados por ti? Ou de que modo passariam se nunca tivessem existido? Portanto, uma vez que és tu quem opera todos os tempos, se existisse algum tempo antes que fizesses *o céu e a terra*, por que é dito que deixaste *de operar*^{xlvi}? Pois tu terias feito o próprio tempo, e os tempos não poderiam passar antes que tivesses feito os tempos. Ora, se antes do céu e da terra não existia nenhum tempo, por que perguntar o que fazias então? Pois não existia “então”, onde não existia tempo.

CAPÍTULO 13, § 16.

E tu não precedes os tempos pelo tempo: se não fosse assim, não precederias todos os tempos. Mas tu precedes todos os tempos passados pela alteza da eternidade sempre presente e superas todos os tempos futuros, pois eles são futuros, e quando vierem, serão tempos passados; *mas tu és idêntico a ti mesmo, e teus anos não se apagam*^{xlvii}. Os teus anos nem vão nem vêm; esses nossos vão e vêm, para que todos venham. Os teus anos permanecem todos simultaneamente, porque permanecem, e os que vão não são excluídos pelos que vêm, pois não transitam; mas esses nossos anos todos existirão quando todos não existirem. *Os teus anos são*

um único dia^{xlviii}, e o teu dia não existe dia após dia, mas hoje, pois o teu hoje não cede lugar para o amanhã; pois ele tampouco sucede o ontem. O teu hoje é a eternidade; por isso geraste coeterno aquele a quem disseste: “*Eu hoje te gerei*”^{xliv}. Tu fizeste todos os tempos e tu existes antes de todos os tempos, e não foi em algum tempo que não existiu o tempo.²⁴

CAPÍTULO 14, § 17.

Não foi, portanto, no tempo que não tinhas feito coisa alguma, pois tu fizeste o próprio tempo. E tempos nenhuns são coeternos a ti, pois tu permaneces, e eles se permanecessem não seriam tempos. O que é afinal o tempo? Quem o explicaria fácil e brevemente? Quem o captaria, ao menos apenas no pensamento, para proferir uma palavra sobre ele? Mas, ao falar, o que mencionamos que seja mais familiar e conhecido do que o tempo? E de algum modo entendemos quando falamos do tempo, e também entendemos quando ouvimos outra pessoa falar dele. O que é portanto o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se quiser explicar a quem pergunta, não sei. Também digo confiantemente saber que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e se nada existisse não existiria o tempo presente. Portanto, esses dois tempos, passado e futuro, de que modo existem, uma vez que o passado já não existe e o futuro ainda não existe? E o presente, se sempre fosse presente, e não transitasse para o passado, já não seria tempo, mas sim eternidade. Portanto se o presente, para que seja tempo, precisa transitar para o passado, de que modo dizemos que também o tempo existe, ele cuja causa de existir é que não existirá? Ou seja, não dizemos que o tempo verdadeiramente existe somente porque tende a não existir?²⁵

²⁴ Esse capítulo 13 parece levar ao paroxismo as estratégias negativas. A eternidade do princípio só poderia ser entendida como o avesso do tempo. É preciso negar tudo o que diz respeito ao tempo, para dizer algo menos impróprio com relação ao que é eterno. Além disso, todavia, as negativas sugerem que o tempo sim é conhecido afirmativamente. Se a eternidade é o negativo de tempo, e não consigo apreender a eternidade positivamente, então devo investigar o que é o tempo. Porém, como se verá, as dificuldades não serão menores.

²⁵ O problema vem formulado com estreito vínculo com a linguagem. Agostinho investiga a linguagem temporal com atenção dupla. De uma parte, vai exibindo as difi-

CAPÍTULO 15, § 18.

E mesmo assim dizemos “tempo distante” (*longus*)²⁶ e “tempo próximo” (*brevis*), e não o dizemos a não ser sobre o passado ou sobre o futuro. Dizemos um tempo distante passado, por exemplo, “cem anos atrás”, e futuro similarmente distante “daqui a cem anos”. E o passado próximo, como quando dizemos “há dez dias”, e um futuro próximo “daqui a dez dias”. Mas como pode ser distante ou próximo aquilo que não existe? Pois o passado já não existe e o futuro ainda não existe. Então não digamos “é distante”, mas digamos do passado “foi distante”, e do futuro “será distante”. Meu Senhor, *minha luz*, também aqui a tua verdade rirá do homem? Pois o tempo passado que foi distante, foi distante quando já tinha passado, ou até quando ainda era presente? Poderia ser distante no momento em que existia o que seria distante; mas ainda não havia passado. Onde tampouco poderia ser distante aquilo que de todo não existia. Portanto, não digamos “o tempo passado foi distante” – pois nem encontraremos o que terá sido distante no momento em que não existe, uma vez que é passado –, mas digamos “foi distante aquele tempo presente”, porque enquanto era presente, era distante (*longus*). Pois ainda não tinha passado, de forma que não existisse, e por isso existia o que podia ser distante; contudo depois que passou, simultaneamente deixou também de ser distante o que deixou de existir.

CAPÍTULO 15, § 19.

Vejamos, portanto, alma humana, se o tempo presente poderia ser longo (*longus*). Pois a ti é dado sentir as demoras e medir²⁷. O que me res-

culdades conceituais escondidas sob as palavras. Mas de outra parte recorre à força da linguagem como testemunho de algum entendimento a ser recuperado. Assim, o que dizemos no tempo, e sobre o tempo, é tanto objeto de investigação crítica, como ponto de apoio para aprofundar a investigação (veja-se, por exemplo, a alínea 32).

²⁶ A exploração da linguagem temporal envolve a polissemia de termos como *longus*, que quer dizer tanto um tempo distante (daqui a cem anos), como um tempo extenso (um século). O mesmo pode ser dito de *brevis*.

²⁷ A ambivalência do termo *longus* permite introduzir uma segunda questão. Além do problema da existência do tempo (no caso, os tempos passados e futuros), é preciso também esclarecer o que é um tempo longo quando presente. Um tempo presente pode ser longo, extenso? Mais adiante Agostinho interrogará como medir a extensão do tempo.

ponderás? Que cem anos presentes são um tempo longo? Vê primeiro, se cem anos podem ser presentes. Pois caso se trate do primeiro destes anos, este é presente, mas noventa e nove são futuros, e por isso não existem. Mas caso se trate do segundo ano, um já é passado, outro é presente e os demais, futuros. Assim, para qualquer dos anos intermediários daquele século que declararmos presente, os anteriores a ele serão anos passados, os posteriores a ele, futuros. Por conseguinte, cem anos não poderão ser presentes. Vê o que se passa se ao menos um único ano for presente. Pois caso se trate do primeiro mês desse ano, os demais são futuros. Caso se trate do segundo, o primeiro já passou e os restantes ainda não existem. Portanto, nem esse ano é todo presente, e se não é todo presente, o ano não é presente. Pois um ano tem doze meses, um dos quais é presente, mas os demais são passados ou futuros. Todavia nem esse mês é presente, mas um único dia. Se o primeiro, os demais são futuros; se o último, os demais são passados; se algum dia intermediário, está entre passados e futuros.

CAPÍTULO 15, § 20.

Eis que o tempo presente, que descobrimos ser o único que pode ser chamado de longo, já está contraído, quando muito, ao espaço de um único dia. Mas examinemos também esse, pois nem um único dia é todo presente. Pois ele desdobra-se ao todo em vinte e quatro horas noturnas e diurnas, a primeira delas tem as demais como futuras, a última as tem como passadas, e qualquer uma delas tem horas passadas antes e futuras depois. E essa mesma hora consiste de partículas fugidias: algo dela esvoaça, é passado, e algo lhe resta, é futuro. Se se conceber um tempo que não possa ser dividido em nenhuma parte de momento, por mínima que seja, somente a isso chamar-se-á de presente; o qual todavia transvoa tão célere do futuro para o passado, que não se estende em mórula alguma. Pois, caso se estendesse, seria dividido em passado e futuro; mas o presente não tem nenhum espaço. Portanto, onde²⁸ está o tempo que di-

²⁸ A pergunta “onde?” indica a investigação de uma nova ontologia. Como situar um ser que não ocupa lugar no espaço? A procura do ser do tempo (e das condições de medida do tempo) vai exigir que o tempo tenha um ‘lugar’ que não é espacial. Essa investigação levará a uma concepção de interioridade que também não é espacial.

zemos distante? No futuro? Não dizemos “é distante” porque ainda não existe o que seria distante, mas dizemos “será distante”. Então, quando será? Pois se até aquele momento for futuro, não será distante, porque o que seria distante ainda não existiria. Mas se for distante no momento em que, a partir do futuro que ainda não existe, começar a existir e tornar-se presente, para que possa existir o que seria distante (*longus*), pelas palavras acima o tempo presente clama que não pode ser longo (*longus*).

CAPÍTULO 16, § 21.

E mesmo assim, Senhor, sentimos os intervalos dos tempos e os comparamos entre si e dizemos que uns são mais longos e outros mais breves. Medimos também o quanto um tempo é mais longo ou mais breve do que outro, e respondemos que um é o dobro ou o triplo, e outro é simples ou tão longo quanto este. Mas medimos os tempos enquanto passam, uma vez que medimos ao sentir; mas os tempos passados, que já não existem, ou os futuros, que ainda não existem, quem pode medir? A não ser que alguém ouse dizer que pode medir o que não existe. Portanto, quando o tempo passa, pode ser sentido e medido, mas quando tiver passado, não pode porque não existe.

CAPÍTULO 17, § 22.

Pergunto, Pai, não afirmo. Meu Deus, preside-me e *dirige-me*^{li}. Quem me dirá não existirem três tempos, como aprendemos quando meninos e ensinamos aos meninos, o passado, o presente e o futuro, mas somente o presente, porque os outros dois não existem? Ou será que esses também existem, mas o presente procede de algo oculto, quando se torna presente a partir do futuro, e se recolhe em algo oculto, quando do presente se torna passado? Pois onde viram as coisas futuras, aqueles que as cantaram, se ainda não existiam? Porque o que não existe nem pode ser visto, e os que narram coisas passadas, não narrariam coisas de certo modo verdadeiras, se não as enxergassem no espírito: se nada fossem, de modo nenhum poderiam ser enxergadas. Portanto, existem coisas futuras e coisas passadas.

CAPÍTULO 18, § 23.

Permite, *Senhor, minha esperança*^{lii}, que eu pergunte mais; que minha intensão não seja conturbada. Pois se as coisas futuras e passadas existem, quero saber onde estão. Se ainda não posso sabê-lo, sei ao menos que, onde quer que estejam, ali não são futuras nem passadas, mas presentes. Pois se também ali forem futuras, ali ainda não estão, e se ali forem passadas, ali já não estão. Portanto, onde quer que estejam, o que quer que sejam, não são senão presentes. Embora coisas verdadeiras sejam passadas quando são narradas, a partir da memória não são preferidas as coisas mesmas, que passaram, mas palavras concebidas a partir das imagens daquelas que, ao passar, se fixaram no espírito através dos sentidos, tal como pegadas. Pois minha infância, que já não existe, está no tempo passado, que já não existe; porém a imagem dela, quando a recordo e narro, vejo no tempo presente, porque está na minha memória até agora. Se também a causa das predições de coisas futuras é semelhante, de sorte que sejam pressentidas imagens já disponíveis de coisas que ainda não existem, confesso, meu Deus, não sei. Sei, sim, que nós muitas vezes premeditamos nossas ações futuras e que essa premeditação é presente; mas a ação que premeditamos ainda não existe pois é futura; e quando chegarmos a ela e começarmos a fazer o que premeditávamos, naquele momento aquela ação existirá, porque naquele momento será não futura, mas presente.

CAPÍTULO 18, § 24.

Assim, seja como for o oculto pressentimento dos futuros, somente se pode ver o que existe. O que já existe, não é futuro mas presente. Portanto, quando se diz que se veem coisas futuras, são vistas não as próprias coisas, que ainda não existem, isto é, as que são futuras, mas talvez as suas causas ou sinais, que já existem. Por isso, já estão concebidas no espírito dos videntes não as coisas futuras, mas coisas presentes a partir das quais são preditas coisas futuras. Tais concepções, por sua vez, já existem, e quem prediz aquelas coisas futuras as enxerga presentes em si mesmo. Que tamanha multiplicidade de coisas me sugira algum exem-

plo. Avisto a aurora: prenuncio que o sol está para nascer. O que avisto é presente; o que prenuncio, futuro. Não o sol futuro, que já existe, mas o seu nascimento, que ainda não existe. Todavia também não poderei predizer o próprio nascer do sol, se não imaginá-lo no espírito, tal como quando falo dele. Mas nem a aurora que vejo no céu é o nascer do sol, embora o preceda, nem a imaginação no meu espírito. Essas duas são divisadas como coisas presentes, para que aquele futuro seja dito antecipadamente. Portanto, as coisas futuras ainda não existem, e se ainda não existem, não existem, e se não existem, não podem ser vistas de modo algum; mas podem ser preditas a partir de coisas presentes que já existem e são vistas.

CAPÍTULO 19, § 25.

E assim, tu, regente de tua criatura, de que modo ensinas coisas futuras às almas? Pois ensinaste aos teus profetas. Que modo é aquele pelo qual ensinas coisas futuras, tu para quem não há futuro? Ou melhor, ensinas coisas presentes acerca de coisas futuras? Porque o que não existe, tampouco pode ser ensinado. Esse modo está demasiado longe de minha acuidade; está além das minhas forças; por mim mesmo *não poderei*^{liii} atingi-lo, mas poderei por ti, quando tu o concederes, *doce luz*^{liv} de meus olhos^{lv} ocultos.

CAPÍTULO 20, § 26.

Isto agora é límpido e claro: nem as coisas futuras existem, nem as coisas passadas, nem dizemos apropriadamente “existem três tempos: o passado, o presente e o futuro”. Mas talvez pudéssemos dizer apropriadamente “existem três tempos: o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras”. Pois os três estão de alguma maneira na alma e eu não os vejo em outro lugar: o presente das coisas passadas é a memória, o presente das coisas presentes é o olhar, o presente das coisas futuras é a expectativa. Se nos é permitido dizer tais coisas, vejo três tempos e afirmo que os três existem. Que se diga também, “existem três tempos, o passado, o presente e o futuro”, como

se diz por abuso de costume. Diga-se. Não me importo, nem resisto nem repreendo, desde que todavia se entenda o que se diz, e também que nem o que é futuro já existe, e que tampouco o que é passado existe. Pois poucas são as coisas que falamos apropriadamente, muitas falamos não apropriadamente, mas se reconhece o que queremos.

CAPÍTULO 21, § 27.

Eu disse há pouco, portanto, que medimos os tempos enquanto passam, para que possamos dizer que este tempo é o dobro daquele outro, ou que é simples, ou que é tanto quanto aquele outro, e o que mais possamos enunciar sobre partes de tempos ao medir. Por isso, como eu dizia, medimos os tempos enquanto passam, e se alguém me disser, “de onde sabes?”, responderei, “sei porque medimos, e não podemos medir coisas que não existem, e não existem coisas passadas ou futuras”. Mas de que modo medimos o tempo presente, já que ele não tem espaço? Medimos, portanto, quando passa, mas não medimos quando tiver passado, pois o que tiver sido medido não existirá. Mas de onde e por onde e para onde passa, quando é medido? De onde, senão do futuro? Por onde, senão através do presente? E para onde, senão para o passado? Portanto, daquilo que ainda não existe, através daquilo que carece de espaço, para aquilo que já não existe. Mas o que medimos, senão o tempo em algum espaço? Pois não dizemos simples ou duplos ou triplos ou iguais, e assim por diante, em tempo, senão os espaços de tempo. Portanto, em que espaço medimos o tempo que passa²⁹? Será que no futuro, de onde passa? Mas não medimos o que ainda não existe. Será que no presente, pelo qual passa? Mas não medimos um espaço nulo. Será que no passado, para o qual passa? Mas não medimos o que já não existe.

CAPÍTULO 22, § 28.

Meu espírito está em chamas por conhecer esse enigma complicadíssimo. Não feches, Senhor meu Deus, Pai bom, rogo por Cristo, não

²⁹ O leitor deve ter em mente a ambivalência da palavra *spatium* em latim. Tanto serve para o que chamamos de espaço, *spatium locale*, como para o tempo, *spatium temporale*.

feches ao meu desejo essas coisas tanto usuais como escondidas, até que ele as penetre e reluzam à luz de tua misericórdia, Senhor³⁰. A quem indagarei sobre elas? E para quem confessarei com maior proveito minha imperícia, senão para ti, a quem não molestam meus esforços inflamados por tuas escrituras? Dá o que amo, pois amo, e tu o deste. Dá, Pai, que sabes verdadeiramente *dar bons dons aos teus filhos*^{lvi}, dá, pois *tratei de conhecer e o trabalho está diante de mim*^{lvii}, até que abras. Rogo por Cristo; em seu nome, santo dos santos, ninguém poderá me azoar³¹. E eu *acreditei, e por isso*^{lviii} também falo. Esta é minha esperança, para ela vivo, a esperança de *contemplar o deleite do Senhor*^{lix}. *Meus dias fizeste velhos*^{lx} e eles se vão, e não sei de que modo. E dizemos “tempo” e “tempo”, “tempos” e “tempos”; dizemos “por quanto tempo fulano disse isso”, “por quanto tempo sicrano fez aquilo”, “há muito tempo não vejo beltrano”, e “esta sílaba tem um tempo duplo em relação àquela sílaba simples breve”. Dizemos estas coisas e ouvimos estas coisas, e somos entendidos e entendemos. São muito manifestas e usuais, e as mesmas coisas ao contrário se escondem demais e a sua descoberta é novidade.

CAPÍTULO 23, § 29.

Ouvi de um homem douto que os movimentos do sol, da lua e das estrelas são tempos, e não anuí³². Com efeito, então por que não seriam tempos os movimentos de todos os corpos? Na verdade, se desaparecerem os luzeiros do céu e a roda de um oleiro se mover, acaso não existirá o tempo pelo qual mediremos os giros e diremos que se trata de mórulas iguais, ou – caso ora se mova mais lentamente, ora mais velozmente – que uns são mais demorados e outros menos? Ou quando dissermos estas coisas, não falaremos também no tempo? Ou não existirão

³⁰ Há um conflito entre as palavras habituais e os conceitos. As palavras sugerem que a medição do tempo é semelhante à medição do espaço (*spatium* local). Mas as condições de medida para cada caso são diferentes, e até mesmo contrárias.

³¹ Trata-se de depurar de todo ruído a comunicação entre o verbo divino e o verbo humano.

³² Agostinho examina, e recusa, a hipótese de o tempo ser identificado com o movimento dos corpos celestes. Essa hipótese pretenderia explicar igualmente a existência e a medida do tempo. O leitor pesquisará com proveito a teoria do Grande Ano, para melhor compreensão da hipótese rejeitada por Agostinho

em nossas palavras algumas sílabas longas, outras breves, senão porque aquelas soaram por um tempo mais longo e estas por um tempo mais breve? Deus, dá aos homens verem no que é pequeno as noções comuns às coisas pequenas e grandes. As estrelas e os luzeiros do céu são como *signos de tempos, de dias e de anos*^{lx}. São, é verdade. Mas nem eu direi que o circuito daquela rodinha de madeira é o dia, nem por isso aquele homem dirá que não existiu tempo.

CAPÍTULO 23, § 30.

Eu desejo saber a força e a natureza do tempo, pelo qual medimos os movimentos dos corpos e dizemos que um movimento é, por exemplo, duplamente mais demorado no tempo do que outro³³. Pergunto então, uma vez que se diz dia não somente a demora do sol sobre a terra – nesse caso o dia é outra coisa do que a noite – mas também todo o seu circuito de um nascer do sol até outro nascer do sol, nesse caso dizemos que tantos dias se passaram (pois se dizem tantos dias com suas noites, e não se excluem os espaços das noites), uma vez então que o dia se consuma com o movimento do sol e com o circuito de um nascer a outro, pergunto se o próprio movimento é o dia, ou o tamanho da demora para se completar, ou se ambos. Pois se o primeiro for o dia, então será um dia, mesmo que o sol complete o seu curso em tanto espaço de tempo quanto o de uma única hora. Se o segundo, então não será dia, se de um nascer do sol até o nascer seguinte a demora for tão breve quanto a de uma única hora, e o sol teria de fazer vinte e quatro circuitos para completar um dia. Se ambos, nem se chamará dia se o sol circular todo seu giro no espaço da hora, nem se o sol parar e passar tanto tempo quanto o sol costuma para completar todo o caminho entre uma manhã e outra.

Assim, não pergunto agora o que se chama de dia, mas sim o que é o tempo pelo qual, ao medir o circuito do sol, diremos que ele o completou na metade do espaço de tempo do que costuma, se tiver completado em tanto espaço de tempo quanto se completam doze horas, e se ao

³³ Esse difícil parágrafo solicitará toda atenção do leitor. O exame de diferentes hipóteses será um verdadeiro exercício filosófico, de sorte a evocar uma noção de tempo que subjaz ainda mal compreendida.

compararmos os tempos dissermos que este é simples, aquele é duplo, ainda que o sol circule de um nascer a outro, ora com o tempo simples, ora com o tempo duplo. Portanto, ninguém me diga que os movimentos dos corpos celestes são tempos, porque também quando, a pedido de alguém, o sol parou para que um combate vitorioso se completasse, o sol ficou parado mas o tempo prosseguiu^{bxi}. Com efeito, através do espaço de tempo que lhe bastou, aquela batalha ocorreu e acabou. Vejo então que o tempo é certa distensão. Mas vejo? Ou parece-me que vejo? Tu demonstrarás, luz, verdade.

CAPÍTULO 24, § 31.

Ordenas que eu aprove quem disser que o tempo é o movimento de um corpo?³⁴ Não ordenas, pois ouço que nenhum corpo se move a não ser no tempo. Tu dizes. Não ouço que o próprio tempo seja o movimento de um corpo. Tu não dizes, pois quando um corpo se move, meço com o tempo o quanto se moveu, desde que começou a se mover até que pare. E se não vi de onde partiu, e ele continuar a se mover de modo que eu não veja quando parar, não posso medir, a não ser talvez a partir de onde começo a ver, até que eu pare. Se vejo prolongadamente, afirmo apenas que é um tempo longo, mas não o quão longo, porque também quando dizemos quanto, dizemos por comparação: “tanto este quanto aquele”, ou “este é o dobro daquele”, e assim por diante. Mas se pudermos notar os espaços locais³⁵, de onde e para onde vem um corpo que se move, ou partes dele caso se mova em torno de um eixo, podemos dizer em quanto tempo foi realizado o movimento do corpo ou de sua parte, desde tal lugar até tal outro lugar. Assim, uma vez que uma coisa é o movimento do corpo, outra coisa aquilo pelo qual medimos o quanto existiu, quem não percebe qual destas devemos dizer que é o tempo? Pois, se o corpo às vezes se move variadamente e às vezes fica estacionado, não medimos pelo tempo apenas o movimento dele, mas também a estação, e dizemos: “fi-

³⁴ Trata-se agora não mais do movimento privilegiado dos corpos celestes, mas do movimento de todo e qualquer corpo.

³⁵ Agostinho procura explicitar a diferença entre espaços locais e espaços temporais, a ser estudada a partir do capítulo 26.

cou estacionado tanto quanto se moveu”, ou “ficou estacionado o dobro ou o triplo de quanto se moveu”, ou qualquer outra relação que nossa mensuração abarcar ou estimar, como se diz, mais ou menos. Portanto, o tempo não é o movimento de um corpo.

CAPÍTULO 25, § 32.

E confesso-te, *Senhor*^{lxiii}, ignorar até agora o que é tempo, e contudo confesso-te, *Senhor*, saber que digo essas coisas no tempo, e que há muito já falo do tempo, e o próprio “há muito” não é “há muito” senão por uma demora de tempo. De que modo então sei isso, quando não sei o que é o tempo? Ou talvez não saiba de que modo dizer o que sei? Ai de mim, que não sei nem ao menos o que não sei! Eis-me, meu Deus, *diante de ti, porque não minto*^{lxiv}: falo tal como está meu coração. Tu iluminarás minha lâmpada, *Senhor meu Deus, iluminarás minhas trevas*.^{lxv}

CAPÍTULO 26, § 33.

A minha alma não te confessa em confissão verídica que eu meço os tempos? Assim, meu Deus, meço e não sei o que meço. Meço o movimento do corpo com o tempo. E o próprio tempo, acaso não meço? Acaso eu mediria o movimento do corpo – quanto durou e quanto levou para passar daqui para ali – se não medisse o tempo em que se moveu? Portanto, o próprio tempo, de onde meço? Será que medimos um tempo mais longo com um tempo mais breve, tal como o espaço de uma viga com o espaço de um cúbito³⁶? Pois assim parece que medimos o espaço de uma sílaba longa com o espaço de uma sílaba breve, e dizemos que é duplo³⁷. Assim medimos os espaços dos poemas com os espaços dos versos, e os espaços dos versos com os espaços dos pés, e os espaços dos pés com os espaços das sílabas, e os espaços das longas com os espaços das breves, não em folhas – pois desse modo medimos lugares, e não tempos – mas sim quando as notas transitam ao serem pronunciadas e dizemos: “é um

³⁶ Aqui começa a crítica da espacialização do tempo e de sua medida.

³⁷ O leitor deverá ter elementos gramaticais de métrica para bem acompanhar o raciocínio de Agostinho.

poema longo, pois é composto de tantos versos; são versos longos, pois contêm tantos pés; são pés longos, pois se estendem por tantas sílabas; é uma sílaba longa, pois é o dobro de uma breve”.

Mas tampouco é assim que se compreende a medição certa do tempo, uma vez que pode acontecer de o verso mais breve ressoar por um espaço de tempo mais amplo, se pronunciado mais lentamente, do que o verso mais longo, se pronunciado mais rapidamente. E assim também o poema, o pé, a sílaba. Onde, parece-me que o tempo não é senão uma distensão, mas não sei de que coisa, e me admiraria, se não fosse do próprio espírito³⁸. Com efeito, o que meço, imploro, meu Deus, e digo ou indefinidamente “este tempo é mais longo do que aquele”, ou definitivamente, “este é o dobro daquele”? Meço o tempo, sei. Mas não meço o futuro, porque ainda não existe; não meço o presente, porque não se estende por espaço algum; não meço o passado, porque já não existe. O que meço, portanto? Os tempos enquanto passam, não passados? De fato, isso eu já havia dito.³⁹

CAPÍTULO 27, § 34.

Insiste, meu espírito, e atenta com firmeza: *Deus é nosso socorro* ^{lxvi}, *ele nos fez, e não nós* ^{lxvii}. Atenta onde alvorece a verdade. Admitamos que a voz de um corpo comece a soar, e soa, e soa ainda, e então para, já é silêncio, e aquela voz passou e já não é voz. Ela era futura antes de soar, e não podia ser medida porque ainda não existia, e agora não pode porque já não existe. Portanto podia no momento em que soava, porque naquele momento existia o que podia ser medido. Mas também naquele momento não ficou parada, pois seguiu e passou. E seria por isso mais mensurável? Pois o que passava se estendia por algum espaço de tempo, no qual

³⁸ A definição do tempo como distensão do espírito parece retomar uma fórmula de Plotino, que caracterizara o tempo como distensão da vida da alma cósmica. É importante assinalar que Agostinho não se contentará com essa fórmula. A distensão do espírito será ainda duplamente superada, na intensão e na extensão do espírito, isto é, na busca da unidade consigo mesmo e na busca da unidade com o princípio eterno (v. § 39).

³⁹ Reencontramos as negativas, que marcaram a análise inicial da eternidade do princípio. O tempo, que aparentemente seria um conceito mais acessível do que a eternidade, vai aparecendo como um enigma ainda mais intrincado.

podia ser medido, porque o presente não tem espaço algum. Portanto, se podia naquele momento, admitamos que outra voz comece a soar, e soa até agora continuamente sem interrupção alguma. Meçamo-la, enquanto soa. Pois quando tiver parado de soar, já será passada e não existirá o que possa ser medido. Meçamos bem e digamos sua quantidade. Mas soa até agora, e não pode ser medida a não ser desde o início em que começou a soar, até o fim, no qual parar. Com efeito, medimos um intervalo do início até o fim. Por isso, a voz que ainda não acabou não pode ser medida, para que se diga o quão longa ou breve ela é; nem se pode dizer se é igual a outra ou simples, ou dupla ou o que quer que seja. Mas quando tiver acabado, já não existirá. Como então poderá ser medida? E medimos todavia os tempos, não os que ainda não existem, nem os que já não existem, nem os que não se estendem em demora alguma, nem os que não têm extremos. Portanto, não medimos nem tempos futuros, nem passados, nem presentes, nem enquanto passam, e mesmo assim medimos os tempos.

CAPÍTULO 27, § 35.

Deus criador de todas as coisas ^{lxviii}: esse verso de oito sílabas alterna sílabas breves e longas⁴⁰. Assim, as quatro breves (a primeira, a terceira, a quinta e a sétima) são simples com relação às quatro longas (a segunda, a quarta, a sexta e a oitava). Estas têm o dobro do tempo daquelas. Pronúncia e repito, e assim é, tanto quanto se pode perceber por uma sensação clara. Tanto quanto a sensação é clara, meço a sílaba longa com a breve, e sinto que ela é o dobro em quantidade. Mas uma vez que uma soa após a outra, se a anterior é breve e a posterior é longa, de que modo reterei a breve e de que modo a aplicarei à longa ao medir, para descobrir que tem o dobro em quantidade, uma vez que a longa não começa a soar se a breve não tiver deixado de soar? E a própria longa, acaso meço como presente, quando não a meço senão terminada? E o seu término é ter passado. O que é, portanto, que meço? Onde está a breve pela qual meço? Onde está a longa que meço? Ambas soaram, voaram, passaram, já não existem. E eu meço e confiantemente respondo, o quanto podemos nos

⁴⁰ *dě-ūs crě-ā-tōr ō-mnī-ūm*. Esse verso bíblico já aparecera no livro IX das *Confissões*. Aqui, trata-se de explorar suas virtudes métricas, a alternância de sílabas breves (*dě, crě* etc.) e sílabas longas (*ūs, ā* etc.).

fiar no exercício da sensação, que uma é simples, a outra é dupla, a saber, no espaço de tempo. E não posso fazer isso, a não ser que tenham passado e terminado⁴¹. Portanto, não meço a elas próprias que já não existem, mas sim algo na minha memória, que permanece nela fixado.

CAPÍTULO 27, § 36.

Em ti, meu espírito, meço os tempos⁴². Não venham me azoar, isto é, não venham te azoar as turbulências das tuas afecções. Em ti, digo, meço os tempos. O que meço presente é a afecção que as coisas fazem em ti ao passar e que permanece, quando elas tiverem passado, e não aquelas que passaram para fazê-la. É ela que meço quando meço tempos. Portanto ou as afecções são os tempos, ou não meço os tempos. Quando medimos silêncios e dizemos que tal silêncio durou tanto tempo quanto durou tal voz, acaso não estendemos o pensamento para medir a voz, como se ele soasse, para podermos enunciar algo sobre os intervalos dos silêncios no espaço de tempo? Pois com a voz e com a boca paradas percorremos, em pensamento, poemas, versos e algum discurso, e enunciamos quaisquer medidas de movimentos ou de espaços de tempo, o quanto este com relação àquele outro, não de outro modo do que se os disséssemos com sons. Digamos que alguém quis emitir uma nota um pouco mais longa, e que estabeleceu premeditando quão longa viria a ser; de algum modo produz este espaço de tempo em silêncio e, confiando-o à memória, começa a emitir aquela nota, que soa até que atinja o término preestabelecido. Ou melhor, soou e soará, pois o que já foi realizado, de algum modo soou, e o que resta, soará e assim se completará, enquanto a intensão presente trará o futuro para o passado, com diminuição do futuro e crescimento do passado, até que pelo esgotamento do futuro tudo seja passado.

⁴¹ A análise mostra que não posso aplicar as mesmas condições para medir o espaço e o tempo. Nas medidas espaciais, os extremos do intervalo a ser medido *têm* de ser simultâneos; nas medidas temporais, os extremos *não podem* ser simultâneos.

⁴² A resposta àquela pergunta, *onde?*, remete ao espírito, à interioridade, cujo estudo requer depuração das condições corporais e espaciais. Tal depuração será, na verdade, um exercício para uma depuração mais difícil e mais importante. Nesta nova depuração serão criticadas as condições temporais. Além de descobrir um tempo não espacial, será preciso que a alma descubra uma eternidade não temporal.

CAPÍTULO 28, § 37.

Mas de que modo o futuro diminui ou desaparece, futuro que ainda não existe, ou de que modo cresce o passado, que já não existe, senão porque no espírito, que o faz, existem três coisas? Pois ele expecta, atenta e lembra, de sorte que aquilo que expecta passe através do que atenta em direção daquilo que lembra. Quem então nega que as coisas futuras ainda não existam? Contudo já existe no espírito uma expectativa de coisas futuras. E quem nega que coisas passadas já não existam? Contudo existe no espírito uma memória das coisas passadas. E quem nega que o tempo presente careça de espaço, porque num instante passa? Contudo a atenção perdura, através da qual o que vinha a existir passa a não existir. Então, não é longo o tempo futuro, que não existe, mas o longo futuro é a longa expectativa do futuro; nem é longo o tempo passado, que não existe, mas o longo passado é a longa memória do passado.

CAPÍTULO 28, § 38.

Vou entoar uma canção que sei. Antes de iniciar, minha expectativa se estende totalmente, mas quando começar, tanto quanto eu tiver tirado da expectativa, também minha memória se estende, e a vida desta minha ação se distende⁴³ na memória (em razão do que cantei) e na expectativa (em razão do que cantarei). Minha atenção também está ali, presente, pela qual o que era futuro é arrastado para tornar-se passado. E quanto mais isso acontecer e acontecer, a expectativa será abreviada e a memória será prolongada, até que toda a expectativa seja consumida, quando toda a ação terminada houver transitado para a memória. E o que ocorre na canção toda, também ocorre nas suas partículas singulares, e o que ocorre nas partículas singulares, também ocorre na ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma partícula, e o mesmo em

⁴³ A noção de *distensão* já havia sido utilizada. Mas agora adquire contornos precisos, com base na gramática. Distensão quer dizer precisamente a tensão em duas direções opostas. Nesse caso, distensão da alma para o futuro e para o passado. Mas logo se verá que isso não é propriamente uma solução. Agostinho encontra uma caracterização do que é a tempo na alma, uma distensão, mas isso mesmo já é um problema, porque a dispersão ainda está muito aquém da *intensão* necessária à unidade e ao reencontro com a eternidade.

toda a vida do homem, das quais são partes todas as ações do homem, e o mesmo em todo o século dos *filhos dos homens*^{lxix}, das quais são partes todas as vidas dos homens.

CAPÍTULO 29, § 39.⁴⁴

Mas porque tua misericórdia é melhor do que as vidas^{lxx}, minha vida é distensão, e tua direita me susteve^{lxxi} no meu Senhor, mediador filho do homem^{lxxii}, entre ti, que és único, e nós que somos múltiplos em muitas coisas por muitas coisas, para que por ele eu apreenda, no qual eu também sou apreendido^{lxxiii}, e me recomponha dos velhos dias ao seguir o único, esquecido das coisas passadas, não na direção daquelas que são futuras e transitórias, mas na direção daquelas que são anteriores^{lxxiv}; não distendido, mas estendido^{lxxv}; não segundo a distensão, mas segundo a intensão sigo para a palma do chamado superior^{lxxvi}, onde ouça a voz do louvor^{lxxvii} e contemple teu deleite^{lxxviii} que nem vem nem passa. Agora, porém, meus anos são gemidos^{lxxix}, e tu és meu conforto, Senhor, és meu Pai eterno. E eu dispersei-me nos tempos cuja ordem desconheço, e em variedades tumultuadas dilaceraram-se meus pensamentos, vísceras íntimas de minha alma, até que eu conflua para ti, purificado e liquefeito no fogo de teu amor.

CAPÍTULO 30, § 40.⁴⁵

E me erguerei e solidificarei em ti, na minha forma⁴⁶, na tua verda-

⁴⁴ Retomada do problema inicial. Agora Agostinho reúne dois planos de análise. Em primeiro lugar, com o aprofundamento do enigma do tempo, o Autor retoma o tema da iniciativa divina (e da submissão humana), presente desde o primeiro capítulo do livro. A mediação entre a eternidade e o tempo não é conseguida pelo mero esforço humano, mas depende do socorro divino. Em segundo lugar, a distensão deve resolver-se em intensão, recolhimento do espírito, e como extensão, isto é, projeção na direção do socorro divino. A fórmula de Plotino (veja-se nota 37 à § 33) é inteiramente transformada e subordinada aos termos da *Carta aos Filipenses* 3, 12-14.

⁴⁵ As questões dos homens velhos (§ 12) devem agora ser reexaminadas. O esgotamento da análise do tempo permite que o modelo da eternidade se imponha. O tempo mostra-se incognoscível na mera dispersão temporal. Somente um ponto de vista subtraído à temporalidade pode alcançar algum entendimento do tempo. Donde o amoldamento aqui anunciado.

⁴⁶ Agostinho caracteriza o amoldamento mediante a metáfora da fusão e da nova fôrma. O tema do fogo, das chamas e labaredas, que assinalava a vontade humana, é aqui re-

de, e não sofrerei com as questões de homens que, punidos com uma doença⁴⁷, têm mais sede do que são capazes de beber e dizem: “o que fazia Deus, antes de fazer o céu e a terra?” Ou: “o que lhe veio à mente, para que fizesse algo, embora nunca antes tivesse feito coisa alguma?” Concede a eles, Senhor, bem pensar o que dizem e descobrir que não se diz “nunca” onde não existe tempo. Portanto, se disserem que alguém nunca fez, o que dirão senão que fez em tempo nenhum? Vejam então que nenhum tempo pode existir sem criatura e deixem de falar essas vacuidades. Que também se estendam às coisas que são anteriores^{lxxx}, e entendam que és o criador eterno de todos os tempos, anterior⁴⁸ a todos os tempos, e que tempos nenhuns são coeternos a ti, e nenhuma criatura, ainda que exista alguma acima do tempo⁴⁹.

CAPÍTULO 31, § 41.

Senhor meu Deus, o que é aquele seio de teu alto segredo, e quão longe dali me projetaram as consequências dos meus delitos? Sara meus olhos, e me alegrarei de tua luz. Certamente, se existe um espírito com poder para tão grande ciência e presciência, pelo qual todas as coisas passadas e futuras são conhecidas, tal como uma única canção é por mim conhecidíssima, esse espírito é demasiado admirável e formidavelmente estupendo⁵⁰. Pois a ele não se esconde o que quer que tenha acabado e o que quer que tenha restado dos séculos, do modo como a mim não se escondem, ao cantar aquela canção, o que e quanto dela havia passado

cuperado para indicar a necessidade de uma transformação do espírito. O fogo divino liquefaz e purifica (§39). Mas é preciso retomar a solidez, em nova e estável forma. Afinal, esse era o propósito das narrações, transformar os afetos na direção da eternidade (§1).

⁴⁷ Agostinho assinala que as dificuldades decorrem não apenas da natureza finita da inteligência humana, mas também da condição decaída, punida por causa do pecado original.

⁴⁸ Depois de criticar o erro categorial dos que dizem ‘nunca’ a respeito do que é atemporal, Agostinho agora assinala o sentido atemporal da anterioridade divina.

⁴⁹ Seria talvez o caso das criaturas angélicas.

⁵⁰ A confissão de louvor, já praticada no primeiro capítulo, é formulada ainda uma vez em termos da distância desproporcional. E será inevitável recorrer, na sequência, às formulas negativas e antitéticas. Mas agora sem a ilusão de que o tempo ofereceria uma alternativa afirmativa.

desde o início, e o que e quanto restava para o final.

Mas não é assim, criador do universo, criador das almas e dos corpos, não é assim que tu conheces todas as coisas futuras e passadas. De longe, de longe mais maravilhosamente e de longe mais secretamente tu conheces. Pois os conhecimentos de quem canta, ou a canção conhecida para quem ouve, na expectativa de notas futuras e na memória de notas passadas, variam a sensibilidade e distendem a sensação; não é assim que algo acontece para ti imutavelmente eterno, isto é, para o verdadeiramente eterno criador das mentes. Portanto, assim como conheceste *no princípio o céu e a terra*^{lxxxix} sem variação de teu conhecimento, assim também fizeste *no princípio o céu e a terra* sem distensão da tua ação. Quem entender, confesse a ti, e quem não entender, confesse a ti. Ó quão excelso tu és, e os humildes de coração são tua casa! Pois tu *erguerás os que tombarem*^{lxxxix} e não caem aqueles para quem tu és a alteza.

(ENDNOTES)

- i Salmos 48 (47), 1; 96 (95), 4 e 145 (144), 3.
 ii *Mateus* 6, 8.
 iii Salmo 33 (32), 22.
 iv *Mateus* 5, 1-12 e *Lucas* 6, 20-23.
 v Salmo 118 (117), 1.
 vi Salmo 61 (60), 2.
 vii Salmo 66 (65), 15.
 viii Salmo 86 (85), 1.
 ix *Romanos* 10, 12
 x *Jeremias* 18, 19.
 xi Salmos 27 (26), 7 e 86 (85), 3.
 xii Salmo 74 (73), 16.
 xiii Salmo 17 (16), 5.
 xiv Salmo 26 (25), 7.
 xv Salmo 119 (118), 18.
 xvi *Gênesis* 1, 1.
 xvii *Apocalipse* 5, 10.
 xviii *Apocalipse* 21, 10
 xix Salmo 27 (26), 7.
 xx *Mateus* 6, 33.
 xxi Salmo 119 (118), 85.
 xxii Salmo 19 (18), 15.
 xxiii Salmo 80 (79), 18.
 xxiv Salmo 80 (79), 18.
 xxv *Romanos* 8, 34.
 xxvi *Colossenses* 2, 3.
 xxvii *Gênesis* 1, 1.
 xxviii Jó 14, 16.
 xxix Salmo 33 (32), 9.
 xxx *Mateus* 3, 17 e 17, 5.
 xxxi *Isaías* 40, 8.
 xxxii *João* 1, 1.
 xxxiii 1 *Coríntios* 1, 4.
 xxxiv *João* 3, 29.
 xxxv *João* 8, 25.
 xxxvi *Gênesis* 1, 1.
 xxxvii Salmo 31 (30), 11.
 xxxviii Salmo 103 (102), 3-5
 xxxix *Romanos* 8, 24-25.
 xl Salmo 104 (103), 24.
 xli *Gênesis* 2, 3.
 xlii *Efésios* 3, 10.
 xliii Salmo 5, 10.
 xliv *Gênesis* 31, 29.
 xlv *Gênesis* 2, 3.
 xlvi Idem.
 xlvii Salmo 102 (101), 28; *Hebreus* 1, 12.
 xlviii 2 *Pedro* 3, 8.
 xlix Salmo 2, 7; *Atos* 13, 33; *Hebreus* 1, 5 e 5, 5.
 l Miquéias 7, 8.
 li Salmo 28 (27), 9.
 lii Salmo 72 (71), 5.
 liii Salmo 139 (138), 6.
 liv *Eclesiastes* 11, 7.
 lv Salmo 38 (37), 11.
 lvi *Mateus* 7, 11.
 lvii Salmo 73 (72), 16.
 lviii Salmo 116 (115), 10.
 lix Salmo 27 (26), 4.
 lx Salmo 39 (38), 6.
 lxi *Gênesis* 1, 14.
 lxii cf. *Josué* 10, 12.
 lxiii Salmo 9, 2.
 lxiv *Gálatas* 1, 20.
 lxv Salmo 18 (17), 29.
 lxvi Salmo 62 (61), 9.
 lxvii Salmo 100 (99), 3.
 lxviii 2 *Macabeus* 1, 24.
 lxix Salmo 31 (30), 20.
 lxx Salmo 63 (62), 4.
 lxxi Salmos 18 (17), 36 e 63 (62), 9.
 lxxii Salmo 80 (79), 18.
 lxxiii *Filipenses* 3, 12-14.
 lxxiv idem.
 lxxv idem.
 lxxvi idem.
 lxxvii Salmo 26 (25), 7.
 lxxviii Salmo 27 (26), 4.
 lxxix Salmo 31 (30), 11.
 lxxx *Filipenses* 3, 13.
 lxxxi *Gênesis* 1, 1.
 lxxxii Salmos 145 (144), 14 e 146 (145), 8.

ARISTÓTELES

(383/384 a.C - 322 a.C)



Texto de apresentação e notas:
José Veríssimo Teixeira da Mata

**Tradução do grego
(especialmente para esta
edição) e notas:**

José Veríssimo Teixeira da Mata Traduziu as Categorias, de Aristóteles, editada em 2005 pela editora Alternativa em conjunto com a editora da UFG. Lecionou grego no Seminário Maior em Brasília e na Universidade Estadual de Campinas; participa como tradutor do Projeto de Tradução das Obras Completas de Aristóteles, do Centro de Filosofia da Universidade Federal de Lisboa.



ARISTÓTELES E A SUPERAÇÃO DO PARADIGMA DA ACADEMIA

ARISTÓTELES - Nasceu no ano 384 antes de Cristo, na cidade de Estagira, em uma família rica e faleceu em 322, em Cálcis, na Eubéia, ilha do Mar Egeu. Chega jovem a Atenas, provavelmente tinha dezoito anos quando entra o centro do mundo grego. Ingressa na Academia de Platão, depois de ter passado breve tempo na escola de Isócrates. Nesse momento dirigia a Academia interinamente Eudoxo de Cnido, matemático, uma vez que o Mestre se encontrava em Siracusa, em excursão de natureza política. Um ano após o ingresso de Aristóteles na Academia, Platão voltava ao seu posto.

O jovem que chegava a Atenas exibia uma gagueira moderada, anéis nos dedos e o cabelo e a barba bem curtos. Barnes¹ chega a lhe conferir o epíteto de *dandy* da época.

O pai de Aristóteles, Nicômaco, era médico, e, como se sabe, era tradição de muitas regiões o ensino da medicina de pai para filho, como testemunha o juramento de Hipócrates. Aristóteles muito provavelmente vinha sendo preparado para seguir essa carreira. O certo é que ele já

¹ BARNES, J. *Aristóteles*. Madrid: Cátedra, 1987. p. 11.

chegou à Academia com uma inclinação forte para o estudo dos animais e plantas.

Ingressava, assim, na escola de Platão, dominada pelo paradigma da matemática, a qual frequentara por vinte anos, um jovem estudante com clara tendência para a observação empírica, a classificação dos conceitos e a sua hierarquização. Sustenta-se que, após a morte de Platão, por se sentir preterido pela escolha de Espeusipo para suceder ao mestre, Aristóteles, vai para Assos, onde Hérmiás, que estudara com Platão e fora escravo, se tornara arconte. Ainda que se aceite essa eventual diferença entre os dois, a verdade é que havia afinidade entre o pensamento do estagirita e o de Espeusipo.

Espeusipo, sobrinho de Platão e que vai sucedê-lo à frente da Academia, também já mostrara pendor para estudo do empírico e para as classificações, de tal sorte que Theodor Gomperz o coloca como um precursor de Aristóteles. Todavia, há que se ver entre eles mais contemporaneidade do que propriamente antecedência do primeiro em relação a Aristóteles.

De todo modo, quando se consideram os dez livros de Espeusipo², que receberam o nome de Homóia (as coisas similares), o que se pode concluir é que, no interior da escola de Platão estava em gestação uma nova escola filosófica que se oporia ao modelo matemático e geométrico que iluminou o genial sucessor de Sócrates. O mundo das ideias, das formas incorruptíveis recebia nos seu coração, a Academia, aqueles que seriam os seus mais ferrenhos opositores.

Não é difícil concluir que Aristóteles, depois de tanto tempo estudando na escola de Platão, tivesse chamado a atenção do seu mestre. Platão dera-lhe o epíteto de “leitor” e aqui há que registrar a revolução que essa simples designação parece significar. Até o estagirita, o grego que se dedicava aos estudos não lia os textos, mas se reclinava “³passivamente para saborear, como uma representação teatral, as frases que um

² GOMPERZ, T. *Pensadores Griegos*. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1955.v. 3, p. 12.

³ MESQUITA, A. P. *Aristóteles: Introdução Geral*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005. p. 76-77.

servo educado recitava. A novidade introduzida por Aristóteles foi a de acumular numa só pessoa a dupla função de recitador e de ouvinte, fazendo assim evoluir a noção arcaica de *leitor* como aquele que lê alto para outrem e fundando a partir dela a noção moderna de *leitor* como aquele que lê baixo, ou em pensamento, para si mesmo.⁴

Pode-se reconhecer que essa atitude ativa, que Aristóteles demonstrou com sua relação com a leitura, fosse também uma qualidade necessária para as monumentais pesquisas empíricas, tanto no campo dos animais e quanto das plantas, que empreendeu. Em tais pesquisas, ele não apenas recolhia os dados, mas os “lia”. Ao colocar a mão na massa, ao valorizar os dados concretos, recolhidos pela experiência, Aristóteles em seu desejo de saber, despojou-se de muitos preconceitos aristocráticos que permeiam as sociedades escravagistas.

O distanciamento de Aristóteles de Platão aconteceu, portanto, ainda na Academia⁵. Das obras que nos chegaram, as *Categorias* constituem um exemplo de antiplatonismo militante, onde o estagirita enuncia decididamente os seus passos na construção de seu universo próprio universo filosófico. Demais, esse texto é a porta para a lógica, a ciência e a metafísica em Aristóteles. Nele, o ser é apresentado segundo o esquema categorial, onde essas representariam o ser objetivo, distinto do ser pensado. Aqui aparecem a substância, a espécie, o gênero e a sua estrutura de predicados (qualidade, quantidade, relação, quando, onde, ter, fazer, sofrer, estar-em-uma-posição). A tábua das categorias será imprescindível para a implantação e explicitação dos outros lugares fundamentais de sua filosofia: o ser segundo a falsidade e verdade (*De Interpretatione* e *Metafísica*), essencial ao desenvolvimento da lógica; o ser segundo a potência e o ato (*De Interpretatione* e *Metafísica*); e o ser segundo a essência e o acidente (*Metafísica*), onde as coisas e os fenômenos são sempre identificados sob a ótica do que lhes pertence como essência e do lhes pertence como acidente.

⁴ É de se supor que os ex-escravos que frequentavam a Academia não tenham tido o servo-leitor. No caso de Aristóteles, isso foi uma escolha intelectual.

⁵ MAGALHÃES-VILHENA, V. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1952. p. 413-414.

Aristóteles deixou marcas profundas na história do pensamento. Organizou de forma sistemática a lógica da antiguidade, fundamentou e desenvolveu a teoria das proposições e dos silogismos, introduziu o uso de letras para representação das proposições, enunciou o princípio da não-contradição, criou a lógica modal, a biologia, fundamentou teoricamente a troca de trabalhos distintos (teoria do valor), explicou o sentido do dinheiro (Livro V da *Ética a Nicômaco*), fez a primeira história constitucional, em seu livro *A Constituição de Atenas*, e fundou uma das escolas filosóficas mais importantes do pensamento da antiguidade, ao lado da platônica e da filosofia de Epicuro. Legou noções importantes à filosofia e marcou profundamente o léxico filosófico.

Sua filosofia constitui um diálogo com as outras filosofias de Grécia antiga, mas principalmente com a grande filosofia de Platão. A esse propósito, vale ouvir o condensado comentário de Magalhães-Vilhena, esse notável historiador do pensamento que Portugal nos deu: "(...) toda a sua concepção da ciência e do espírito do investigador o opõe à do seu mestre." Considerando o "ser" como distinto do "ser pensado", compreende o conhecimento como uma apreensão das "essências" que as qualidades empíricas das coisas cercam com um invólucro". Subordinando as ideias à linguagem, ao passo que Platão subordinava o mundo às ideias (como diz Bacon), Aristóteles edifica sobre as bases da representação sensível (...) e da linguagem(...) uma lógica, uma metafísica, uma ciência: uma lógica do discurso na qual as operações do intelecto consistem em classificar e hierarquizar conceitos, em debater-se com uma pirâmide de vocábulos de extensão decrescente", em atribuir predicados a sujeitos, em ordenar as qualidades em cascatas de silogismos; uma metafísica na qual se explica o real pelas qualidades das substâncias; uma ciência do universo que consiste em hierarquizar e ordenar as qualidades."

Poucos pensadores terão influenciado a história do pensamento como o estagirita. Seu pensamento fascinou muçulmanos e cristãos, como Averróis ou São Tomás de Aquino, idealistas ou materialistas, como Hegel ou Marx. Uma das linhas mais contínuas em sua obra vasta é a tentativa de dar conta do real, admitindo que esse em seu trânsito para corruptibilidade, em seu movimento incessante, possui estados de relativa

permanência que permitem o pensar e a racionalidade, por oposição a seu mestre Platão, que separa o mundo corruptível do mundo das ideias. Em Aristóteles, o pensamento, os enunciados, ainda que constituam uma ordem própria, podem dizer como as coisas são de fato. Dar conta do sensível é a divisa permanente de seu esforço gigante para explicar o mundo.

CORPUS ARISTOTELICUM

A obra de Aristóteles é vastíssima e teria cerca de cento e cinquenta títulos. Aristóteles escreveu até diálogos, embora os livros que nos chegaram sejam somente os tratados destinados aos seus alunos, os textos acroamáticos. Destacam-se os escritos lógicos, que formam o *órganon*, onde se encontram as *Categorias*, o *De Interpretação*, os *Primeiros Analíticos*, os *Segundos Analíticos*, os *Argumentos Sofísticos* e os *Tópicos*; a *Retórica* e a *Poética*; a *Metafísica*; os tratados acerca da estrutura do mundo físico que compreendem a *Física*, *De Coelo* (Sobre o Céu), *Da Geração e Corrupção*; *De Anima* (*Da Alma*), que condensa a psicologia aristotélica; os tratados biológicos, como *História dos Animais* e *Das Plantas*. Vale atentar para o grande interesse da biologia em Aristóteles, onde diversos autores sustentam estar muito do seu pensamento mais interessante e original⁶. Lembremos que Aristóteles deu bases tanto à botânica quanto à zoologia. A chamada filosofia prática, ainda que subestimada por autores importantes como Burnet e Taylor, resiste à ação do tempo com obras clássicas como a *Política*, a *Ética a Nicômaco*, os *Econômicos*, a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia*, a *Constituição de Atenas*, tratado que inaugura a história das constituições e que foi descoberto apenas no século XIX⁷.

Atualmente há grande esforço em traduzir para o português todos os títulos das obras de Aristóteles que nos chegaram. Trata-se do projeto intitulado *Obras Completas de Aristóteles*, conduzido pelo professor Antonio Pedro Mesquita, da Universidade de Lisboa. A coleção das publicações se inicia com a *Introdução Geral* (2005), onde o professor Mesquita traz o repertório bibliográfico sobre Aristóteles, aborda algu-

⁶ BURNET, J. *Platonism*. Berkeley: University of Califórnia, 1928. p. 100; TAYLOR, A. Critical Notice: "Platonism" by John Burnet. *Mind*, v. 38, n.113, 1929, p.387-388.

⁷ GOMPERZ, op. cit., p. 38.

mas das questões mais candentes no tratamento da obra do estagirita e particularmente de seu vocabulário filosófico. Na sequência, vão sendo editadas as traduções, das quais diversos títulos já vieram à luz. O estudante poderá pesquisar os lançamentos e mesmo aceder aos textos em <www.obrasdearistoteles.net>. Os livros são editados pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e pela Casa da Moeda de Portugal.

BREVE COMENTÁRIO AOS EXCERTOS TRADUZIDOS

I) 1252 a 1253 b

Os escritos políticos de Aristóteles, a par da sua genialidade, acuidade e honestidade intelectual, revelam o pendor para descrever a realidade em seus aspectos substanciais, em seus momentos determinantes. Nesse primeiro excerto, vale atentar para a noção de bem na definição de cidade-estado, a qual Aristóteles definiu como comunidade que visa o maior de todos os bens. O bem é a causa final. Vale lembrar que Aristóteles trabalhava com quatro tipos e causa: a material, a formal, a eficiente e a final.

As funções de político, rei, intendente e senhor de escravos não se diferenciariam pelos números de subordinados que comandam, mas pela qualidade distinta de suas respectivas naturezas.

Nesse trecho, Aristóteles chama o leitor a ver as coisas no seu desenvolvimento, segundo o modelo da biologia. É por isso que dirá que aquele que vê a coisa desde o seu início, quando nasce, e observa como ela se desenvolve verá melhor. Conhecer a coisa em seu desenvolvimento, desde o princípio, seria conhecer a sua natureza (*physis*), conceito fundamental da filosofia aristotélica.

O homem é comparado com outros animais gregários, onde se sobressai a abelha, e aparece como o mais político (social) de todos os animais. A razão é a palavra. Naturalmente, a abelha e os outros animais gregários constituem o limite mais próximo da animalidade em relação ao homem. Fora esses casos extremos, diante dos quais o Aristóteles biólogo deve ter se desconcertado, uma vez que não havia elementos para

a correta compreensão da sociedade das abelhas naquela época, o que se pode afirmar é que o viver politicamente distingue o homem“ (...) negativamente dos deuses e das bestas, mas também positivamente: o homem se situa entre as duas naturezas porque a vida política se situa entre os dois tipos de vida, mais que a vida animal e menos que a vida divina⁸.”

Munido da palavra, do pensamento, o homem acede às “sensações” do bem e do mal, do justo e do injusto, essenciais à constituição da comunidade política. O uso da palavra “aisthesis”, sensação, ato de sentir, permite constatar que o pensamento perpassa o sentir no caso desses conceitos fundamentais à esfera política. A própria eleição da palavra “aisthesis” expressa a militância antiplatônica do estagirita, no esforço de se afastar as ideias puras de Platão.

2) No excerto do livro III (1274 b 30 - a 1276 a) da *Política*, o aluno poderá acompanhar o pensamento de Aristóteles no seu esforço de definir o que é a cidade e o que é o cidadão. A pergunta “o que é?” é sempre feita por Aristóteles (tís estin?) quando põe questões essenciais, capazes de perguntar sobre o que de fato define a coisa em exame. Apesar de a *pólis*, que traduzi por cidade-estado, possuir categorias próprias que não se confundem com as que fundam a nossa sociedade, elementos essenciais da natureza da política descritos por Aristóteles persistem mesmo em nossas formações sociais⁹.

O cidadão, definido no texto, é essencialmente o que participa ou que pode participar das funções de poder da cidade-estado, seja da assembleia seja dos grandes tribunais da democracia ateniense. Sua conceituação, todavia, sofre modificações, de acordo com a natureza da constituição onde ele aparece.

Esse procedimento de identificação das ocorrências de um conceito, nos vários contextos em que se manifesta, é uma das marcas da investigação teórica de Aristóteles. No caso, se perguntará o que é ser

⁸ WOLFF, F. *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000. p. 142.

⁹ A questão de se saber o que persiste da antiguidade entre nós e o que se supera pode, porém, sempre ser problematizada, como mostra o belo ensaio do helenista norte-americano FINLEY, M. Generalizações em história antiga. In: _____. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 57-p. 73.

cidadão em Atenas, em Esparta ou em Cartago, em cada uma das distintas constituições que conformam os diferentes regimes dessas cidades-estado. Mas outra marca do pensamento e do método investigativo de Aristóteles, que aparece no excerto traduzido, é a fuga permanente do relativismo: a busca do momento determinante. Demais, ainda que haja diversas definições de cidadão, uma delas poderá ser mais que as outras, explicitar mais a natureza do conceito.

Cabe notar também o uso da análise, da divisão do todo em suas partes, e a identificação do papel de cada uma dessas na constituição do todo. Esse trabalho de análise, seja dos componentes da coisa (por exemplo, a cidade-estado), seja dos elementos do discurso, torna Aristóteles uma das fontes principais da chamada filosofia analítica. O lugar da precedência do todo em face das partes é elemento de que a investigação de Aristóteles frequentemente se socorre.

OBRAS CITADAS:

ARISTÓTELES. *Metafísica*, Z, 10, 1035b, 24.

BARNES, J. *Aristóteles*. Madrid: Cátedra, 1987.

BURNET, J. *Platonism*. Berkeley: University of Califórnia, 1928.

FINLEY, M. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GOMPERZ, T. *Pensadores Griegos*. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1955.

MAGALHÃES-VILHENA, V. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1952.

MESQUITA, A. P. *Aristóteles: Introdução Geral*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

MILLER, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

WOLFF, F. *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE ARISTÓTELES TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

ÓRGANON

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução, notas e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: UFG & Alternativa, 2005.

ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1985.

ARISTÓTELES. *Analíticos primeiros* (Analíticos Anteriores). Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1987.

ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 2007.

ARISTÓTELES. *Elencos sofisticos* ou *Refutações sofisticas*. Tradução de Gerd Borheim e Leonel Vallandro. São Paulo: Abril, 1978.

ARISTÓTELES. *Os Económicos*. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 2004.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *História dos Animais* I e II. Tradução de Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 2006.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução de Marcos Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução António Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre, Abel Pena e Paulo Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. *A Constituição dos Atenienses*. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

OBRAS SOBRE ARISTÓTELES (EM PORTUGUÊS)

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o Livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ANGIONI, L. *Introdução à Teoria Aristotélica da Predicação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MESQUITA, A. P. *Introdução Geral*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 1999.

POLÍTICA¹

EXCERTOS

1252 a -1253 b

Uma vez que vemos ser toda a cidade-estado uma certa comunidade e que toda a comunidade é constituída em razão de um bem (com efeito, todos agem sempre em vista do que lhes parecer ser o bem), é evidente que todas as cidades-estados anelam um bem, sobretudo, a comunidade suprema e que contém as restantes visa ao supremo bem. É esta comunidade que se chama cidade-estado, e é ela a comunidade política.

Todos quantos julgam que o político², o rei, o intendente e o senhor de escravos são o mesmo não estão certos (Com efeito, julgam que diferem pelo grande ou pequeno número [de subordinados], e não que cada uma dessas funções difere pela espécie. Assim, se há poucos [subordinados], a função é de senhor de escravos, se há um pouco mais, é o intendente, se há ainda mais, é o político ou o rei, como se em nada diferissem uma pequena cidade-estado e uma grande casa.

¹ Tradução do Original: ARISTOTELIS. *Opera*. Berlin: Bekkeri, 1831.

² O que governa, que exerce o função de poder em uma democracia.

Quanto ao político e ao rei, cabe dizer o seguinte: se é a própria fonte do mando, é o rei; se governa e é governado, conforme as regras da ciência e como parte da cidade-estado, é o político. Porém, essas observações não são verdadeiras. Isso tornará claro o que se disse aos que examinarem a questão conforme o método já empregado.

Com efeito, como em outras disciplinas é necessário analisar o composto até os elementos indecomponíveis (esses, com efeito, são as partes menores do todo). Também desse modo conheceremos a cidade-estado, ao examinar as partes de que se compõe, e mais saberemos delas: por que diferem entre si, e se é possível compreender a respeito de cada uma das coisas já referidas o que é próprio de cada função.

Se alguém vir as coisas que nascem e se desenvolvem³, desde o princípio, como em outros casos, observará melhor assim o que aqui se passa. Primeiro, é necessário que os que não podem existir, uns sem os outros, passem a viver conjuntamente, por exemplo o macho e a fêmea para a produção de descendência (e isso não depende de um projeto, mas como em todos os animais e plantas é natural a reprodução para que possam se perpetuarem), e é necessário que um comande por natureza⁴ e o outro seja comandado para que [ambos os dois] se salvem.

O que pode, com efeito, pelo pensamento fazer previsões por natureza é o que comanda, e, por natureza, é senhor dos escravos. Por sua vez, o que pode com o corpo suportar fadigas é o comandado e, por natureza, esse é o escravo. Por essa razão, o escravo⁵ e a o senhor formam um mesmo. Por sua respectiva natureza, distinguem-se então a fêmea e o escravo (a natureza não faz nada igual aos ferreiros de Delfos, que fazem as suas facas de modo falho, mas a cada coisa reserva uma única função⁶. Com efeito, assim cada um dos instrumentos melhor cumpriria seu fim, se destinasse não a muitas funções, mas apenas a uma).

³ O verbo *phyein* significa nascer e se desenvolver em grego clássico, dele deriva o substantivo *phýsis*.

⁴ *Phýsis* – uma inclinação da coisa, que se revela em seu desenvolvimento.

⁵ O escravo, leia-se a função de escravo; o senhor, leia-se a função de senhor.

⁶ A especialização identificada na natureza é transferida para a sociedade.

Entre os bárbaros, porém, a varoa e o escravo têm o mesmo nível. A causa disso é que eles não têm o que por natureza comanda, mas a comunidade deles passa a ser de escrava e de escravo. Por isso dizem os poetas “É razoável que os gregos dominem os bárbaros, porque por natureza o bárbaro e o escravo são iguais”. Dessas duas comunidades, a primeira [a surgir] é a família, e Hesíodo disse corretamente, quando compôs o verso “A casa primeiro, depois a mulher e o boi para arar.” Com efeito, o boi é o agregado dos necessitados.” A casa é, portanto, a comunidade composta segundo a natureza para o dia a dia, e os seus membros Carondas chama de “companheiros do celeiro”; Epimênides de Creta chama de companheiros da manjedoura”. A vila é a primeira das comunidades formadas por muitas famílias para fazer face às necessidades não cotidianas. A vila parece ser, sobretudo, uma extensão da família, alguns chamam seus membros de filhos do mesmo leite e filhos dos filhos. Por isso primeiro as cidades-estados foram comandadas por reis, e ainda hoje são comandadas por eles as tribos. Com efeito, cidades-estados e tribos se formaram pelo fato de terem sido comandadas por reis. Com efeito, toda a família se submete ao comando do mais idoso, como a colônia ou extensão das famílias, pelo parentesco de seus membros. E é isto o que disse Homero “Cada um institui a lei aos seus filhos e esposas⁷, pois dispersos viviam nos tempos de outrora.” Por isso todos os homens (uma vez que uma parte deles ainda hoje tem um rei, qual tinham antigamente) dizem também serem os deuses comandados por um rei, pois tornamos semelhantes às nossas próprias vidas as vidas dos deuses da mesma forma que fazemos as suas formas semelhantes a nós mesmos.

A cidade-estado é a comunidade completa, oriunda de muitas vilas, a qual, por assim dizer, alcança o limite máximo do autoprovisamento digno de suas próprias necessidades, vindo à luz para o viver, e existindo para o bem-viver. É por isso que cada cidade-estado existe por natureza, se também assim eram as vilas que a formaram. E ela [a cidade-estado] é o fim dessas. Com efeito, cada coisa é depois que sua origem se comple-

⁷ Para fundar as colônias se transferiam famílias muita vez ligadas por laços de sangue.

tou; dizemos ser esta a natureza de cada uma das coisas, quer do cavalo, quer do homem ou da família. Demais, a causa final e o fim é o supremo bem. Também o autoprovisamento com dignidade de si mesmo⁸ é tanto o fim quanto o supremo bem.

Pelo que foi exposto, torna-se evidente que a cidade pertence às coisas que são por natureza e que o homem, por natureza, é um animal político. Também o que por natureza ou por acaso não tem a sua cidade-estado é inferior ou superior ao homem, como aquele que Homero injuriou: “Sem família, sem lei e sem morada”. Com efeito, o que por natureza é isto também deseja a guerra, como peça desgarrada no jogo. É evidente por que razão o homem é animal político mais do que toda a abelha ou mais do que todo o animal gregário. Com efeito, como dizemos, a natureza não faz nada em vão. E dos animais somente o homem tem a palavra.

A voz é sinal de prazer ou de pena, por isso subsiste também em outros animais (com efeito, a natureza deles alcança até a sensação de pena ou de prazer e as reconhece, separando-as, uma da outra). O discurso é para tornar claro o que convém e que é prejudicial, como também o que é justo e o que é injusto. Ao comparar os homens aos outros animais, vê-se que isso lhes é próprio: ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras. O conjunto dessas sensações (*aisthéseis*) é que faz a família e a cidade-estado.

Também a cidade-estado é anterior por natureza à família e a cada um de nós mesmos. É necessário, com efeito, que o todo seja anterior à parte⁹. Com efeito, tendo sido destruído o corpo¹⁰, não haverá nem pé nem mão, a não ser homonimamente, como se alguém se referisse a uma mão de pedra (com efeito, aquela mão estará morta). Todas as coisas se

⁸ O autoprovisamento com dignidade de si mesmo é enunciado em Aristóteles pela palavra autarquia.

⁹ É a visão da totalidade que deve orientar a identificação da posição da parte.

¹⁰ A função é essencial na caracterização do organismo, sem realizar essa função ou sem poder realizá-la ele já não é. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Z, 10, 1035b, 24.

definem por sua função e por sua potência¹¹, por conseguinte quando já não são não se deve dizer que são, mas que são homônimas.

É evidente, portanto, que a cidade-estado por natureza é anterior a cada um dos cidadãos. Se, com efeito, o cidadão não pode se prover de modo suficiente¹², de modo igual às outras partes estará diante do todo, e o que não pode participar ou que de nada necessita, por se bastar a si mesmo, não será parte de nenhuma cidade-estado, por conseguinte será ou um animal feroz ou um deus. Por conseguinte, há em todos os homens o impulso para tal comunidade. E o que primeiro que a instituiu foi causa dos maiores bens. Com efeito, como o homem, depois de ter alcançado o pleno desenvolvimento, é o melhor dos animais, do mesmo modo, separado da lei e da justiça, será o pior. Com efeito, a injustiça com armas é a pior. O homem, para cultivar a ponderação e a virtude, naturalmente se desenvolve possuindo armas, das quais é possível se servir com vistas a fins contrários àquelas virtudes. Por isso o homem sem virtude é o mais sacrílego e selvagem, e o mais servil aos prazeres do sexo e da gula. O senso de justiça é próprio da cidade-estado. A justiça é a ordem da comunidade dos cidadãos, e o sentido de justiça a capacidade de julgar o que é justo.

1274 b 30 - a 1276 a

Trecho do livro III da Política, que define o que é o cidadão:

Ao se indagar, em se tratando de Constituição¹³, o que é cada uma e o que lhe é característico, talvez a primeira reflexão seja saber o que é a cidade-estado¹⁴.

¹¹ *Dýnamis* - capacidade, outro conceito axial em Aristóteles, expressa o fato de a coisa carregar consigo mesma a possibilidade de realizar as funções que lhe são próprias.

¹² As carências de cada um é que fundamentam a formação da comunidade e tornam o homem um animal político. Na comunidade política, o homem deixa para trás definitivamente a animalidade, ao se organizar em função de um bem (WOLFF, F. *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000. p.142).

¹³ Politeia, constituição, cidadania.

¹⁴ Pólis - cidade-estado.

Com efeito, agora discutem sobre isso. Uns dizem que a cidade-estado praticara tal ato, outros dizem que não foi a cidade-estado, mas a oligarquia ou o tirano¹⁵. Vemos que toda a atividade do político ou do legislador diz respeito à cidade-estado. A constituição é uma forma de organização dos que habitam a cidade-estado.

Uma vez que a cidade-estado pertence às coisas compostas, como qualquer outra de todas as que são constituídas de muitas partes, é evidente que se deve buscar primeiramente conhecer o cidadão. Com efeito, a cidade-estado é uma grande quantidade de cidadãos. Por conseguinte, cabe examinar quem se deve chamar cidadão e o que é cidadão. Com efeito, muitas vezes se discute sobre o cidadão. Com efeito, nem todos estão de acordo sobre o que é ser cidadão. Com efeito, aquele que é cidadão na democracia, muitas vezes estando em uma oligarquia, não é cidadão.

Deve-se deixar de lado os que recebem essa denominação por um outro motivo, como os cidadãos naturalizados. O cidadão não é cidadão por habitar algum lugar (e, com efeito, metecos¹⁶ e escravos habitam um lugar na cidade-estado), nem o é apenas porque participa das causas judiciais, como os que acusam e se defendem (com efeito, os estrangeiros podem fazê-lo segundo acordo¹⁷). Em muitos lugares nem sequer os metecos gozam desses direitos de modo completo, mas lhes é necessário eleger um representante dentre os cidadãos, por conseguinte, de alguma maneira, participam de uma tal comunidade de modo incompleto. Devem ser ditos de alguma maneira cidadãos, mas não de modo absoluto, como as crianças que ainda não têm a idade para gozarem a plena cidadania, ou os anciãos, que já se retiraram da vida cívica, pois chamamos uns [cidadãos] incompletos e os outros [cidadãos] já fora de funções ou alguma outra denominação (com efeito, isso em nada importa, pois está claro o que se disse). Procuramos definir, com efeito, o cidadão, no sentido pleno, se esse não sofre restrição dessa natureza em seus direi-

¹⁵ Aristóteles se refere ao fato de as ações de uma pessoa, fração serem atribuídas ao todo, como se esse não encerrasse diferença essencial em relação às partes.

¹⁶ Metecos - não cidadão livres, segundo FINLEY, M. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 60.

¹⁷ Por acordo, estrangeiros, comerciantes, adquiriam o direito de defender suas causas nos tribunais atenienses.

tos políticos¹⁸ que necessite de correção. Tanto é possível passar por tais dificuldades quanto resolvê-las, quer em relação aos que perderam sua cidadania, quer aos que foram exilados¹⁹.

Em nada se define mais o cidadão, em sentido pleno, do que no participar das decisões judiciais e dos cargos de governo. Desses, uns são limitados no tempo, de modo a não ser possível jamais a um cidadão exercer duas vezes seguidas o mesmo cargo, mas apenas depois de um intervalo definido²⁰. E não tem restrição de tempo, por exemplo, a função de juiz e a de membro da assembleia. Poderia talvez parecer a alguém que os juízes e os membros da assembleia nem são governantes nem participam do governo [da cidade-estado]. Porém, seria ridículo excluir do governo da cidade-estado aqueles que mais autoridade têm. Mas não vale se ocupar disso, pois é problema concernente ao nome e ao discurso. Com efeito, aquilo que é comum ao juiz e ao membro da assembleia não tem nome. Por que denominação se deve designar as atividades comuns a ambos? Seja isso, por definição, função de governo indefinida. Consideramos cidadão o que assim pode participar, como membro, [quer da assembleia quer da judicatura]. Talvez a definição que mais se aplica a todos os que são ditos cidadãos seja essa.

E ainda não se deve deixar escapar que não há absolutamente nada em comum entre aquelas coisas cujos fundamentos diferem na espécie (daqueles, um é primeiro, outro segundo e assim segue), ou que há muito pouco em comum entre elas, por apresentarem tais diferenças. Vamos que as constituições diferem entre si segundo a espécie e que umas são inferiores e outras superiores.

Com efeito, é necessário que as constituições defeituosas e as degeneradas sejam consideradas inferiores às que são sem falhas (posteriormente, ficará evidente como identificamos as degeneradas). Por con-

¹⁸ As restrições nos direitos políticos incidem diretamente sobre a extensão da cidadania.

¹⁹ A Constituição da República Federativa do Brasil, em seu art. 5º, XLVII, proíbe o exílio de cidadãos.

²⁰ Como hoje entre nós os prefeitos, após o segundo mandato consecutivo, devem esperar quatro anos para voltarem a se candidatar ao mesmo cargo.

seguinte, também é necessário que seja diferente o cidadão, conforme cada constituição. Por isso é sobretudo cidadão o que dizemos ser cidadão em uma democracia.

Em outras constituições é possível [essa definição de cidadão] mas não necessariamente. E em algumas cidades-estados nem é o povo [que governa], nem há lei que obriga à existência de assembleias regulares, mas apenas à existência de conselhos extraordinários e as causas judiciais são julgadas por magistrados especializados, como acontece em Esparta. Nessa cidade-estado, diferentes juízes julgam diferentes processos, por exemplo, os éforos os contratos, os gerontes os homicídios, e da mesma maneira uma outra judicatura julga causas diversas. De modo semelhante, as coisas se passam em Cartago. Com efeito, alguns juízes julgam todas as causas²¹.

Porém, a definição de cidadão está sujeita a distinções. Com efeito, nessas outras constituições [não democráticas], o membro da assembleia ou da judicatura não é um cidadão que possa exercer ambas essas funções, mas alguém que se limita estritamente ao exercício de sua competência especializada. Com efeito, ou se atribui o deliberar e o julgar sobre todas as causas ou sobre algumas a todos esses governantes ou a apenas alguns. O que é, afinal, o cidadão? Isso fica claro se considera o que expusimos aqui. Dizemos, com efeito, ser [alguém] cidadão por ter a possibilidade de participar do poder de deliberar ou de julgar da cidade-estado. E, para dizer de maneira absoluta, chamamos cidade-estado o conjunto desses cidadãos que seja suficiente para viver de modo que tenda ao autoprovisamento de suas necessidades fundamentais de maneira digna.²²

²¹ A expressão “de modo semelhante” apenas indica aqui que a função judicante em Cartago é uma especialização, sendo restrita a poucos, e não como em Atenas, na democracia, acessível ao cidadão em geral, ainda que os juízes cartagineses sejam generalistas. Sobre os direitos judiciários dos cidadãos consultar MILLER, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

²² O termo grego autarquia, como assinala Francis Wolff, vai além das meras satisfações das necessidades físicas, pois encerra a vida ética e política: “a política significa também a superioridade do homem sobre o animal. Com efeito, a comunidade política não satisfaz somente, na condição de comunidade autárquica, (WOLFF, F. Op. cit., p. 143) sua necessidade de coisas, sem as quais o homem não pode viver, mas ela preenche sobretudo, como comunidade perfeita, sua carência dos outros, sem os quais ele não

É costume definir cidadão aquele que provém de ambos genitores cidadãos, e não de somente um deles, como do pai ou da mãe; outros avançam ainda mais, de modo a exigir a cidadania de duas, três ou mais gerações de ancestrais. Quando assim se define grosso modo e segundo o direito político, [a cidadania], alguns têm dúvida de como será cidadão alguém nascido na terceira ou quarta geração. Por sua vez, Górgias de Leontinos, talvez experimentando essas dificuldades, mas ironizando, disse: "Como os vasos são feitos pelos produtores de vasos, assim também são feitos os cidadãos laríssiios pelos magistrados de Larissa"²³. Com efeito, alguns deles são produtores de cidadãos laríssiios. E o problema é simples. Se, segundo a definição já enunciada de cidadania, participavam [das decisões judiciais ou dos cargos de governo], seriam cidadãos. Com efeito, não é possível aplicar a definição de cidadania, como o que nasce de pai cidadão ou e de mãe cidadã, ao que tivesse pertencido aos primeiros moradores ou construtores da cidade-estado.

Talvez essa agora seja a maior dificuldade. É o caso de todos os que vieram a participar da cidadania por ter sobrevivido uma revolução, por exemplo na Atenas de Clístenes. Depois da expulsão dos tiranos, ele concedeu a cidadania a muitos estrangeiros, pois fez membros das tribos tanto escravos [quanto] metecos. A dúvida relativa a estes não é saber quem é o cidadão, mas antes se o é de forma injusta ou justa. Em verdade, alguém ainda poderia colocar a seguinte dificuldade: se não é de forma justa cidadão, não é cidadão, uma vez que o injusto e o falso são o mesmo. Se vemos que alguns exercem o poder injustamente, os quais dizemos exercer o poder, mas não justamente, e o cidadão é definido pelo exercício de uma função do poder (com efeito, o que participa de tal função é cidadão, como dizíamos), é evidente que esses também devem ser ditos cidadãos.

pode viver bem: o homem é tal que vive melhor com os outros, mesmo se ele não tem necessidade deles (nem necessidade sexual, nem necessidade econômica.)"

²³ Há um jogo de palavra no grego nesse trecho, onde a palavra *demiurgo* é tanto o artesão (no caso, produtores de vasos) quanto o nome pelo qual eram designados magistrados na cidade de Larissa.

AVICENA

(980-1037)

Texto de apresentação e notas:

Jamil I. Iskandar
Universidade Federal de São Paulo
- UNIFESP

**Tradução do árabe
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Jamil I. Iskandar
Universidade Federal de São Paulo
- UNIFESP





AVICENA, O GRANDE MESTRE DA FILOSOFIA ÁRABE-MUÇULMANA

AVICENA é o nome latinizado de Abu Ali al-Hussein Ibn Abd Allah Ibn al-Hassan Ibn Ali Ibn Sina, ou simplesmente Ibn Sina. Ele nasceu no ano de 980 em Afshana, na antiga Pérsia, lugarejo hoje situado no Uzbequistão.

Sem dúvida, este filósofo¹ e médico pode ser considerado como um dos gênios da humanidade. Sua capacidade intelectual precoce foi evidenciada quando ele tinha apenas 10 anos de idade, pois nesta fase de sua vida já havia decorado todo o Alcorão, o Livro Sagrado dos muçulmanos. Há até um nome próprio em árabe - Háfiz - que designa de modo muito especial uma pessoa que tem o Alcorão memorizado². São aproximadamente 76.000 palavras, 114 capítulos (suwar) e cerca de 6.220 versículos (ayát). No contexto islâmico, esta atitude é uma proeza relevante porque é normal as pessoas se utilizarem de passagens do

¹ Sobre a biografia de Avicena pode-se consultar o livro de GOHLMAN, W. E. *The life of Ibn Sina*. New York: State University of New York Press, 1974. Esta biografia foi baseada no que o próprio Avicena ditou a Juzjání, seu discípulo por 25 anos, acrescida de informações do próprio Juzjání.

² Algumas pessoas que sabiam o Alcorão de cor exerceram um papel importante quando foi estabelecida o primeiro volume único e definitivo deste livro.

Alcorão tanto no âmbito da vida acadêmica como em questões simples para dar mais credibilidade ao que se quer dizer.

Ademais, a filosofia em terras do Islã surgiu impulsionada pela hermenêutica alcorânica. O desejo de conciliar razão e fé criou entre os muçulmanos um extraordinário movimento para explicação e interpretação do conteúdo do Livro Sagrado (o Alcorão).

Se no Ocidente há separação entre ciência e religião, razão e fé, no Islã praticamente é inexistente este dualismo e, segundo Avicena, não há nada na filosofia que seja contrário à lei religiosa do Islã.

Com menos de 18 anos de idade, Avicena, o Sumo Sheik ou o Grande Mestre (Al-Shaikh Al-Raís) como ficou conhecido no mundo árabe, já era médico e dominava conhecimentos amplos de filosofia, matemática, lógica, jurisprudência, teologia, entre outros. Produziu mais de duzentas obras. Merecem ênfase duas muito conhecidas: O Cânon de Medicina (Kitáb Al-Qanún fi al-Tib) e Al-Shifá' (a Cura). O Cânon foi traduzido para o latim por Gerardo de Cremona no final do século XII, tendo sido utilizado como base para os estudos de medicina nas universidades europeias até o século XVII.

Pode-se dizer que Avicena foi personagem louvável na união entre um conhecimento prático (a Medicina) e outro especulativo (a Filosofia), utilizando-se dos dois para ampliar os horizontes do conhecimento sobre o ser humano.

Al-Shifá', obra enciclopédica composta de 18 volumes que abrange Metafísica, psicologia, física, matemática, astronomia e lógica, é dividida em quatro sumas da seguinte forma: metafísica, física, matemática e lógica. Cada suma é dividida em livros e cada livro é dividido em seções e as seções em capítulos. O próprio Avicena deixou claro o seu objetivo com esta obra. Ele afirmou:

Nossa intenção é pôr neste livro o fruto das ciências dos antigos que pudemos verificar; ciências baseadas numa dedução firme ou numa indução aceita pelos pensadores que buscam a verdade há muito tempo. Esforcei-me por incluir na obra a maior parte da filosofia. Não há nada de importante nos livros dos antigos que não figure nesta obra. Se algum elemento

não for encontrado em seu contexto habitual, é porque o coloquei em outro lugar que considero mais conveniente³.

Al-Shifá' influenciou a elaboração do pensamento ocidental a partir do séc. XII, tendo em vista que algumas partes, como a metafísica e a psicologia foram traduzidas para o latim.

O pensamento filosófico de Avicena foi influenciado por filósofos da Grécia Antiga, particularmente pelas filosofias de Aristóteles, Platão (refuta, porém, a pré-existência das ideias ao modo platônico) e pelo neoplatonismo, mas não se pode dizer que Ibn Sina foi fiel seguidor de alguma delas. Dos filósofos árabes foi influenciado, particularmente, por seu predecessor Al-Farabi, ao qual posteriormente ofuscou com a distinção que o conhecimento filosófico de Avicena recebeu.

Por outro lado, influenciou de modo significativo o pensamento da Escolástica cristã na Idade Média em figuras como Tomás de Aquino, São Boa Ventura, Alexandre de Hales, João Duns Escoto, entre outros. Na sua monumental obra "Suma Teológica" (ou Suma de Teologia), Tomás de Aquino cita Avicena mais de 250 vezes, tanto para aceitar como para reelaborar o pensamento deste.

Não há dúvida de que é o sábio muçulmano mais conhecido e o que mais projetou a filosofia escrita em árabe no Oriente e no Ocidente.

A considerar suas atitudes, me atrevo a dizer que Avicena foi um homem religioso. Tudo indica que cultivava sua religião, o Islã, de modo sincero. Suas obras estão repletas de palavras de louvor a Deus e de exaltação do Profeta do Islã, Muhammad, e sua linhagem. Ninguém faz isto gratuitamente!

Quando estava em dificuldade, procurava a mesquita como refúgio. Aí fazia suas preces e, muito provavelmente, sentia-se reconfortado espiritual e intelectualmente. Quem conhece o ambiente muçulmano sabe que esta prática é comum entre pessoas consideradas religiosas.

³ MADKUR, I. B. *Al-Shifa: O universo em um livro. O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, a. 8, n. 12, 1980, p.15.

Ibn Sina, ou Avicena, morreu no mês de Ramadã do ano de 428 da Hégira⁴, correspondente ao mês de junho de 1037 d.C., próximo à cidade de Hamadan, na Pérsia. Nesta cidade, que conserva o mesmo nome, Avicena está sepultado num mausoléu e é motivo de orgulho para seus habitantes e para todos os iranianos⁵. Junto ao mausoléu há várias dependências incluindo uma biblioteca. Hoje o local recebe muitas visitas de caráter turístico e acadêmico.

Sua biografia nos foi passada por seu discípulo Abu Ubaid al-Juzjání que o acompanhou por 25 anos⁶.

A exemplo de muitos filósofos medievais, Avicena, também, não se preocupou muito com a beleza literária de seus escritos para privilegiar o entendimento. Daí o porquê de algumas passagens dos textos traduzidos neste trabalho serem repetitivas. Como poderá ser verificado nos capítulos a seguir, também é corriqueira a estratégia de redução ao absurdo nos argumentos apresentados, quer para defender ou refutar algo.

Quanto à filosofia e sua divisão, o nosso filósofo divide a filosofia em especulativa e prática. Afirma, ainda, que “a filosofia é o aperfeiçoamento da alma humana”. Isto aplica-se tanto para o aperfeiçoamento relativo à razão, ao intelecto, pela apreensão de conceitos pertinentes às coisas e o assentimento das verdades relativas a estas, como para a filosofia prática, isto é, o agir humano. O poder de apreensão intelectual do ser humano é função exclusiva da alma humana. Esta alma é isenta de matéria e até mesmo de associação à matéria, afirma Ibn Sina. Para ele, a verdadeira noção de ser humano é aquela que inclui o que é essencial à essência deste ser humano e não apenas os elementos relativos às coisas percebidas pelos sentidos.

A física aviceniana conserva os quatro elementos dos antigos

⁴ Hégira: é o nome relativo ao calendário islâmico. A palavra hégira (do árabe Hijra), designa a emigração de Muhammad (Profeta do Islã) de Meca para Medina. Isto correu em 622 da Era Cristã e corresponde ao ano 1 do calendário islâmico.

⁵ A antiga Pérsia hoje chama-se República Islâmica do Irã.

⁶ Cf. GOHLMANN, W. E. *The life of Ibn Sina: A critical edition and annotated translation*. Albany: State University of New York Press, 1974; CRUZ HERNANDEZ, M. *La vida de Avicena*. Salamanca : Anthema Ediciones, 1997.

(água, ar, terra e fogo) e divide os corpos em simples e compostos, sendo os primeiros indivisíveis em corpos de naturezas diferentes porém, os corpos compostos podem dividir-se em corpos de formas diferentes.

No âmbito da metafísica, ou filosofia primeira, Avicena sustenta que qualquer essência que não subsiste num sujeito é uma substância, e a essência que subsiste num sujeito é um acidente. Há que se destacar que nesta temática houve uma importante contribuição aviceniana para a época quando ele propôs a distinção real entre essência e existência, negando que a existência seja um simples acidente da essência. A existência é algo concreto, a essência é absolutamente abstrata.

O elemento fundamental da metafísica aviceniana é a divisão do ser⁷. Há duas classes de ser: o ser necessário e o ser possível. O ser necessário é aquele que, quando suposto inexistente, decorre disto um absurdo. O ser possível é o que quando suposto inexistente ou existente, não decorre daí absurdo algum. O ser necessário é necessário. O ser possível não é necessário, tanto no ser (no existir) como no não-ser (não existência).

O ser necessário pode, ainda, sê-lo por si mesmo ou não por si mesmo. O ser necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for; torna-se absurdo não supô-lo.

E o ser necessário não por si é aquilo que, quando se supõe alguma coisa que não seja ele, torna-se ser necessário; como o número quatro é necessário não por si mas quando se supõe dois mais dois. A combustão e a queima não são necessárias por si mesmas, mas quando se pressupõe o concurso da potência agente por natureza com a potência passiva por natureza, quero dizer, o que faz queimar e o que é queimado⁸.

Como se pode constatar, estes argumentos têm como base a lógica modal de Aristóteles⁹. A exposição de Avicena sobre estas classes de ser tem como finalidade a prova da existência de apenas um ser necessário

⁷ A este respeito pode-se consultar o livro a Origem e o Retorno citado a seguir. Nesta obra Avicena expõe amplamente o conceito de ser necessário e ser possível.

⁸ Esta parte é tradução integral do primeiro capítulo do livro a Origem e o Retorno.

⁹ Pode-se conferir em Peri Hermineias, cap. XII, 21^a ss.

por si mesmo; por sua essência. Todos os demais seres dependem deste ser necessário.

Nos capítulos que seguem, independentes um do outro, há uma hierarquia conceitual natural na apresentação dos mesmos de acordo com a evolução, também natural, do intelecto humano, ou seja: Conceito e divisão da filosofia, o ser humano e sua capacidade de abstração, sobre a composição dos corpos e, por último, elementos de metafísica.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE AVICENA TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS:

AVICENA. *A Origem e o Retorno: Tratado I* - Tradução do árabe por Jamil Ibrahim Iskandar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

AVICENA. *A Origem e o Retorno: Tratados I, II e III*. Tradução comentada do árabe e aparelho crítico por Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

INDICAÇÕES DE LEITURA EM PORTUGUÊS

ATTIE FILHO, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

ISKANDAR, J. I. *A origem e o retorno. Avicena*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ISKANDAR, J. I. A Cura do medo da morte. In: PEREZ, D. O. (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura* São Paulo: Escuta, 2007.

PEREIRA. R. H. de S. *Avicena: a viagem da alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

INDICAÇÕES DE LEITURA EM LÍNGUAS ESTRANGEIRAS

em espanhol

CRUZ HERNANDEZ, M. *História Del pensamiento islâmico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996. v. 1.

RAMÓN GUERRERO, R. *Avicena*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1994.

SITES DE REFERÊNCIA

www.ucm.es

www.siepm.uni.freiburg.de/

Procurar com a palavra Ibn Sina, Avicenne e Avicenna.

A FILOSOFIA E SUA DIVISÃO¹

A filosofia é o aperfeiçoamento da alma humana através da apreensão das coisas e a confirmação das verdades especulativas e práticas, de acordo com a capacidade humana.

A filosofia relativa às coisas especulativas, as quais devemos conhecer mas que não precisamos praticar, é chamada filosofia especulativa. A filosofia relativa às coisas práticas as quais devemos conhecer e praticar, chama-se filosofia prática.

Cada uma destas duas filosofias divide-se em três partes. As partes da filosofia prática são: filosofia política, filosofia econômica e ética. O princípio destas três partes beneficia-se da Lei Divina e, também, o aperfeiçoamento de suas definições aclara-se através da Lei Divina. A faculdade humana especulativa age de acordo com as leis práticas e pela utilização destas leis em particularidades².

¹ A tradução teve com referência principal as seguintes obras: IBN SINA [AVICENA]. *Al-Shifá'* [A Cura]. [Edição em árabe do milenário de Avicena]. Cairo, 1980. v. 1; IBN SINA [AVICENA]. *Ilahiyyát* [metafísica], [Edição em árabe do milenário de Avicena]. Cairo, 1980. v. 1; IBN SINA [AVICENA]. *Al-Tabi'iyát: Al-Samá' al-Tabí'í-* [A Física: Audição Natural]. [Edição em árabe do milenário de Avicena]. Cairo, 1983; GOHLMAN, W. E. *The Life of Ibn Sina: A critical edition and annotated translation*. Albany: State University of New York Press, 1974.

² Particularidades: o mesmo que questões particulares.

A filosofia política: seu benefício é ensinar o modo de associação que ocorre entre pessoas para que possam auxiliar-se nas vantagens no que diz respeito aos corpos e os proveitos que auxiliam na permanência³ da espécie humana.

A filosofia econômica: seu benefício é ensinar o modo de associação que deve haver entre as pessoas de uma casa com o objetivo de ordenar os interesses da casa. A associação na casa ocorre entre marido e mulher, entre pai e filho e entre patrão e escravo.

Quanto à ética, seu benefício é ensinar as virtudes e o como adquiri-las para que, por intermédio delas, a alma possa purificar-se; para conhecer o vil e saber como este ocorre a fim de que a alma possa purificar-se do mesmo.

Quanto à filosofia especulativa, divide-se em três partes, ou seja: a) filosofia relativa ao movimento e à mudança⁴, chamada filosofia natural. b) filosofia relativa ao que o espírito abstrai da mudança mesmo que sua existência seja mesclada para a mudança. Esta filosofia chama-se filosofia da matemática. c) filosofia relativa àquilo cuja existência prescinde da mescla para mudança; a princípio, não se mescla com a mudança e, se mesclar, será por acidente e não porque sua essência necessita (da mescla) para concretização da existência. Esta filosofia é a filosofia primeira. A Filosofia Divina⁵ é parte desta e é o conhecimento da teologia.

Os princípios destas partes da filosofia especulativa beneficiam-se dos conhecedores da religião divina por meio de advertência⁶. A escolha para sua consecução por completo através do poder do intelecto ocorre pela via da argumentação.

Quem obtiver o aperfeiçoamento de sua alma por meio destas duas filosofias e se esforçar para apegar-se às duas, obterá muitos bens⁷.

³ Permanência da espécie humana: preservação da espécie humana.

⁴ Mudança: entenda-se com o significado de transformação, modificação.

⁵ Filosofia Divina: é uma alusão à metafísica.

⁶ Por meio de advertência: por esclarecimento.

⁷ Bens. É uma referência aos bens no âmbito da ética.

SOBRE O SER HUMANO

O homem pertence aos animais. Lhe é própria, porém, uma alma humana denominada alma racional, sendo a racionalidade a mais célebre de suas ações e o seu primeiro vestígio peculiar. Com a expressão deles⁸ alma racional, não significa que ela é apenas o princípio da Lógica, mas esta expressão tornou-se um cognome para a sua essência⁹.

Ademais, a alma tem certas propriedades¹⁰: algumas destas propriedades lhe pertencem pela via da percepção, outras pela via da ação e outras pela via da passividade.

Quanto às que lhe pertencem pela via da ação no corpo e da passividade, é uma ação que não procede da abstração (feita) por sua essência. Porém, quanto à percepção que lhe é própria, é uma ação que procede da abstração (feita) por sua essência; não necessita do corpo. Expliquemos cada uma delas¹¹.

Quanto às ações que procedem dela com associação do corpo e das potências corporais tem-se a intelecção e a reflexão sobre as coisas particulares concernentes ao que deve ser feito e ao que não deve ser feito, de acordo com a opção (que se faz). Pertence a esta parte a descoberta das artes práticas e a execução das mesmas como, por exemplo, a navegação, a agricultura, a tinturaria e a carpintaria.

Quanto às passividades, são disposições que seguem as aptidões que se apresentam ao corpo com associação da alma racional como, por exemplo, a aptidão para o riso, para o choro, para a vergonha, para o pudor, para a clemência, para a compaixão, para o orgulho e para outras coisas.

Todavia, quanto àquilo que lhe é próprio – ou seja, a apreensão – é a concepção dos conceitos gerais. Temos a necessidade de ilustrar para você como se dá esta percepção. Dizemos: cada pessoa é, por exemplo,

⁸ Deles: é uma referência aos que de modo geral se utilizam deste nome.

⁹ Para a sua essência: para a essência da alma.

¹⁰ Propriedades: entenda-se no sentido de características próprias da alma.

¹¹ Delas: relativo às propriedades mencionadas no parágrafo anterior.

um ser humano, porém, há coisas que não lhe pertencem como ser humano. Contudo, não se isenta delas na existência como, por exemplo, a definição de suas medidas, sua cor, sua aparência e aquilo que é notório nele e outras coisas deste tipo.

Todas estas coisas, mesmo sendo humanas, não são condições para que ele seja humano, caso contrário, todas as pessoas seriam iguais neste âmbito. Apesar disso, inteligimos¹² que há algo, ou seja: o ser humano. Que pobre é o discurso daquele que afirma o seguinte: o ser humano é esta totalidade percebida (pelos sentidos)!

Você não encontra duas totalidades numa única situação. Estas situações estranhas acompanham a natureza pelo aspecto da aceitação por sua matéria e por sua forma: cada pessoa tem a combinação de uma matéria de acordo com uma mescla e aptidão próprias.

Combina, também, (para cada pessoa) um momento e um tempo e outras causas auxiliares afim de alcançar estas situações para as quididades¹³ pelo aspecto de suas matérias. E em relação aos sentidos: se o ser humano inteligir (pelos sentidos) imprime-se nele uma forma (sensível) qualquer do ser humano porque esta forma está associada a estes acidentes e situações do corpo.

Não há outro caminho para a forma a não ser a impressão nela da abstração da quididade de um ser humano para que haja algo nela que se assemelhe a esta própria quididade. E isto se evidencia com o mínimo de observação. É como se os sentidos abstraíssem esta forma da matéria e tomarem-na para si, mas é uma abstração de modo que se a matéria se ausentar, ausenta-se a abstração, pois houve abstração com vínculos acidentais materiais. Portanto, não há refúgio para os sentidos a não ser a abstração da forma.

¹² Opta-se pela utilização da palavra *inteligimos*, bem como das outras variações que se apresentam nas páginas subsequentes, ainda que a forma conjugada não exista na Língua Portuguesa. Justifica-se essa escolha para não comprometer o sentido conceitual do texto, pois não há outro termo que substitua o seu equivalente em árabe.

¹³ Quididades. A expressão quididade foi introduzido no vocabulário filosófico a partir das traduções latinas do árabe. Significa essência necessária.

Porém, a imaginação abstrai a forma de modo mais acentuado do que este. Por este motivo, preserva a forma mesmo que a matéria se ausente, no entanto, aquilo que é visto pela imaginação a partir da forma extraída do ser humano, por exemplo, não está abstraído dos vínculos materiais. A imaginação não imagina uma forma a não ser por um certo modo que o sentido pode fazer chegar a este modo. Quanto à (faculdade) estimativa, caso certifique-se de uma noção que não seja pelos sentidos, não a abstrairá a não ser como criada a partir de uma forma imaginativa.

Deste modo, não há, então, caminho para estas faculdades conceberem a quiddidade de alguma coisa abstraída dos vínculos com a matéria e seus acréscimos, exceto a alma humana. Ela é a que concebe cada coisa por sua própria definição tal como a coisa é, sem os vínculos materiais; e esta é a noção que deve ocorrer a muitos, como o ser humano, enquanto é apenas ser humano.

Portanto, a concepção destas noções leva a concepções que serão produzidas por adequação com a via do enunciado decisivo¹⁴.

A coisa do ser humano a partir do qual procedem estas ações chama-se alma racional; e esta tem duas faculdades: uma delas está preparada para o aspecto prático e direciona-se ao corpo. Por intermédio dela distingue-se entre o que deve-se fazer e o que não se deve fazer e o que pode ser embelezado¹⁵ ou detestado nas coisas particulares. Isto chama-se intelecto prático. Ele se aperfeiçoa nas pessoas através da experiência e dos costumes¹⁶.

A outra, é uma faculdade que está preparada para a especulação¹⁷ e para o intelecto próprio da alma e dirige-se para o que é superior. Por intermédio dela alcança-se a Emissão Divina. Esta faculdade, às vezes,

¹⁴ Enunciado decisivo: Tradução de “qawl jázim”. Na lógica, o enunciado decisivo designa uma proposição. De acordo com Ibn Sina, “o enunciado decisivo é o que é possível que seja crível ou que seja falso, e isto chama-se proposição (qadiya). Cf. Mawsu’át Mustalahát Ibn Sina (GIHAMY, G. *Encyclopedia of Ibn sin’as – Avicennas –terminology*. Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2004, p. 902.).

¹⁵ Embelezado: no sentido de que pode ser considerado bom. É comum na língua árabe o uso da palavra belo com o sentido de bom.

¹⁶ Costumes: utilizada com o sentido de hábito.

¹⁷ Especulação. Relativo à faculdade especulativa.

pode estar em potência, não praticando nenhuma ação nem percebe¹⁸ mas, tem aptidão para inteligir os inteligíveis. Isto é denominado intelecto em potência e intelecto material.

Há uma outra faculdade pela qual se vai ao ato afim de que ocorram à alma os primeiros inteligíveis pelo modo (da ocorrência) que estamos mencionando. Isto chama-se intelecto em hábito.

Há um terceiro grau, qual seja, que ocorram à alma os inteligíveis adquiridos e, assim, a alma torna-se intelecto em ato; e estes próprios inteligíveis chamam-se intelecto adquirido pois, tudo que sai¹⁹ da potência ao ato certamente sai por intermédio de algo que lhe faz adquirir aquela forma. Portanto, o intelecto em potência, certamente, torna-se intelecto em ato por uma causa que lhe faz receber os inteligíveis e cuja influência tem continuidade nele. Esta coisa é aquela que faz o intelecto ser agente em nós.

Não há nada nos corpos com estes atributos. Então, esta coisa é intelecto em ato e agente em nós e recebe o nome de intelecto agente. Comparativamente aos nossos intelectos, é como comparar (a luz) do sol para nossas visões. Tal como (a luz) do sol ilumina nossas vistas e as faz chegar à visão, assim também é a influência do intelecto agente; ilumina nossas imaginações²⁰ e abstraindo os acidentes da matéria, converte-as em inteligíveis e os transmite à nossa alma.

Sendo assim, dizemos: a percepção dos inteligíveis é algo próprio da alma, sem (intermediação) de um órgão porque você soube como devem ser as ações que ocorrem por intermédio do órgão, e percebemos que as ações da alma são contrariantes a estas ações. Se (os inteligíveis) fossem inteligidos por um órgão, o órgão inteligiria sempre pois, é imprescindível: ou o órgão entende com a concretização da forma pelo órgão ou com a concretização de uma outra forma. É impossível que alguma coisa seja inteligida pela forma de uma outra coisa, é necessário que concretize sua própria forma. E a concretização de sua forma não se isenta

¹⁸ Perceber: tradução da palavra *tasawur* isto é, perceber pelo intelecto.

¹⁹ Sai: literalmente passar, que passa de um situação à outra.

²⁰ Imaginações: é uma referência à faculdade imaginativa.

de certos aspectos: ou a forma se concretiza na própria alma divergindo do órgão, ou a forma concretiza-se no próprio órgão, ou, ainda, a forma concretiza-se nos dois juntos. Se a forma se concretizar na alma estando a alma divergente, então, a alma tem uma ação própria porque aceitou esta forma sem que se instalasse junto com ela no órgão.

Se a concretização da forma ocorrer no órgão, é necessário, então, que a ciência²¹ se dê sempre por intermédio do órgão; e, então, a concretização da ciência dá-se por intermédio da concretização da forma no órgão. Se a concretização ocorrer nos dois²² isto se dará sob dois aspectos: um destes aspectos é que, caso concretize-se num deles, concretizará-se no outro, em função da junção das duas essências. Se a forma estiver no órgão, é necessário que esteja também na alma, caso (a forma) concretizar-se em função da junção das duas essências. Deste modo, portanto, é necessário que a ciência seja permanente ou ela necessita da concretização de uma outra forma proveniente da principal e, assim, haverá no órgão duas formas duas vezes. É impossível a multiplicidade da forma a não ser que seja através de suas matérias e seus acidentes.

Caso a matéria seja única e os acidentes únicos, não haverá duas formas, mas uma única forma. Além disso, se houver duas formas não haverá diferença entre ambas sob nenhum dos aspectos e não será necessário que uma delas seja inteligida sem a outra. Se perdoarmos²³ dizendo que a forma não está preparada para ser inteligida sozinha quando não houver outra forma, é imprescindível dizermos que cada uma das duas formas será inteligida.

Portanto, só é possível ao órgão inteligir duas vezes; não é possível que entenda apenas uma vez. Se a condição da concretização das duas formas neles²⁴ não ocorre pela via da associação, mas pela via da concretização em cada um deles de uma forma que não é igual quanto ao número a que está no outro, então o discurso é retomado no sentido de que a alma, em função de seu isolamento²⁵, tem uma determinada forma

²¹ Ciência: sinônimo de conhecimento.

²² Nos dois: na alma e no órgão.

²³ Perdoarmos: no sentido de “se concordamos”.

²⁴ neles: no órgão e na alma.

²⁵ Isolamento: que está separada.

e uma determinada faculdade.

Ficou, portanto, evidenciado do que foi exposto que a alma tem ações próprias e aceitação da forma inteligida, cuja forma não cessa no corpo. A substância, em função de seu isolamento, é, então, o lugar desta forma.

E o que esclarece isto, é que a forma inteligida, caso ocupe um corpo ou uma faculdade num corpo, comportaria a divisão e, assim, uma coisa isolada não seria inteligida. Não se conclui disto que uma coisa composta não deva ser inteligida pelo que é indivisível porque a unidade do sujeito não proíbe a multiplicidade dos predicados nele, mas a multiplicidade do sujeito atrai a multiplicidade do predicado.

Por outro lado, a noção que em si mesma já é dividida, ao instalar-se num corpo e o sujeitar à divisão, é imprescindível que esta divisão conduza, ou não, estas noções à diferença. Se conduzir, resultam daí algumas impossibilidades; entre as quais tem-se: que independentemente da situação²⁶ da divisão, o (corpo) exija necessariamente a mudança da situação da noção nele próprio. Que seja provável que a noção seja dividida em princípios inteligíveis infinitos. Que não seja inteligida por ser única porque enquanto única não é divisível. A unidade não se completa pela união das partes da definição mas por uma unidade necessária, natureza única, e enquanto é um, é inteligido e, em função disto, o um é inteligido e em função disto o um não é divisível; então, em função de tudo isto, ela²⁷ não é divisível e enquanto instalada num corpo é divisível.

Portanto, a noção não é assim porque foi inteligida no corpo, absolutamente, mas porque a quiddidade comum às pessoas é abstraída do sujeito e dos concomitantes ou foi abstraída da situação pela existência (de algo) de fora ou na presença do intelecto ou pelos dois (casos), ou, ainda, em nenhum dos dois (casos).

Se (a noção) existe na situação dos dois (casos), então, não é abstraída desta situação, em absoluto. Me refiro à situação particular, porém, foi suposto que (a noção) pode ser abstraída porque tem (algo) de

²⁶ Situação: entenda-se o predicamento situação.

²⁷ Ela: a noção.

comum com a situação particular. Ou, ainda, (a noção) não existe em nenhum (dos casos) – e isto é falso porque (a noção) tem situação nas essências concretas ou tem uma situação no intelecto e não tem situação fora (do intelecto) – e isto também é falso. Resta que não tenha situação no inteligível e tenha situação fora. Caso o corpo a conceber no inteligível, terá, também, uma situação no inteligível – e isto é impossível.

Não há uma faculdade nos corpos que exija ou execute coisas infinitas. Os inteligíveis que o intelecto entende por intermédio delas, como, por exemplo, as formas numéricas, o formato, e outras coisas sem fim. Assim sendo, esta faculdade não está num corpo porque há para cada corpo uma faculdade ativa finita; não me refiro (à faculdade) passiva. Se é assim, não se proíbe.

Com efeito, ficou evidenciado para você que quem percebe os inteligíveis, e neste caso é a alma humana, é uma substância que não se associa à matéria; é isenta de corpos, sua essência é isolada pela subsistência e pelo intelecto.

SOBRE AS QUESTÕES DO CÉU E DO MUNDO

Os corpos ou são simples ou são compostos. Os simples são os que não se dividem em corpos de naturezas distintas como, por exemplo, os céus e a terra; a água, o ar e o fogo. Os corpos compostos são os que se decompõem em corpos de formas distintas a partir dos quais se formaram como, por exemplo, o vegetal e o animal. Os corpos simples são anteriores aos compostos. Estes corpos simples podem ser necessários para a formação de corpos compostos por seu intermédio, ou não são necessários para isto.

Todo corpo que aceita a composição a partir dele mesmo, é necessário que se separe de sua posição natural violentamente²⁸. É correto afirmar que todo corpo que tem esta qualidade possui um princípio de movimento retilíneo. Toda coisa que não tem um princípio de movimento retilíneo, ela não é um princípio para que haja composição a partir dela.

²⁸ Violentamente: uma vez que o corpo já tem uma posição natural então, não se afasta desta posição naturalmente porque a tendência dele é permanecer em seu lugar natural. Daí o motivo do uso da expressão “violentamente”.

Os elementos²⁹ são os corpos pesados e leves e estão associados aos primeiros sensíveis³⁰ relativos às qualidades. Os primeiros sensíveis são os relativos ao tato. Por isto, não há na esfera dos corpos de movimento retilíneo um corpo que não tenha uma qualidade tátil, mas está isento das qualidades relativas à alimentação, ao paladar e ao olfato.

Os primeiros táteis são o calor e o frio, o úmido e o seco. Porém, o equivale a estes: ou é formado a partir deles ou é seu concomitante³¹. Quanto ao que é formado: é o exemplo da viscosidade que se forma em função da acentuada união do úmido e do seco. Quanto ao concomitante, é como a debilidade natural; segue o calor. O que é liso de modo natural segue a umidade. Os corpos simples são quentes e frios; úmidos e secos. Se se misturarem, resulta disso calor seco e este é o fogo; especialmente o puro, que é parte da chama.

A outra parte é a fumaça. Resulta também, calor úmido que é o ar. Se (o ar) não fosse quente, não se agitaria deslizando na água, e (resulta) o frio que está na parte baixa em função da mistura com o vapor da água que o domina próximo à terra e é mais potente, pois, é (onde) acabam os raios do sol que são refletidos da terra, que dizer, em primeiro lugar aquilo que aquece a terra (solo). E, segundo; o que está próximo: se cessar (aquilo que aquece) haverá vapor frio e, em seguida, ar quente puro. Porém, sua umidade existe porque acercou-se dos corpos e os abandonou por ambiguidade e submeteu-se (aos corpos) na separação e na continuidade. Há ainda o frio úmido, ou seja, a água. Não há dúvida quanto a ela. Há também o frio e seco, que é a terra; não há algo mais seco do que a terra, mas o frio da terra é friccionado pela densidade e pelo peso da mesma.

O lugar do que é quente está acima do lugar daquilo que tem menos frio. Nos dois casos, o mais seco tem excesso mais acentuado, quero dizer, o frio e o seco são mais pesados; o quente seco é mais leve.

²⁹ Elementos. Tradução da palavra árabe *'ustuqusát*, plural de *'ustuqus*, isto é, elemento. A noção de elemento aqui refere-se especificamente ao elemento que entra como parte num corpo composto.

³⁰ Os primeiros sensíveis. É uma menção aos sentidos.

³¹ Concomitante: o mesmo que conseqüente.

METAFÍSICA (ILAHİYÁT)

Em nome de Deus o clemente, o misericordioso³²

O ser pode ser qualificado como sendo uno ou múltiplo; como total ou parcial ou, ainda, como estando em ato ou em potência. Pode, ainda, ser qualificado como equivalente à alguma coisa e, também, pode ser qualificado como estando em movimento, ou como ser humano ou outra coisa.

Todavia, não é possível que seja qualificado como equivalente a algo a não ser que se torne quantidade. E não é possível que seja qualificado como estando em movimento ou em repouso, ou ser humano, a menos que se torne um corpo natural. Assim sendo, aquilo que não se mantém matematicamente³³ não pode ser qualificado pela mesma via que seguem aqueles que recebem estes atributos.

Ademais, algo que não se sustenta naturalmente³⁴ não pode ser qualificado pela mesma via que outros (que se mantêm naturalmente) seguem. Porém, para ser uno ou múltiplo, não há necessidade de converter-se em matemática ou naturalmente. Todavia, sendo um ser geral, lhe é apropriado que seja qualificado pela unidade ou pela multiplicidade e o que se menciona com elas³⁵.

Portanto, a unidade e a multiplicidade são acidentes essenciais³⁶ presentes no ser e se lhe apresentam enquanto ser. Se não fosse isto, o ser único não seria senão matemática ou naturalmente.

Assim, portanto, o ser enquanto ser, tem acidentes essenciais e o

³² É comum os muçulmanos começarem suas atividades com esta frase de louvor a Deus e Avicena sempre primou por este costume.

³³ Matematicamente: esta palavra é utilizada aqui com o sentido de quantidade. Então, um tradução alternativa seria: “aquilo que não se mantém quantitativamente”. Optou-se pela palavra matematicamente por uma questão de fidelidade à palavra *riyádiyyan* utilizada no texto.

³⁴ Naturalmente: é uma referência àquilo que não se mantém por si mesmo, por sua natureza, por sua essência.

³⁵ O que se menciona com elas. É uma menção às coisas que podem ser acrescentadas ao ser e que por sua própria natureza não o acompanham.

³⁶ Essenciais: relativos à essência.

sujeito da filosofia primeira é o ser enquanto ser e sua questão³⁷ são os acidentes essenciais do ser enquanto ser como, por exemplo, a unidade, a multiplicidade, a causalidade e outras coisas.

É provável que o ser esteja presente para que transforme alguma coisa em ato mas, apenas como algo que ocorre em função de sua presença nesta coisa como, por exemplo, a brancura da roupa e a natureza do fogo no fogo; de modo que sua essência ocorra à uma outra essência que lhe é receptiva totalmente e estabelecida nele, não, porém, como (é estabelecida) uma estaca numa parede mas, ele (o ser) tem independência de essência isenta dela³⁸.

Mas, há coisas que não são assim. Então, diz-se quanto às (coisas) que não são (assim): há algo que advém à uma essência após sua concretização em ato por sua própria essência ou pelo que a concretiza, e isto chama-se acidente. Há algo cuja união à outra essência é uma união caracterizada em ato. E isto chama-se forma; e diz-se dos dois unidos receptáculo. O primeiro dos dois tem sujeito e o segundo matéria primeira (hayúla) e matéria segunda. Tudo que não está num sujeito – estando ou não numa matéria primeira e matéria (segunda) – chama-se substância (jawhar).

As substâncias são quatro: substância, mesmo não estando num sujeito e numa matéria e substância que está numa matéria. A primeira parte divide-se em três: ou esta substância é matéria ou possui matéria, ou não é matéria nem possui matéria.

O que não possui matéria e não está nela, então, pertence a ela. Toda coisa que pertence à matéria, mas não está na matéria, necessita de acréscimo à matéria. Este (acrécimo) é a forma, e esta é a substância composta. E as substâncias são quatro: quiddidade (máhiya) sem matéria, matéria sem forma, forma numa matéria e substância composta de matéria e forma.

³⁷ Sua questão: o mesmo que “o que lhe diz respeito”.

³⁸ Dela: da coisa.

BERKELEY

(1685-1753)

Texto de apresentação e notas:
Everaldo Skrock
Escola de Música e Belas Artes do
Paraná – EMBAP

*Tradução do inglês
(especialmente para esta
edição) e notas:*
Everaldo Skrock
Escola de Música e Belas Artes do
Paraná – EMBAP





GEORGE BERKELEY E A *TERRA INCOGNITA* DA FILOSOFIA: PERCEPÇÃO, LINGUAGEM, ILUSÃO

GEORGE BERKELEY nasce em 1684 na Irlanda, filho de pais luteranos. Faz seus estudos no *Trinity College* em Dublin e publica duas de suas mais importantes obras com apenas 25 e 26 anos de idade: o *Ensaio Para uma Nova Teoria da Visão*, em 1709, e o *Princípios do Conhecimento Humano*, em 1710. Berkeley faz várias viagens pela Europa como tutor de filhos de aristocratas ingleses. Recebendo uma inesperada herança, planeja a fundação de um colégio missionário nas ilhas Bermudas. Em 1728, após receber do governo inglês a promessa de uma soma complementar para a realização de seu projeto, Berkeley parte para os Estados Unidos, onde reside por três anos em Newport, Rhode Island. Não recebendo o financiamento prometido, Berkeley volta à Inglaterra e a partir de 1732 passa a exercer funções de prelado Luterano na cidade de Cloyne, Irlanda, até sua morte em 1753. Outras obras importantes de Berkeley: *Sobre o Movimento* (1721); *Alciphron* (1732); *Teoria da Visão Defendida e Explicada* (1733); *O Analista* (1734); *Siris* (1744).

INTRODUÇÃO

As obras mais conhecidas de Berkeley são o “*Princípios do Conhe-*

cimento Humano” e o “*Três Diálogos entre Hílas e Philonous*”, não por acaso as mais traduzidas e publicadas. A primeira, inacabada, é mais sistemática e caracterizada por uma cerrada disputa acadêmica. A segunda, na tradição dos *diálogos*, que atravessa toda a história da filosofia desde Platão, é um livro de divulgação, destinado a um público amplo.

Já o “*Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*” é eminentemente crítico e propedêutico. Apesar da grande aceitação que obteve na época de sua publicação, com o tempo foi sendo obscurecido pela grande repercussão provocada pela tese defendida no *Princípios*: a substância espiritual e a substância infinita de Descartes podem ser unificadas na substância espiritual. Tomando esta obra como referência, a história da filosofia até muito recentemente apresentou Berkeley como um idealista excêntrico que nega a existência da matéria fora do espírito.

Porém o *Ensaio* revela uma outra face de Berkeley. Ali a palavra “substância” sequer é mencionada. O que salta aos olhos, por outro lado, é o quanto Berkeley prenuncia uma estratégia que se tornará central à filosofia do século XX: a busca de causas ocultas dos problemas filosóficos aparentemente insolúveis. É este aspecto de seu pensamento que privilegiamos na escolha dos excertos traduzidos para esta antologia.

Na época do assim chamado *grande racionalismo* (século XVII) ocorre uma proliferação de filosofias que pode ser vista como sintoma de um descompasso entre o evidente aumento do poder explicativo da ciência moderna e o anseio da filosofia em desvendar os fundamentos últimos dos processos que tornam possível o conhecimento e por conseguinte este progresso. É exemplar, neste sentido, a grande quantidade de sofisticadas respostas à questão tida por todos como fundamental neste momento: como se dá a relação entre matéria e espírito? Apesar de possuírem naturezas evidentemente distintas estas duas realidades devem poder se comunicar, caso contrário não haveria passagem possível da percepção das coisas materiais para a enunciação de discursos científicos sobre a realidade e nem desta para a produção das tecnologias que a transforma e domina. No entanto, esta rica multiplicidade dos sistemas pode também ser visto como um sintoma de fraqueza. Na introdução ao

Princípios, Berkeley lamenta: como garantir a credibilidade da filosofia se, ao invés de responder a esta demanda por fundamentos e satisfazer nossos anseios de paz de espírito, ela nos inunda com uma multiplicidade de teorias que geram disputas e dúvidas e sem fim? Depois de fazer levantar uma espessa poeira de palavras, a própria filosofia reclama por não conseguir mais ver com clareza aquilo que aparece como claro e sem problemas ao homem comum ...

Nunca é demais enfatizar a importância do tema da ambivalência do discurso verbal na filosofia de Berkeley. Sem palavras não é possível a teoria mas elas se constituem, por outro lado, numa espécie de véu que recobre as aparências imediatas das coisas, evidentes antes de serem feitas objeto de ciência e de filosofia. A estratégia de Berkeley na *Nova Teoria da Visão* consiste, pois, em colocar em questão o próprio sentido da pergunta que gera tantas respostas inconciliáveis entre si. Se compararmos esta análise com uma investigação de tipo terapêutica, onde a cura depende de uma busca prévia das causas de um distúrbio, as múltiplas teorias que tentam resolver a questão aparecem como remédios paliativos que oferecem alívio apenas momentâneo. O diagnóstico mais profundo procurado por Berkeley visa a identificação das causas primeiras de certas ilusões que geram na filosofia a aparente necessidade de se procurar por um fundamento metafísico da realidade percebida. Em outras palavras, trata-se de esclarecer como e por que certas condições inerentes à condição humana em seus diversos aspectos – percepção, ação, comunicação – não só determinam a visão comum de mundo mais apropriada à sobrevivência como também podem gerar questões metafísicas carentes de sentido e portanto sem solução possível.

Em Descartes o mundo material é regido por uma regularidade causal inexorável. A relação entre os objetos materiais e sua representação espiritual se funda nesta relação causal e também num mecanismo de correspondência entre ideias e coisas que se funda, se não numa semelhança pura e simples, pelo menos numa correspondência estrutural e constante. As coisas materiais são desta forma *representadas* no espírito.

A distinção entre qualidades primeiras e segunda, por sua vez,

tenta resolver a aparente contradição entre a infinita variabilidade das sensações e a estabilidade sem a qual a realidade material não poderia ser objeto de conhecimento. A cor ou o som, infinitamente variáveis, acidentais, são exemplos de qualidades *segundas*. A extensão e o número, expressões da própria essência da substância material, necessários, são exemplos de qualidades *primeiras*.

Berkeley transfere o foco de supostas relações entre ideias-representações e coisas-originais para as relações que as ideias mantêm entre si. Os vários sentidos (visão, audição, tato etc.) passam a ser considerados como as classes mais fundamentais nas quais as ideias estão organizadas. A relação entre ideias pertencentes a duas classes distintas será caracterizada como sendo de *significação*¹ e não de *representação*. Ao contrário da relação representativa, a significação não precisa ser fundada em causalidade ou semelhança. É uma relação convencional, *contingente* e portanto não requer justificação em termos de relação necessária.

O problema que resta é o da justificação da regularidade destas relações contingentes, pois obviamente não seria possível a ciência e nem a ação humana mais simples sem um mínimo de estabilidade na relação entre ideias. Em Descartes Deus (substância infinita) garante a necessária correspondência entre as representações e as coisas (substância espiritual e substância material). Para Berkeley as aparências sensíveis constituem uma linguagem divina. Por ser uma linguagem, torna-se obsoleto o problema da justificação de uma relação necessária entre as ideias e as coisas. Por ser divina fica garantida a regularidade das relações significante, sem a qual a realidade seria tanto inabitável quanto ininteligível. O mundo material continua sendo tão real quanto em Descartes mas desaparece a necessidade de se supor algo para além de sua aparência sensível. Trata-se evidentemente de uma ontologia mais econômica: a quantidade de substâncias é reduzida ao mínimo, a realidade é simplificada, o problema da correspondência entre substâncias é dissolvido e mesmo problemas ópticos resistentes à explicação pela óptica geométrica recebem soluções satisfatórias.

¹ Significação entendida como “substituição”, “estar no lugar de”. Associada ao hábito e à memória, pode também ser entendida como “antecipação”: se percebo regularmente ideias de um sentido associadas à ideias de outro sentido, a cada vez que percebo as primeiras antecipo a percepção das segundas.

Mas por que o modelo cartesiano parece mais “natural”? Esta é a questão fundamental que Berkeley quer esclarecer nos fragmentos da *Nova Teoria da Visão* que aqui apresentamos. A eficácia da ação necessária à sobrevivência (obtenção de alimentos, fuga, acasalamento etc.) depende de um poder de previsão cuja diferença em relação ao poder de antecipação da razão é apenas de grau. O espaço visual é constituído por um conjunto de índices que evocam o tempo necessário para que o corpo entre em contato direto (tátil) com as coisas. As coisas percebidas ganham unidade e individualidade por serem objetos da ação humana, antes de serem objeto do pensamento ou da linguagem. Apesar de parecer evidente que as ideias dos diversos sentidos são diversos aspectos de uma mesma coisa, uma análise crítica mostra que isto; mais uma crença do que uma necessidade lógica. Ideias auditivas, visuais e táteis são todas signos enquanto cumprem esta função antecipadora, mas heterogêneas entre si se consideradas nelas mesmas.

Mas por que, então, a concepção comum de mundo transmuta-se no problema metafísico da justificação de uma realidade transcendente à percepção? Porque a esta imagem “natural” do mundo – que em cada espécie animal varia de acordo com o aparato biológico que possui² – vem se sobrepor, no caso humano, a linguagem das palavras, sobretudo em sua função básica de nomeação. Aristóteles já afirmava que as coisas são infinitas, enquanto que as palavras são em número limitado³. A linguagem só pode funcionar, pois, se uma palavra puder significar várias coisas ao mesmo tempo. O problema é que ela pode nomear coisas pertencentes a gêneros distintos. Com isso o que era uma relação puramente analógica passa a ser considerada, como resultado do uso reiterado da linguagem, uma relação natural e necessária. Dito de outra maneira, o que era metáfora passa a receber um sentido literal que vai sendo cristalizado com uso. No próprio processo de significação, entre ideias de diversos sentidos ou entre palavras e ideias, o significante e o significado recebem um mesmo nome. Daí nossa tendência natural, diz Berkeley,

² UEXKÜLL, J. Von. *Mondes Animaux et Monde Humain*, Tradução do original alemão de Georges Kriszat. Paris: Danöel, 1965.

³ ARISTÓTELES, *Refutações Sofísticas*, 1,165,a,16.

em considerar como sendo de mesma natureza ideias tão heterogêneas quanto as da visão e as do tato. A palavra “mesa”, enquanto significante, é uma marca sensível, possui uma realidade própria, revelada por qualidades particulares (determinada cor, tamanho etc.) e portanto poderia receber um nome próprio. Mas não damos a ela um nome específico porque o que nos interessa é sobretudo o que é *significado* (a mesa “real” com a qual interagimos). Do mesmo modo, uma ideia visual tampouco recebe um nome distinto da ideia tátil que ela substitui e antecipa. Desde que começamos a exercer a faculdade perceptiva na primeira infância, a conexão entre imagem visual e imagem tátil é tão constante e regular que sua identidade, de tão óbvia, jamais é questionada. E porque os mesmos signos visuais representam as mesmas ideias táteis para todos os homens e em todos os lugares, seu caráter convencional deixa de ser reconhecido como tal. Desde que começamos a dominar a linguagem, a palavra “mesa” significa tanto a mesa visual quanto a mesa tátil. Muito dificilmente podemos deixar de assim considerá-la, da mesma forma como é praticamente impossível ver ou ouvir o nome de uma pessoa sem que sua fisionomia nos venha imediatamente à memória. Esta relação analógica entre ideias de diversos sentidos, reforçada pelas palavras que as nomeiam, adquire uma aparência de literalidade que, útil e necessária na vida prática, é geradora de falsos problemas quando se torna objeto de uma filosofia obcecada por fundamentos metafísicos.

“Se um cego de nascença passasse a ver e a ele fosse apresentado um cubo e uma esfera que ele anteriormente conhecera apenas com o tato, seria ele capaz de dizer qual é o cubo e qual é a esfera utilizando-se apenas da visão?” Esta é a formulação clássica do famoso “problema de Molyneux”, que instigou não só Berkeley como vários pensadores de sua época. Esta questão fascinava tanto porque acreditava-se que sua solução resolveria questões filosóficas importantes, como o problema da existência das ideias inatas. Berkeley a retoma porque acredita ver ali a possibilidade de uma prova empírica adicional da tese da heterogeneidade essencial entre as ideias de diferentes sentidos. A resposta que ele sugere é decididamente negativa: o cego que recobrasse a visão não poderia perceber imediatamente o mundo visual tal como nós estamos acostumados a fazê-lo. Seria necessário um tempo de aprendizado para que pudesse “ler” as informações

trazidas pela luz e pelas cores aos seus olhos, ou seja, para que pudesse relacionar ideias visuais com sensações táteis, tivesse uma noção exata dos objetos como coisas separadas do todo, concebesse as ideia de figura e fundo, distância, tamanho, posição etc.

O fato é que esta experiência *de pensamento* acabou se tornando uma experiência *real* com a realização da primeira operação de cataratas pelo cirurgião inglês William Cheselden em 1728. Apesar de Berkeley apresentar o resultado da operação do cego como favorável a si, o desdobramento futuro da questão⁴ mostra que todos foram vítimas da ilusão de que uma questão metafísica pudesse ser resolvida por experimentos empíricos: jamais se chegou a uma conclusão definitiva porque, ironicamente, nunca se alcançou consenso sobre a interpretação a ser dada ao relato que o cego operado faz de sua experiência subjetiva!

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE BERKELEY TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano e Três diálogos entre Hylas e Filonous*. Tradução de Antonio Sergio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

BERKELEY, G. *Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão e A Teoria da Visão Confirmada e Explicada*, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas: C.L.E. Unicamp, Série 3, v. 18, n° 2, págs. 447-584, julho-dezembro/2008. Trad. de José Oscar de Almeida Marques.

OBRAS SOBRE BERKELEY

BERMAN, D. *Filosofia experimental de Berkeley*. São Paulo: Unesp, 2000.

STRATHERN, P. *Berkeley em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

AUDIOVISUAIS

À PRIMEIRA vista. Direção de Irwin Winkler. Estados Unidos: Fox/Videolar, 1998. 1 DVD, (126 min.): son., col., NTSC.

JANELA da Alma. Direção de Walter Carvalho e João Jardim. Brasil: Europa Filmes, 2002. 1 DVD, (73 min.): son., col., NTSC.

⁴ PROUST, J. (Org.). *Perception et Intermodalité: Approches actuelles de la question de Molyneux*. Paris: PUF, 1997.

ENSAIO PARA UMA NOVA TEORIA DA VISÃO¹

1. Meu objetivo é mostrar o modo como percebemos pela visão a distância, o tamanho e posição dos objetos. E também considerar a diferença existente entre as ideias da visão e do tato e se há alguma ideia comum a estes dois sentidos.

2. E penso que seja por todos aceito que a distância, imediatamente e em si mesma, não pode ser percebida. Pois sendo a distância uma linha que vai diretamente ao fundo do olho, ela projeta apenas um ponto no fundo do mesmo, ponto este que permanece invariavelmente o mesmo, sejam as distâncias mais longas ou mais curtas.

41. [...] um homem nascido cego, passando a ver, não teria inicialmente ideia de distância pela visão; o sol e as estrelas, os mais remotos objetos, assim como os mais próximos, a ele pareceriam estar todos em seu olho, ou melhor dizendo, em sua mente. Os objetos introduzidos pela visão lhe pareceriam ser (como o são na verdade) nada mais do que um novo conjunto de pensamentos ou sensações, cada um deles sentido como estando tão próximo quanto as percepções de dor ou prazer, ou as paixões mais íntimas de sua alma. Pois nosso julgamento de objetos

¹ BERKELEY, G. Essay Towards a New Theory of Vision. In: _____. *The Works of George Berkeley*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. Edinburgo: Thomas Nelson and Sons, 1948. v.1.

percebidos pela visão como estando à distância, ou fora da mente, deve-se inteiramente ao efeito da experiência, que ainda não poderia ter sido adquirida alguém nestas circunstâncias.

42. As coisas se passariam de outra forma se, de acordo com a suposição mais aceita, o homem julga a distância pelo ângulo dos eixos ópticos, exatamente como alguém no escuro ou um homem cego o faria a partir do ângulo formado por dois bastões que segurasse, um em cada mão. Pois se isto fosse verdade, seguir-se-ia que alguém cego desde o nascimento e que recebesse a visão não precisaria de nenhuma nova experiência para perceber a distância com a vista. [...]

43. Talvez após um uma investigação rigorosa cheguemos à conclusão de que mesmo aqueles que, tendo desde seu nascimento crescido no hábito contínuo de ver, estejam irremediavelmente afetados pelo prejuízo inverso, ou seja, pensando que o que veem está à distância deles. Pois neste momento parece ser em geral aceito por todos aqueles que pensaram sobre o assunto, que as cores, que são os objetos próprios e imediatos da visão, não estão fora da mente. Mas então – dirá alguém – pela visão temos também as ideias de extensão, figura e movimento, podendo todas elas ser consideradas como estando fora e à alguma distância da mente, ao contrário da cor. Em resposta a isto eu apelo à experiência de qualquer homem e pergunto se a extensão visível de qualquer objeto não aparece tão próximo deles quanto a cor daquele objeto e, além disso, se não parecem estar eles ambos no mesmo lugar. Não é a extensão que vemos colorida? É possível para nós, ainda que em pensamento, separar e abstrair a cor da extensão? Ora, onde quer que esteja a extensão, certamente ali estará também a figura e o movimento. [...]

44. Mas para uma explicação mais completa deste ponto, e para mostrar que os objetos imediatos da visão não são como ideias ou semelhanças de coisas situadas à distância, é preciso que olhemos mais de perto o problema e observemos cuidadosamente o que se quer significar, no discurso comum, quando se diz que o que se vê está à distância. Suponha, por exemplo, que olhando para a lua eu diga que ela está distante de mim cinquenta ou sessenta semidiâmetros da terra. Vejamos de que lua se está falando. Ora, é claro que não pode ser da lua visível, nem de qualquer coi-

sa semelhante à lua visível ou àquilo que eu vejo, que é apenas um plano luminoso e redondo de aproximadamente trinta pontos visíveis de diâmetro. Pois no caso de eu ser transportado, do lugar onde eu estou diretamente em direção à lua, evidentemente o objeto vai variar continuamente enquanto eu avanço, e quando eu tiver avançado cinquenta ou sessenta semidiâmetros da terra, de modo algum perceberei algo que se assemelhe a uma superfície redonda, pequena e luminosa. O objeto simplesmente terá desaparecido e se eu quisesse recobrá-lo, deveria voltar para a terra, de onde partira. Ou ainda, suponha que eu perceba pela visão uma obscura e indistinta ideia de algo que eu não tenho certeza tratar-se de um homem, uma árvore ou uma torre, mas que julgo estar a uma distância de aproximadamente uma milha. Evidentemente eu não posso querer dizer que o que vejo está distante uma milha ou que aquilo é a imagem ou semelhança de qualquer coisa que está distante uma milha, já que a cada passo que eu der na sua direção sua aparência se alterará e, de obscura, pequena e fraca, tornar-se-á clara, grande e vigorosa. E quando eu chegar ao final da milha, o que eu vi inicialmente estará totalmente perdido e nem encontrarei qualquer coisa que a ele se assemelhe.

45. Neste e em outros caso a verdade é que, tendo por muito tempo experimentado certas ideias percebidas pelo tato, como distância, figura tangível e solidez, serem conectadas com certas ideias da visão, ao perceber estas ideias da visão eu imediatamente concluo quais são as ideias que, pelo habitual curso ordinário da Natureza devem seguir-se. Olhando para um objeto eu percebo uma certa figura visível e cores, com algum grau de obscuridade e outras circunstâncias que, pelo que eu tinha anteriormente observado, determinam-me a pensar que, se eu avançar um certo número de passos ou milhas, serei afetado por tais e tais ideias do tato. De forma que, na verdade e rigorosamente falando, eu não percebo nem a distância nela mesma nem qualquer coisa que eu considere estar à distância. Ou seja, nem a distância e nem coisas situadas à distância são, elas próprias ou suas ideias, verdadeiramente percebidas pela visão. Disto estou convencido no que diz respeito a mim mesmo e acredito que quem quer que observe com cuidado seus próprios pensamentos e examine o que quer significar ao dizer que vê esta ou aquela

coisa à distância, concordará comigo que o que ele vê apenas sugere ao seu entendimento que após percorrer determinada distância, a ser medida pela ação de seu corpo – percebido pelo tato – irá perceber tais e tais ideias tangíveis que têm sido regularmente conectadas com tais e tais ideias visíveis. Mas para sermos convencidos de que podemos ser enganados por estas sugestões dos sentidos e que não há uma conexão necessária entre ideias visíveis e ideias táteis por elas sugeridas, basta observarmos um espelho ou quadro. Note que, quando eu falo de ideias tangíveis, eu uso a palavra *ideia* para significar, no sentido amplo em que tem sido usado pelos modernos, qualquer objeto imediato dos sentidos ou do entendimento.

46. Do que foi dito resulta como consequência evidente que as ideias de espaço, exterioridade e coisas colocadas à distância não constituem, estritamente falando, o objeto da visão. Elas não são percebidas mais pelo olho do que pelo ouvido. Sentado em meu escritório ouço um coche rodar pela rua; olho através do janela e vejo-o; saio e nele entro. O discurso comum poderia levar-me a pensar que eu ouvi, vi e toquei a mesma coisa, ou seja, o coche. No entanto, é certo que as ideias recebidas por cada sentido são largamente diferentes e distintas umas das outras. Por serem constantemente observadas juntas, a elas nos referimos como se fossem uma e mesma coisa. Pela variação do ruído eu percebo as diferentes as distâncias em que se encontra o coche e sei, antes de olhar para fora, que ele se aproxima. Pelos ouvidos eu percebo a distância, portanto, exatamente da mesma forma como o faço com os olhos.

47. No entanto, eu não digo que ouço a distância da mesma maneira como digo que a vejo, pois as ideias da audição não estão tão sujeitas a serem confundidas com as ideias do tato quanto as da visão. Pois se uma pessoa pode facilmente ser convencido de que o objeto próprio da audição são não os objetos e coisas externas e sim os sons, mediante os quais a ideia deste ou daquele corpo, ou de distância, são sugeridas aos seus pensamentos, dificuldade maior encontramos, para discernir a diferença existente entre ideias da visão e ideias do tato, ainda que seja evidente que um homem não vê e sente a mesma coisa tanto quanto não a ouve e sente.

48. Uma das razões disso me parece ser o seguinte: acredita-se que é um grande absurdo imaginar que uma e mesma coisa possa ter mais do que uma extensão ou uma figura. Mas a extensão e a figura de um corpo, sendo introduzidos na mente de duas maneiras e indiferentemente, pela visão ou pelo tato, parece seguir-se que vemos a mesma extensão e a mesma figura que tocamos.

49. Mas se considerarmos as coisas cuidadosamente e mais de perto e, seremos obrigados a reconhecer que nunca vemos e tocamos um único e mesmo objeto. O que é visto é uma coisa e o que é tocado é outra. Se a figura e a extensão visíveis não são o mesmo que as extensões e figuras tangíveis, então não precisamos inferir que uma e mesma coisa tem diversas extensões. A verdadeira consequência é que o objeto da visão e o objeto do tato são duas coisas distintas. Talvez seja necessária alguma reflexão para se conceber corretamente esta distinção. E a dificuldade parece ter aumentado consideravelmente, pois a combinação de ideias visíveis recebe constantemente o mesmo nome da combinação de ideias táteis com as quais ela está conectada, o que resulta necessariamente do uso e fim da linguagem.

50. Para tratar da visão clara e minuciosamente precisamos, portanto, ter em mente que há dois tipos de objetos apreendidos pelo olho: um que é apreendido primária e imediatamente e outro que o é secundariamente e através da intervenção do primeiro. Aqueles do primeiro tipo não são nem parecem estar fora da mente, ou à qualquer distância. Eles podem certamente ficar maiores ou menores, mais confusos, mais claros ou mais obscuros, mas eles não podem se aproximar nem se distanciar de nós. Sempre que dizemos que um objeto está distante, sempre que dizemos que ele se aproxima ou se afasta, devemos sempre significar um objeto do primeiro tipo, que pertence propriamente ao tato e que não é propriamente percebido e sim sugerido pelo olho, da mesma forma como os pensamentos são sugeridos pelo ouvido.

51. Tão logo ouvimos as palavras de uma linguagem familiar ser pronunciada em nossos ouvidos e as ideias a elas correspondentes se apresentam em nossas mentes. O som e o significado penetram no entendimento exatamente no mesmo instante, pois estão tão estreitamente

unidos que está além do nosso poder manter afastado um sem a concomitante exclusão do outro. Na verdade agimos, em todas as situações, como se ouvíssemos os próprios pensamentos. Da mesma forma os objetos secundários, ou seja, aqueles que são apenas sugeridos pela visão, normalmente afetam-nos mais fortemente e são mais considerados do que os objetos próprios daquele sentido, pois entram juntos na mente e mantêm entre si uma conexão muito mais estrita do que aquela entre as ideias e as palavras. É por isso que julgamos ser tão difícil discernir entre os objetos mediatos e os objetos imediatos da visão e é por isso que somos tão inclinados a atribuir ao primeiro o que pertence apenas ao segundo. Eles estão, por assim dizer, intimamente entrelaçados, misturados e fundidos entre si. E o preconceito é reforçado e fixado em nossos pensamentos por uma longa duração, pelo uso da linguagem e pela falta de reflexão. Acredito, no entanto, que qualquer um que considere atentivamente o que já dissemos e o que ainda diremos antes de terminar (especialmente se o acompanhar com seu próprio pensamento) será capaz de livrar-se deste preconceito. Estou certo de que isto merece alguma atenção de todos que queiram compreender a verdadeira natureza da visão.

132. Uma confirmação adicional da nossa tese pode ser obtida da solução do problema do Sr. Molyneux, publicado pelo Sr. Locke em seu *Ensaio* e que eu quero apresentar aqui tal como ele aparece naquela obra, juntamente com a opinião do Sr. Locke sobre ele: *“Imagine um homem nascido cego e que, agora adulto, aprendeu a distinguir pelo tato entre um cubo e uma esfera feitas do mesmo material e aproximadamente do mesmo tamanho, de modo a poder dizer, ao tocar um e outro, qual é o cubo e qual é a esfera. Suponha então que o cubo e a esfera sejam colocados sobre uma mesa, e que o homem cego passe a ver. Pergunta-se: poderia ele distinguir e dizer, fazendo uso da visão, antes de tê-los tocado, qual é a esfera e qual é o cubo?”* Ao que o arguto e judicioso proponente responde: *“Não. Pois ainda que ele tenha obtido a experiência de como uma esfera e de como um cubo afetam o tato, ele não obteve ainda a experiência de que o que afeta seu tato de tal ou tal maneira deve afetar sua visão de tal ou tal maneira; ou que um ângulo protuberante que pressionou sua mão no cubo de modo desigual deve aparecer aos seus olhos tal como no cubo.”* Eu concordo com a resposta dada a este problema por este sagaz cavalheiro, que tenho o orgulho de chamar de meu amigo, e sou da opinião de que o

homem cego não seria capaz, à primeira vista, de dizer qual seria a esfera e qual seria o cubo, enquanto apenas os estivesse vendo.” (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Bii.C.9.S.8.).

135. Ficou devidamente evidenciado que um homem cego desde o seu nascimento não denominaria nenhuma coisa que visse pela primeira vez com os nomes que estava acostumado a relacionar às ideias do tato. Ele saberia que “cubo”, “esfera”, “mesa”, eram palavras atribuídas a coisas percebidas pelo tato, mas não a coisas perfeitamente intangíveis às quais ele nunca viu serem aplicadas. Em seu uso costumeiro, aquelas palavras sempre representaram, para sua mente, corpos ou coisas sólidas que eram percebidas pela resistência que ofereciam. Mas não há solidez, nem resistência ou protuberância percebidos pela vista. Em suma, as ideias da visão são percepções inteiramente novas às quais não há nenhum nome associado em sua mente. Ele não pode, portanto, entender o que lhe é dito a seu respeito e a pergunta sobre qual é o cubo e qual é a esfera, a respeito dos dois corpos ele viu colocado sobre a mesa, seria para ele uma questão absolutamente cômica e ininteligível, pois nada do que ele vê poderia sugerir aos seus pensamentos a ideia de corpo, distância, ou, em geral, qualquer coisa que ele tenha já conhecido.

139. [...] como as extensões visíveis e as figuras vieram a ser chamadas pelo mesmo nome das extensões e figuras táteis, se não pertencem à mesma espécie destas? Deve ser algo mais do que um estado de ânimo ou um acidente o que gerou um costume tão constante e universal como este, que prevaleceu em todos os tempos e nações do mundo e entre todo tipo de homens, tanto eruditos quanto iletrados.

140. Ao que eu respondo: não podemos argumentar que um quadrado tangível e um quadrado visível sejam da mesma espécie porque são chamados pelo mesmo nome tanto quanto não podemos argumentar que o trissílabo formado por oito letras através do qual é marcado seja da mesma espécie que ele pelo fato de serem ambos chamados pelo mesmo nome. É comum chamar as palavras escritas e as coisas que elas significam pelo mesmo nome, pois não sendo as palavras vistas em sua própria natureza e em nenhum outro aspecto senão como marcas das

coisas, seria supérfluo e fora dos propósitos da linguagem dar a elas outros nomes distintos daqueles das coisas que são por elas marcadas. A mesma razão é, também aqui, válida. As figuras visíveis são marcas das figuras tangíveis e é evidente [...] que elas recebem pouca atenção por elas mesmas ou à qualquer outro título que não sua conexão com figuras tangíveis que, por natureza, estão destinadas a significar. E é porque esta linguagem da natureza não deve variar em diferentes épocas ou nações, que em todo tempo e lugar as figuras visíveis são chamadas pelo mesmo nome das respectivas figuras tangíveis por elas sugeridas e não porque sejam semelhante ou porque pertençam a uma mesma espécie.

144. Precisamos admitir que não estamos tão sujeitos a confundir outros signos com as coisas por eles significadas ou a pensar que sejam da mesma espécie, como o estamos em relação às ideias táteis e as ideias visuais. Uma breve consideração nos mostrará, porém, como isto é possível, sem que tenhamos que supor serem elas de uma mesma natureza. Estes signos são constantes e universais, sua conexão com ideias tangíveis foram aprendidas desde nossa chegada ao mundo e, desde então, em quase todos os momentos de nossas vidas ele ocorre em nossos pensamentos, fixa-se e penetra cada vez mais profundamente nossa mente. Quando observamos que os signos são variáveis e produto de instituição humana; quando lembramos que houve um tempo em que eles não estavam conectadas, em nossas mentes, com aquelas coisas que agora tão prontamente sugerem mas que, pelo contrário, sua significação foi aprendida durante os lentos passos da experiência, tudo isso nos previne de confundi-las. Mas quando encontramos os mesmos signos sugerindo as mesmas coisas no mundo inteiro e pensamos que eles não são produto de uma convenção humana; quando não conseguimos lembrar que um dia aprendemos sua significação e acreditamos que, pelo contrário, à primeira vista eles nos teriam sugerido as mesmas coisas que nos sugerem agora; tudo isto nos persuade que eles são da mesma espécie das coisas que cada um representa e que é por semelhança natural que eles as sugerem às nossas mentes.

145. Acrescente-se a isto o fato de que sempre que consideramos detidamente um objeto, dirigindo sucessivamente o eixo óptico para

cada um de seus pontos, há certas linhas e figuras descritas pelo movimento da cabeça ou do olho que, sendo na verdade percebidos pelo tato, misturam-se tão completamente com as ideias da visão que dificilmente conseguimos pensar que não pertencem a este sentido. Além disso, as ideias da visão adentram a mente várias ao mesmo tempo, de forma mais distinta e menos separada do que ocorre normalmente nos outros sentidos, com exceção do tato. Sons, por exemplo, percebidos no mesmo instante, tendem a fundir-se, por assim dizer, em um único som. Porém podemos perceber ao mesmo tempo uma grande variedade de objetos visíveis, muito separada e distintamente uns dos outros. Já os objetos táteis são constituídos de várias e distintas partes coexistentes, o que pode nos fornecer mais uma razão para nossa tendência a imaginar uma semelhança ou uma analogia entre eles e os objetos imediatos da visão. Mas nada, certamente, contribui mais para misturá-los e confundi-los numa coisa só do que a conexão íntima e estrita que elas mantêm entre si. Não conseguimos abrir nossos olhos sem que as ideias de distância, corpos e figuras tangíveis sejam por eles sugeridos. Tão rápida, repentina e despercebida é a passagem das ideias visíveis para as ideias tangíveis, que dificilmente podemos deixar de considerá-las como sendo igualmente o objeto imediato da visão.

147. Em suma, penso ser justo concluirmos que os objetos próprios da visão constituem uma linguagem universal do Autor² da Natureza, através da qual somos instruídos sobre como regular nossas ações de modo a alcançar aquelas coisas que são necessárias para a preservação e bem estar de nossos corpos, como também para evitar tudo que possa ser a ele prejudicial e destrutivo. É principalmente através da informação que eles nos fornecem que somos guiados em todos os assuntos e cuidados da vida. E o modo pelo qual eles significam e nos indicam os objetos que estão à distância é igual ao da linguagem e dos signos nascidos de convenção humana, que não sugerem as coisas significadas por qualquer semelhança ou identidade de natureza e sim apenas pela habitual conexão que a experiência nos ensinou a observar entre eles.

² Na primeira e segunda edições: “uma linguagem universal da Natureza”.

TEORIA DA VISÃO DEFENDIDA E EXPLICADA³

35. [...] Houve uma longa e íntima associação em nossas mentes entre as ideias da visão e do tato. É por isso que elas são consideradas como uma única coisa. Tal preconceito foi muito adequado aos propósitos da vida e a linguagem adequou-se a ele. A obra da ciência e da especulação é desfazer nossos preconceitos e enganos, deslindando as conexões mais intrincadas, distinguindo as coisas que são diferentes e fazendo com que deixem de ser confusas e obscuras, proporcionando-nos visões distintas, corrigindo gradualmente nosso julgamento e conduzindo-o a uma exatidão filosófica. [...]

36. No dispositivo da visão, assim como em outros casos, a providência divina parece ter consultado antes a operação do que a teoria dos homens. As coisas são admiravelmente adaptadas à primeira mas é exatamente por esta razão que a segunda frequentemente torna-se confusa. Pois tanto quanto estas sugestões imediatas e conexões constantes são úteis para o direcionamento de nossas ações, igualmente necessário

³ BERKELEY, G. *Theory of Vision Vindicated and Explained*. In: _____. *The Works of George Berkeley*. I. Edited by A.A. Luce e T.E. Jessop. Edinburgo: Thomas Nelson and Sons, 1948. v. 1.

para a especulação e para o conhecimento da verdade é nosso distinguir entre coisas confundidas e separar coisas misturadas e como que fundidas umas nas outras.

43. Explicar como a mente ou a alma do homem simplesmente vê é uma coisa, e pertence à filosofia. Considerar partículas enquanto movendo-se em certas linhas, raios de luz enquanto refratados ou refletidos, ou cruzando-se, ou incluindo ângulos, é coisa bem distinta e pertence à geometria. Explicar o sentido da visão pelo mecanismo do olho é uma terceira coisa, que pertence à anatomia e aos experimentos. As duas últimas especulações são úteis na prática para corrigir os defeitos e remediar as desordens da visão, em concordância com as leis naturais vigentes neste sistema mundano. Mas a primeira teoria é que nos faz entender a verdadeira natureza da visão, considerada como uma faculdade da alma. Tal teoria, como já afirmei, pode ser reduzida a esta simples questão: “como é que um conjunto de ideias totalmente diferentes de ideias tangíveis pode, apesar disso, no-las sugerir, não havendo conexão necessária entre elas?”. Ao que a resposta adequada é: “Isto se dá em virtude de uma conexão arbitrária, instituída pelo Autor da natureza”.

44. O objeto próprio e imediato da visão é a luz, em todos seus modos e variações, cores que variam em espécie, em grau, em quantidade; algumas vivas, outras mais obscuras; mais de algumas e menos de outras; diversas em seus contornos ou limites; variadas em sua ordem e disposição. Um homem cego, ao ver pela primeira vez, poderia perceber estes objetos, nos quais há infinita variedade; porém ele não poderia nem perceber nem imaginar qualquer semelhança ou conexão entre estes objetos visíveis e aqueles percebidos pelo tato. Luz e sombra, juntamente com as cores, nada lhe sugeririam sobre os corpos, se macios ou sólidos, lisos ou ásperos. Nem poderiam suas quantidades, limites ou ordem lhe sugerir figuras geométricas, extensão ou situação, o que pelas suposições recebidas da tradição, isto é, de que estes objetos são comuns à visão e ao tato, deveriam fazê-lo.

45. Todos os vários tipos, combinações, quantidades, graus e disposições da luz e das cores seriam considerados, em sua primeira per-

cepção, como sendo apenas um novo conjunto de sensações ou ideias. Como seriam inteiramente novas e desconhecidas, um homem nascido cego não daria a elas, ao vê-las pela primeira vez, os nomes das coisas anteriormente conhecidas e percebidas pelo seu tato. Mas, após alguma experiência, ele perceberia suas conexões com as coisas tangíveis e as consideraria então como signos, e a elas daria (como ocorre em outros casos) o mesmo nome das coisas significadas.

46. Mais e menos, maior e menor, dimensão, proporção, intervalo, são encontradas no tempo e no espaço mas daí não segue-se, necessariamente, que estas quantidades sejam homogêneas. Tampouco seguir-se-á, da atribuição de nomes comuns, que ideias visíveis sejam homogêneas àquelas do tato. É verdade que os termos utilizados para denotar extensão, figura, localização e movimento táteis, entre outros, são também empregados para denotar quantidade, relação e ordem dos objetos ou ideias propriamente visíveis da visão. Mas isto procede apenas da experiência e de analogia. Há um *mais alto* e um *mais baixo* nas notas musicais. Fala-se de tons mais altos e mais baixos. E isto, obviamente, nada mais é do que metáfora ou analogia. Assim também, para expressar a ordem das ideias visíveis, faz-se uso das palavras *posição*, *alto* e *baixo*, acima e abaixo, e seu sentido, quando assim utilizadas, é analógico.

47. Mas, no caso da visão, vamos além de uma suposta analogia entre naturezas diferentes e heterogêneas. Supomos haver uma identidade de natureza ou um e mesmo objeto comum a ambos os sentidos. E a este erro fomos induzidos: assim como os vários movimentos da cabeça, para cima e para baixo, para a direita e para a esquerda, são acompanhados de uma variação nas ideias visuais, igualmente passamos a considerar que aqueles movimentos e posições da cabeça, que na verdade são tangíveis, transferem seus atributos e denominações às ideias visíveis com as quais estão conectadas e que, deste modo, passam a ser chamadas de “alto” e “baixo” ou “direita” e “esquerda”, e a serem marcadas por outros nomes indicando modos da posição que, antes de tal experiência, não teriam sido a ele atribuídos ou pelo menos não em sentido primário e literal.

71. Antes de concluir, não seria inútil acrescentar o seguinte ex-

trato do *Philosophical Transactions*, sobre uma pessoa cega desde seus infâncias que recobrou a visão muito mais tarde: “Quando viu pela primeira vez, era-lhe tão difícil fazer qualquer julgamento sobre distâncias que pensou que todos e quaisquer objetos que tocavam seus olhos (segundo suas palavras) o faziam tal como os objetos tocavam sua pele. E pensava que nenhum objeto era tão agradável quanto aqueles que eram lisos e regulares, ainda que não conseguisse formar nenhum julgamento de sua forma nem identificar o que é que, em cada objeto, o agradava. Ele não conhecia a forma de nada e nem sabia distinguir nenhuma coisa de outra, por mais diferente que fossem em forma e tamanho. Porém depois que lhe era dito que coisas correspondiam àquelas cujas formas ele já conhecia através do tato, ele dizia que poderia conhecê-las novamente. Mas se tivesse muitos objetos para aprender ao mesmo tempo, ele esquecia muitos deles. E (dizia ele), inicialmente aprendia e esquecia novamente milhares de coisas num único dia. Várias semanas depois de ter sido operado, ao ser iludido por imagens, ele perguntou qual era o sentido mentiroso: o tato ou a visão? Ele nunca foi capaz de imaginar qualquer linha além dos limites do que via. Ele sabia, disse ele, que o quarto em que estava não era senão uma parte da casa mas não conseguia conceber o fato de que a casa inteira pudesse parecer maior. Ele disse que cada novo objeto era uma novo deleite e que o prazer era tão grande que lhe faltavam palavras para expressá-lo”. Portanto, aqueles pontos da teoria que pareciam os mais distantes da apreensão comum foram notavelmente confirmados por fato e experimento, anos depois de eu ter sido levado à sua descoberta pelo uso da razão.

BORNHEIM

(1929-2002)



Texto de apresentação e notas:

Roberto Figurelli
Professor aposentado da
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

A publicação do texto de Gerd
Bornheim nesta edição foi
gentilmente autorizada pela editora
UAPE.



BORNHEIM: ESTÉTICA E CRÍTICA

GERD ALBERTO BORNHEIM nasceu em Caxias do Sul, RS, no dia 19 de novembro de 1929. Bacharelou-se em Filosofia pela PUC de Porto Alegre, em 1951. Viajou para Paris como bolsista da Aliança Francesa. Frequentou cursos na Sorbonne e nas universidades de Oxford (Inglaterra) e Freiburg (Alemanha). Foi professor dos cursos de Filosofia da PUC, Porto Alegre, e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Cristo Rei, em São Leopoldo, embrião da Unisinos.

Em 1963, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, defendeu a tese *Motivação Básica e Atitude Originante do Filosofar* em concurso de livre-docência. O texto de sua tese, com algumas modificações, foi publicado pela Editora Globo, de Porto Alegre, sob o título de *Introdução ao Filosofar. O pensamento filosófico em bases existenciais*. Na UFRGS, lecionou Introdução à Filosofia e Filosofia Geral. Ministrou aulas de Língua e Literatura Alemã na Faculdade de Letras e foi Diretor do Curso de Arte Dramática, da Faculdade de Filosofia, e responsável pela disciplina Teoria Geral do Teatro.

No dia 29 de agosto de 1969, o Professor Gerd Bornheim foi cassado pelo regime militar e proibido de lecionar em qualquer outra univer-

sidade brasileira. Com a anistia, ingressou na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde trabalhou até a aposentadoria. Na última etapa de sua carreira, lecionou na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. No dia 06 de setembro de 2002, faleceu, aos 72 anos, no Rio de Janeiro.

Como professor, Gerd Bornheim impressionava pela sólida formação humanística, vasta cultura e apurada sensibilidade estética. Não se restringia à obra e doutrina dos grandes pensadores, mas descortinava novos horizontes construindo pontes com a literatura, a música, a pintura, o cinema e, sobretudo, o teatro.

Em suas aulas de Introdução à Filosofia, nas décadas de 1950 e 60, sabia, como poucos, despertar o interesse dos alunos para o estudo da Fenomenologia, Husserl à frente, e dos filósofos da existência, particularmente Heidegger e Sartre. Aliás, ele foi uma das maiores autoridades em Sartre, no Brasil. O livro *Sartre. Metafísica e Existencialismo*, de 1971, continua indispensável para quem quiser se aventurar na obra do existencialista francês.

Sobre o Gerd conferencista e ensaísta, vem a pêlo o testemunho do Professor Ernildo Stein, seu aluno no Curso de Filosofia: “Era essa seriedade que o filósofo transmitia em suas análises detalhadas que o transformou num dos grandes conferencistas-filósofos solicitado pelos centros culturais do país. Dessa maneira foi-se difundindo um estilo próprio que se objetivou em sua importante obra escrita. Os livros de Bornheim permanecerão, por isso, uma continuação essencial de sua atividade”¹. Merece citada e enaltecida sua contribuição ao teatro. Além do livro *Brecht: a Estética do Teatro*, seus artigos foram reunidos nas coletâneas *O sentido e a máscara*, *Teatro: a Cena Dividida*, e *Páginas de filosofia da arte*.

¹ STEIN, E. Bornheim, um intelectual entre a filosofia e a cultura. *Zero Hora*, Porto Alegre, 14 set. 2002, Cultura, p. 8.

“GÊNESE E METAMORFOSE DA CRÍTICA”

No Colóquio “Morte da Arte, hoje”, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, de 15 a 18 de abril de 1993, o Prof. Gerd Bornheim proferiu a conferência “Gênese e Metamorfose da Crítica”, cujo texto foi incluído na coletânea *Páginas de filosofia da arte*, de 1998².

Filósofo, esteta e crítico, munido de consistente aparato teórico, Bornheim tinha todos os requisitos para discorrer sobre o tema escolhido.

O ponto de partida é a distinção entre crítica em sentido amplo, que “acompanha a própria condição humana”, e crítica em sentido restrito, como “comentário a propósito das letras e das artes”³. No que diz respeito ao Ocidente, as origens da crítica remontam a Platão e Aristóteles. Aliás, Platão, “o primeiro grande esteta do Ocidente” é a figura dominante da palestra. A *metamorfose* do título é anunciada por meio de algumas perguntas. Por exemplo: “a partir de que lugar passou a constituir-se essa nova Crítica?” Note-se que *nova crítica* não tem nada a ver com o movimento americano de crítica literária, das décadas de 1930, 40 e 50, conhecido como *New Criticism*. Pois a nova crítica sucedeu à antiga, chamada às vezes de crítica aristotélico-horaciana, devido à relevância histórica da *Poética*, de Aristóteles, e da *Arte Poética*, de Horácio. O fulcro da argumentação é o conceito de imitação.

Após ter comentado o passo célebre do Livro X, de *A República* (a produção da cama), Bornheim estabelece um paralelo entre o conceito de imitação e o de verdade. Embora Martin Heidegger (1889-1976) não tenha sido citado, sua presença se faz sentir, pois se deve a ele a descoberta da noção original de verdade: “o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como Alétheia, como o desvelamento do que se apresenta,

² BORNHEIM, G. Gênese e Metamorfose da Crítica. In: _____. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998. p. 117-130.

³ *Ibidem*, p. 117.

seu desocultamento e seu mostrar-se”.⁴ A verdade, como adequação, designa uma conformidade entre o intelecto e o ser (*adaequatio intellectus et rei*). Em suma: “a fundamentação teológica da imitação corre paralela à transmutação da essência da verdade consumada por Platão e depois reiterada à sua maneira por Aristóteles”⁵. Em mais de um momento de sua conferência, Bornheim refere-se à *crise da Metafísica*. Poder-se-ia dizer que a crise é o pano de fundo de sua argumentação. Costuma-se falar também em fim, destruição e superação da Metafísica. Não está em jogo, aqui, a disciplina metafísica (ou ontologia) dos cursos de Filosofia. Na perspectiva da História da Filosofia, ela abrange toda a tradição filosófica do Ocidente, desde Platão até Hegel e Nietzsche. Da análise de Heidegger em *Ser e Tempo* (primeiro capítulo), elejo o tão comentado *esquecimento do ser*. Ora, para isso se faz mister ter em mente a diferença ontológica, vale dizer, a distinção entre ser e ente. Trata-se, portanto, do pensamento que se ocupa com o ente e esquece a questão do ser.

Para expressar o impacto da Revolução Francesa, Bornheim recorre à arquitetura e lança a metáfora: “o edifício da imitação põe-se a desabar”⁶. Um dos pontos fortes de Gerd Bornheim, como professor e conferencista, era sua capacidade de ilustrar a argumentação com exemplos que pareciam brotar espontaneamente de sua rica cultura artística. No caso em foco, após a metáfora do edifício e a referência “à derrocada do esplendor do barroco”, ele surpreendeu a plateia com a música de Beethoven: “Realmente, abandonada a imitação, Beethoven compõe as bases artísticas de duas estéticas: uma, dominada pela categoria do objeto, e a outra, pela do sujeito”⁷. Sentença esta, de tal relevância, que encontra sua complementação um pouco mais adiante: “Pois é neste entrevero de configurações, neste cruzamento de diretivas que vai aparecer, pela primeira vez, não apenas a figura intermetida do crítico, como também a

⁴ HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 300.

⁵ BORNHEIM, *Gênese...*, p. 121.

⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁷ *Ibidem*, p. 124.

própria necessidade de seu olhar”⁸.

Na linha da periodização estilística da História da Arte, foi no Romantismo que o conceito de imitação se exauriu numa crise fatal. Se conferirmos a cronologia dos séculos XVIII e XIX, veremos que nas três últimas décadas do Setecentos coexistem Neoclassicismo e (Pré-)Romantismo. Coexistência, nem sempre pacífica, que avançará pelo Oitocentos. Em vista disso, sou de parecer que é preferível remontar a 1770, como faz o historiador e crítico italiano Giulio Carlo Argan, para assinalar o início da Arte Moderna. Pois foi durante a revolução da arte moderna que ocorreu a derrocada da imitação. Na conferência de Belo Horizonte, a tese foi enunciada nos seguintes termos: “Com o colapso da imitação é o velho conceito de cópia, tomado exatamente na acepção platônica, que, de negativo que era, consegue sobreerguer-se e ocupar os primeiros planos”⁹. Tese polêmica e, como tal, sujeita a discussões.

Causou surpresa, entre os participantes do Colóquio, o fato de o Prof. Gerd não ter incluído em sua conferência uma abordagem do tema da morte da arte. Restringiu-se à seguinte alusão no início de palestra: “A partir de então desenvolve-se um novo tipo de Crítica, arvorada agora até mesmo em ciência. Em verdade, esta suposta maioria talvez não passe de ser expressão de uma crise maior, talvez se limite às andanças dessa mesma crise, e talvez componha apenas o epitáfio daquilo que Hegel chamou de ‘morte da arte’”¹⁰.

A bem da verdade, seja dito que as expressões “morte da arte” e “fim da arte” não são da autoria de G.W.F. Hegel (1770-1831). Mas, ao ouvi-las, logo nos vem à mente a célebre página da “Introdução” das *Lições sobre a Estética*, que corresponde ao curso, ministrado por ele, no semestre de inverno de 1828-29, em Berlim: “Os belos dias da arte grega assim como a época de ouro da Idade Média tardia passaram”. E, um pouco mais adiante: “Em todas estas relações a arte é e permanecerá para

⁸ Ibidem, p. 125.

⁹ Ibidem, p. 123.

¹⁰ Ibidem, p. 118.

nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado”.¹¹ É evidente que as duas asserções não podem ser desvinculadas do contexto, ou seja, da orientação que rege a estética hegeliana.

Hegel está na origem de um dos mais fecundos debates que tem atraído a atenção de filósofos, estetas, críticos e artistas de diversas partes do mundo. No Brasil, ao lado de Benedito Nunes, Gerd Bornheim deu importante contribuição, como se infere do texto “Uma Temática Hegeliana: a Morte da Arte”, de 1994, incluído na coletânea *Páginas de filosofia da arte*¹². Para ele, a tese se situa na linha do pensamento hegeliano. Além do mais, “a tese da morte da arte é totalmente verdadeira, desde que se acrescente que a sua verdade se restringe à arte do passado - de todo o passado, de modo radical. O que Hegel afirma atinge em cheio os pressupostos de sua própria Estética, a começar pelo mais importante deles todos, que é o conceito de imitação e os seus vínculos com a determinação metafísico-teológica dos universais concretos, ou seja, com o que Hegel chama de Ideia, objeto exclusivo, segundo ele, da arte”¹³.

Muito se tem falado de falência da crítica, de outono (ou inverno?) da crítica, de morte da crítica. Apesar de tantos prognósticos sombrios, estará a crítica fadada a desaparecer?

Na coletânea *Páginas de filosofia da arte*, além da conferência de 1993, foi incluído um breve texto sem data, intitulado *Da Crítica*¹⁴. Com base na leitura de ambos, vê-se que Gerd Bornheim estava convencido da necessidade da crítica: “a questão que deve ser pensada é que a crítica se tornou necessária por uma imposição interior à própria natureza da arte contemporânea - é a arte que exige a crítica, que requer a hermenêutica”¹⁵. Reconhecida a necessidade, talvez seja oportuno perguntar: qual é a fun-

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Lições sobre a Estética*. Tradução de M. A. Werle. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 24-25.

¹² BORNHEIM, G. Uma Temática Hegeliana: a Morte da Arte. In: _____. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998. p. 13-24.

¹³ Ibidem, p. 26.

¹⁴ BORNHEIM, G. Da Crítica. In: _____. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998. p. 131-139.

¹⁵ Ibidem, p. 132.

ção da crítica? “A necessidade da crítica nasce do fato de que a mediação entre arte e público já não se dá mais de modo espontâneo e ‘natural’. Impõe-se, por isso, a função mediadora da crítica”¹⁶.

SUGESTÕES DE LEITURA:

OBRAS DE BORNHEIM

BORNHEIM, G. Filosofia do Romantismo In: GUINSBURG, J. (Org.) *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 75-111.

BORNHEIM, G. *O Sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972.

BORNHEIM, G. *Introdução ao Filosofar: O pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre: Globo, 1973.

BORNHEIM, G. *Dialética: teoria, práxis*. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética. Porto Alegre: Globo, 1977.

BORNHEIM, G. *Ontológica da dialética*. Porto Alegre: Globo, 1977.

BORNHEIM, G. *O Idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980.

BORNHEIM, G. *Teatro: a Cena dividida*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

BORNHEIM, G. *Brecht: A Estética do teatro*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

BORNHEIM, G. *O Conceito do descobrimento*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BORNHEIM, G. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.

¹⁶ Ibidem, p. 138.

GÊNESE E METAMORFOSE DA CRÍTICA¹

Interessa-me aqui tão somente tentar uma delimitação do conceito de Crítica. Tomada a palavra numa acepção bastante ampla, a crítica, ou o espírito crítico, acompanha, digamos, a própria condição humana. Mas não há nenhum exagero em afirmar que foi no Mundo Ocidental, afeito às coisas da Filosofia, que a crítica desenvolveu-se com o vigor que se sabe; assim, por exemplo, e já no ponto de partida da invenção das lides filosóficas, topa-se com a veemente condenação do mundo dogmático das opiniões, a começar pelas de natureza religiosa, a favor da instauração da Ciência, sempre atenta à inteireza da ordem das razões. E se tomarmos a crítica em sentido restrito, como comentário a propósito das letras e das artes, os gregos não se fazem de rogados; baste folhear a *Poética* de Aristóteles, e, já antes do Estagirita, constatar a surpreendente e severa frequência com que Platão discute a arte e as suas funções ao longo de não poucos de seus diálogos, mormente em relação às dimensões pedagógicas da arte.

Se tomarmos, portanto, a crítica nessa acepção restrita, ela conta já com uma história bastante rica e variegada, consistindo sempre na

¹ BORNHEIM, G. Gênese e Metamorfose da Crítica. In: _____. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998. p. 117-130.

tomada de certa distância em face dos fenômenos artísticos, com o fito de examinar-lhes a natureza ou algumas de suas implicações. E é por certo neste sentido que a atividade crítica ainda hoje vem sendo exercida. Entretanto, nosso tema começou a complicar-se no correr do século passado, emprestando a esse modo de debruçar-se sobre determinados produtos da atividade humana um estatuto novo, uma nova modalidade de competência. A partir de então desenvolve-se um novo tipo de Crítica, arvorada agora até mesmo em ciência. Em verdade, esta suposta maioria talvez não passe de ser expressão de uma crise maior, talvez se limite às andanças dessa mesma crise, e talvez componha apenas o epítáfio daquilo que Hegel chamou de “morte da arte”.

A nossa questão deve ser formulada assim: a partir de que lugar passou a constituir-se essa nova Crítica? Que tipo de problemática ensejou a própria possibilidade para o surgimento de novos critérios na avaliação da obra de arte? Tudo aqui permanece imbricado nas idas e vindas de um cenário maior, o da Revolução Burguesa. Mas antes de entrar no assunto, reporto-me por alguns momentos a um conceito que, a partir da Renascença, dá progressivas mostras de estiolamento até alcançar o seu desgaste total: é justamente a perda de vigência desse conceito que determinará os rumos da nova Crítica. Refiro-me ao conceito de imitação.

Talvez a primeira característica que salta aos olhos quando se observa o panorama das artes seja o contraste de sua diversidade e a considerável gama de níveis e modos de expressão que elas exibem. Já por isso, não deixa de ser estranho o fato de que os antigos gregos não tenham forjado um vocábulo para designar aquilo que a tradição batizou de Belas-artes. Não que eles desconhecêssem a distinção entre arte e artesanato, ou a hierarquia entre artes superiores e inferiores, ou mesmo a diferença entre obras bem sucedidas e outras nem tanto. Mas, em Platão, por exemplo, o tema não é abordado de modo direto; o tema é analisado muito mais quando as chamadas Belas-artes aparecem vinculadas a outros valores, como, por exemplo, e precipuamente, às exigências pedagógicas na formação geral do futuro cidadão.

No entanto, nem é preciso ser um leitor muito atento para topa-

nos diálogos platônicos, as ironias, as condenações, os elogios, a presença da sempre momentosa inspiração em certas obras – e todos os epítetos de que o primeiro grande esteta do Ocidente lança mão nos seus comentários sobre as artes e suas obras. E, claro está, nisto tudo percebe-se logo como pressuposto fundamental a presença, ainda que nunca analisada frontalmente, de uma hierarquia obediente a critérios bem precisos.

Assim é que, a menor altura se encontra nas obras afeitas à frequência das sensações, como é o caso de certas músicas que podem mesmo ser prejudiciais à educação do jovem. Um pouco mais de consideração merece a destreza artesanal da reprodução de um objeto, como o de um bem pintado cacho de bagos de uva; mas aqui também a ironia se faz presente: afinal, tais representações não educam em nada. O respeito faz-se sentir de modo já acentuado em face da tradição da grande arte grega: os templos, as estátuas dos deuses, a tragédia e seu teatro, os versos do grande educador Homero. Entende-se: são os deuses que nestas obras se fazem presentes e postulam os princípios da grande educação helênica. Mas, também aqui a distância crítica se exerce na confessada preferência platônica pelo hieratismo estático da estatuária egípcia, longe da nefasta concessão ao movimento sensível que parece anunciar-se, talvez inadvertidamente, no leve avanço de um pé sobre o outro e que definia os adiantamentos da escultura grega. E a distância crítica insiste: como pode o cego poeta exaltar a coragem de Ulisses, já há séculos persuasiva, se o pobre Homero não teve a chance de dedicar-se aos estudos de filosofia e perguntar de vez o que é a coragem, a ética. Claro que a esta altura – mas nem tanto quanto possa parecer – o feitiço já virou contra o feiticeiro. Não importa: o filósofo prossegue na sua afanosa perscrutação do mundo das Ideias.

E realmente, de súbito, numa viagem à Sicília, manifesta-se a luz: - veja-se o esplendor da música pitagórica, ela consegue combinar a perfeição matematicamente harmônica dos sons com a presentificação da linguagem absoluta dos movimentos dos astros eternos. Tirando-se disso o absoluto, tudo aqui é novidade: a *episteme* põe-se enfim a funcionar. Mas o denodo do nosso filósofo continua. Acontece que a filosofia não consiste em simples processo de conhecimento, desinteressado e inútil,

satisfeito com sua própria arquitetura formal; longe disso, o conhecimento é presidido por uma impaciente urgência, já que a contemplação da Ideia converte-se em *soteria*, em salvação. Parece que, chegado a essa altura, Platão abandona o plano da arte – ou será que se pode dizer que o filósofo, aleitado agora pela luz divina, transmuda-se a si próprio em obra de arte? Parece mais que a esfera específica da arte seja restrita demais para dar conta de todo o alcance dos processos imitativos. Pois Platão vai ainda mais longe: a sua *República*, a república dos filósofos, nada tem a ver com a utopia por tantos pretendida; trata-se muito mais de um bem elaborado plano de reforma política, em tudo prática e cônica de seus limites: aqui estaria o processo da imitação levado ao seu máximo de possibilidade. Por três vezes tentada, três vezes a iniciativa da reforma fracassou. Mas seja como for, a realização da república platônica seria a arte levada às dimensões da cidade.

Todas estas formas aventadas de representação ou de produção embasam-se no conceito de imitação, excluindo-se, assim, qualquer pretensão de reservá-la às artes mais nobres ou mais diretamente comprometidas com a pedagogia. Mesmo as formas mais simples do artesanato encontram o seu fundamento na dimensão teológica das Ideias divinas; um exemplo famoso disso aparece no Livro X da *República*, a propósito da produção de uma cama, Platão gosta de reportar-se a exemplos tirados das lides de carpintaria. A busca da perfeição, presente já no simples ato comparativo, torna patente o modo como o fundamento se faz atuante. Dir-se-á que tal tipo de interpretação caracteriza justamente o platonismo, e que não caberia estendê-lo a toda tradição de sentido metafísico da produção ocidental. Sem dúvida. E a razão para entendê-lo é muito simples: é que a fundamentação teológica oferece um leque bastante variado de elucidaciones – mas sempre ostenta teor teológico. Neste sentido, pode-se generalizar. A mesma observação pode ser feita a propósito da forte hierarquização platônica acima resumida; se é até necessário que seus momentos sejam discutidos, ampliados ou cerceados, tudo isso não consegue obliterar a forte insistência no que é, digamos, superior e inferior: a tragédia, por exemplo, dispendo sobre a cena entidades divinas e a alta aristocracia impõe-se com toda evidência

como superior à simples comédia, afeita à galeria de figuras humanas de estatuto menor, sem nunca transgredir os limites da ridicularia de um *bourgeois gentilhomme* qualquer.

Note-se, para melhor aceder ao entendimento do problema, que compete estabelecer um forçoso paralelo entre o conceito de imitação e o de verdade. Realmente, ambos se apresentam, em sua essência, como triádicos. É importante observar que a fundamentação teológica da imitação corre paralela à transmutação da essência da verdade, consumada por Platão e depois reiterada à sua maneira por Aristóteles. De fato, a compreensão mais anterior da verdade, entendida como desvelamento, cede o seu lugar, como se sabe, a esta outra, que a interpreta como adequação; e se se passa a emprestar então uma certa hegemonia ao sujeito e ao objeto, se Aristóteles pode afiançar, pela primeira vez, que o lugar da verdade é o pensamento, tal realce atribuído à dicotomia sujeito-objeto não busca, evidentemente, preterir a base fundante e, portanto, a função possibilitadora da presença de Deus em todo o processo da verdade; sem o mundo das essências estáveis abandona-se a dicotomia às errâncias inconsequentes da opinião: a *episteme* encontra o seu espaço possibilitador na tríade que estabelece o comércio entre sujeito, objeto e divindade. Sem Deus, não há conhecimento. E sem Deus, não há imitação. Avance-mos, pois, que a adequação está para a verdade assim como a imitação está para a arte. E que essa maneira outra de fundamentar a verdade e a arte encontra o seu primeiro intérprete em Platão está longe de ser uma mera coincidência.

Insisto um pouco mais no tema. A co-naturalidade verificável entre a arte imitativa e o saber por adequação apóia-se por inteiro no conceito do universal, com a óbvia diferença de que, no saber, o universal se faz abstrato, objeto que é da definição: a ciência arregimenta tais conceitos universais. Já no caso da arte, o universal se pretende concreto, por veicular os modelos que incorporam em si os valores de base de determinada coletividade, os pólos norteadores de determinada cultura. Na sua excelência, a imitação cuida da frequência de deuses e deusas, de reis e heróis, de santos e mártires – de tudo aquilo que oferece caráter paradigmático e que se impõe universalmente a certa comunidade. O universal,

qualquer seja ele, alicerça toda pedagogia, a educação é sempre e necessariamente educação para o universal. Pois a arte imitativa oferece os universais concretos que servem de exemplo para a edificação da vida. Essa arte sempre é uma forma de introdução à vida devota, ou heróica; Ulisses, como já bem disse Hegel, encarna os ideais da nacionalidade, e faz-se princípio unificante e exemplar.

Com a crise da Metafísica e os inusitados abalos provocados pela Revolução Burguesa todo o edifício da imitação põe-se a desabar, e isso a partir do comprometimento de seus próprios alicerces. São aqueles universais que começam a desfalecer, depauperados em suas bases metafísicas. Digamos que o nominalismo, tomada a palavra na acepção o mais ampla possível, invade todos os cenários: o político, o religioso, o filosófico, o científico e, como não poderia deixar de ser, também o artístico. Passa-se a perceber, por exemplo, que a fórmula científica que serve para designar a água não passa de uma construção completamente vazia, que não existe e nem pode existir, e não acoberta nenhum tipo de realidade, a começar pelas supostamente divinas – o próprio divino, aliás, se torna suspeito. As coisas se passam de modo até mesmo abrupto. Na arte, em data quase precisa, assiste-se à derrocada do barroco, última manifestação de arte religiosa na acepção hegeliana de “substância objetiva”. O mínimo que se pode dizer é que aqueles universais concretos passam a sofrer uma transmutação radical em sua própria natureza.

Com o colapso da imitação é o velho conceito de cópia, tomado exatamente na acepção platônica, que, de negativo que era, consegue sobreerguer-se e ocupar os primeiros planos. Claro que a paisagem da arte se faz complexa, prenhe de conflitos, mas, ao que tudo indica, os carrilhões do tempo tudo empurram, fazendo acotovelar-se os processos de desmantelamento e a constituição de novas definições. As coisas começam já no seio da Renascença, com pequenos detalhes, de significado praticamente imperceptível, e rapidamente tomam vulto, num itinerário que se precipita, e que, de certo modo, pode ser dado por concluído já em fins do século passado. E a grande palavra, então, é justamente esta: a cópia.

A inédita riqueza do tema força-me a restringir a análise a um exemplo que, parece, consegue sintetizar toda esta tão diversificada problemática de modo altamente elucidativo – penso, aqui, no caso da música de Beethoven. Limito-me tão só a lembrar os inícios mozartianos de sua música. Deparamo-nos com uma música, por consequência, que sorve a sua gramática compositiva da limpidez barroca; ainda estamos, por isso, no reinado da imitação. Mas muito cedo verificou-se a ruptura, e Beethoven esquece aqueles “exercícios aritméticos”, para embrenhar-se por vias tão inéditas quanto possível para a época. De fato, nosso compositor avizinha-se resoluto do grande afresco histórico, como na *3ª Sinfonia*, ou pinta com lances dramáticos a paisagem de um temporal seguido de sua bonança como na *6ª*; ou ainda, perscruta a sua própria alma, debruça-se sobre os seus sentimentos interiores, como nas tantas sonatas, ou na música de câmara. Logo se vê: Beethoven constrói dois novos caminhos com a sua música, e cabe resumir estes caminhos em dois títulos gerais e que vão inaugurar as estéticas possíveis sob a égide da cópia. Realmente, abandonada a imitação, Beethoven compõe as bases artísticas de duas estéticas: uma, dominada pela categoria do objeto, e a outra, pela do sujeito. Na primeira, encontram-se as diversas formas, digamos, de realismo, que encontram a sua manifestação mais acabada no naturalismo, já por reduzir, como se sabe, a própria realidade humana à condição de objeto. Já na outra, desenrola-se o que logo passou a ser designado de estética da expressão, toda voltada para os meandros da subjetividade humana; seu primeiro grande momento de crise exacerbasse no movimento expressionista.

Percebe-se logo que essas duas categorias – sujeito e objeto – assentam as bases de copiosas e variegadas manifestações de arte, não ficando excluída nem mesmo a experiência de sua transfusão de uma categoria na outra: antropomorfisa-se o objeto, e este chega por vezes a invadir os confins da subjetividade humana. Pois é neste entrevero de configurações, neste cruzamento de diretivas que vai aparecer, pela primeira vez, não apenas a figura intermetida do crítico, como também a própria necessidade de seu olhar.

O pressuposto por assim dizer negativo e que levaria ao surgimen-

to da crítica deixa-se elucidar a partir da crise da comunicação. A arte anterior, calcada na imitação, era comunicativa em sua própria essência, a comunicação lhe pertencia de modo por assim dizer co-extensivo. Sua dimensão pedagógica veiculava os valores fundamentais da sociedade – justamente aqueles valores nos quais a experiência humana permanecia imperturbavelmente mergulhada: o homem *era* tais valores, e a arte que os expressava preenchia uma função consequente, como se tudo se apoiasse num mundo simplesmente inato, ou que era vivido como tal. A essência comunicativa da arte abrangia por inteiro o próprio sentido da existência humana, a começar, e mesmo principalmente, a do mistério insondável das raízes divinas do homem; quando um crente medieval participava do culto em uma catedral gótica, ele como que entrava no fundamento, no ser que emprestava um sentido à sua vida, na frequência da presença viva do mistério. E com a crise da imitação entra em colapso precisamente esse fundo ontológico possibilitador da comunicação.

Ora, num primeiro momento, a hegemonia da cópia parece facilitar enormemente as coisas: o mistério não desaparece? Que dificuldade de comunicação pode oferecer uma natureza morta? Essa nova arte já nem apresenta os pesados encargos de qualquer dimensão pedagógica. Nesse sentido, verifica-se até mesmo um processo de banalização do elemento comunicativo. Quando Santo Tomás define a beleza como “esplendor da verdade”, observe-se que essa Verdade ostenta grandeza ontológica, o esplendor está na presença do próprio Cristo. E onde encontrar ainda que apenas os vestígios daquele esplendor em uma natureza morta, ou na reprodução de uma cena da vida cotidiana? Tal aplanamento apenas parece facilitar enormemente as coisas. Mas é de dentro dessa superficialidade que brota a inquietação: afinal, para que serve agora a arte, qual a sua verdade?

Seja como for, bem cedo o panorama começa a complicar-se. Porque nem tudo é assim tão achatado, nem tudo se deixa resolver em nome da minoridade decorativa. Mais uma vez, é Beethoven que surpreende. Penso aqui na famosa fuga que arremata o *Quarteto op. 130*. Na sua estreia vienense, essa peça simplesmente não foi compreendida, e o compositor, bem ou mal aconselhado, escreveu um novo e alegre sexto movimento.

O que foi que aconteceu com a fuga? Houve uma espécie de curto-circuito, a comunicação musical viu-se subitamente interrompida. Terá sido esta a primeira vez que tal tipo de experiência afetou o comportamento do público? Nem importa tanto: o fato é que esse tipo de pane já vai se tornando constitutivo da atmosfera geral em que a arte se desenvolve. Digamos, então, que o Absoluto, ou a garantia absoluta da comunicação perde vigência, acimada que é pela presença avassaladora da cópia.

Observe-se que a cópia conserva as características a ela atribuídas por Platão – suspende-se tão somente o desprezo que lhe votava o filósofo grego. Mas, neste caso, será que toda essa problemática da cópia e de seus dissabores não estaria pré-configurada por determinações últimas de ordem metafísica, exatamente por estar a Metafísica em crise? Será que não se está presenciando a uma espécie de inversão platônica do platonismo? Ou seja: de onde vem a determinação última do que seja a cópia? Tais questões e outras mais estão longe de constituírem exclusividade da arte e de sua estética.

Uma breve alusão filosófica sobre a situação da dicotomia sujeito-objeto talvez ajude a melhor entender os dados do problema. Afirmei acima que a imitação está para a arte assim como a adequação está para a verdade, ambas encontrando a sua fundamentação no elemento teológico metafisicamente interpretado; a adequação e a imitação descobrem no Absoluto a sua própria fonte possibilitadora. Acontece que, a partir do momento em que o divino for destituído dessa sua função legiferante, a dicotomia sujeito-objeto fica como que abandonada às suas próprias aporias. Veja-se que, longe de serem entidades fixas e inamovíveis, o sujeito e o objeto são o resultado de um longo processo histórico, de sentido metafísico. Cabe mesmo dizer que sujeito e objeto são agora aquilo que a tradição metafísica fez de um e outro. Desabonada a sua base metafísica, o próprio relacionamento entre sujeito e objeto passa por vicissitudes as mais inéditas. Assim, por exemplo, no plano do conhecimento, coloca-se o chamado problema crítico fundamental, ou seja, há quem passe a questionar a própria possibilidade do conhecimento – questão que para um Kant nem poderia oferecer sentido: em si mesma, a adequação sequer é questionada pelo filósofo. Com a chamada morte de Deus, os caminhos

se fazem complicados, por vezes intransitáveis, e, pela primeira vez, a comunicação em si mesma se transforma num problema. E como seria de esperar, a arte constitui-se no lugar em que a crise da comunicação eclode com a maior violência. Já na virada do século, passa-se a preferir até mesmo aquela hegemonia da dicotomia sujeito-objeto enquanto categorias embasadoras dos tipos de estética.

Entende-se, por aí, que todo o ensaísmo devesse passar por um processo de transformação em nada secundário. Já a hermenêutica, à maneira de um Schleiermacher, sorve na crise a sua própria razão de ser; pois, para ele, a arte teria sido arrancada de seu elemento originário, e caberia à hermenêutica elaborar a reconstrução daquilo que se perdeu. Inútil: tudo permanece mergulhado numa teologia do sentimento que já não consegue ser teologia: a preeminência do sujeito ocupa já os espaços. Claro que o nascimento da nova crítica não pode ser explicado tão somente por essa nostálgica perda da verdade originária. Ela nasce muito mais do fato de que tal sentido originário, sempre impregnado de teologismo, simplesmente se torna caduco. O espaço recém-conquistado da crítica situa sua atividade no espaço que se estende entre o sujeito e o objeto, é de dentro desse relacionamento que brota a necessidade da crítica. É como se não houvesse mais os fios mediadores, e tal ausência é que deve ser substituída pela função da crítica. Ou melhor: não é que os fios mediadores não existam. É que por vezes eles se fazem invisíveis, decorrência possível de um feito maior: os fios que mantêm a comunicação mudaram de natureza. E o crítico encontra a sua razão de ser no reconhecimento dessa mudança. Mas limito-me aqui a sublinhar esse acontecimento possibilitador da crítica tal como ela é usualmente vista em nosso tempo: o que está em jogo entende-se a partir da revolução introduzida na questão mesma do fundamento. Que isto se faça pela dicotomia sujeito-objeto, erigida em referência estética principal, ou que, no século XX, sujeito e objeto sejam deslocados para um segundo plano, isso tudo faz parte de um mesmo processo de base, através do qual a arte não cansa de buscar o entendimento dela mesma.

O que está em causa, portanto, está no tipo de vigência do fundamento. Aqui, tudo é matéria hoje de discussão; se o fundamento reside

no trabalho, ou nos valores vitais, ou no corpo, ou na história, ou no mundo – tudo são problemas. Já por aí se entende que a permanência da crítica não possa ser considerada um avanço definitivo. Talvez se deva dizer o contrário, que a crítica não vai além de expressão da derrocada da Metafísica, e a palma final deva ser dada a Schleiermacher, com a sua poderosa nostalgia. Nietzsche certamente veria isso com bons olhos. Entretanto, a própria situação da crítica viria a complicar-se. Até certa altura dos acontecimentos, o crítico ainda podia identificar os seus critérios de julgamento em alguma estética então vigente, fosse ela calcada nos valores do sujeito ou nos do objeto. Pois a estética ainda podia oferecer o conforto mínimo de pôr à disposição da crítica as regras norteadoras para o juízo crítico. Ou então, no caso dessa estética revelar-se claudicante, havia uma certa prática artística que estabelecia certos caminhos, ou explorava um certo campo de possibilidades que funcionavam à maneira de normas práticas para o crítico. Acontece que o conceito de norma só pertence de modo até mesmo essencial à estética da imitação. As Poéticas tradicionais, por exemplo, estipulavam a existência de uma Natureza, de essências ou de Ideias paradigmáticas, afirmavam a possibilidade de imitá-las e forneciam as regras para executar a imitação. Mas a principal consequência da crise da estética da imitação está no fato de que é precisamente essa segurança da norma que começa a perder os seus esteios, a ponto de ter tornado inexecutável, em nossos dias, a elaboração de uma estética normativa; tal normatividade simplesmente perderia qualquer possibilidade de vigência. E quando se pretende impor de algum modo, por razões, por exemplo, de ordem política, algum tipo de normatividade, os resultados acabam se mostrando necessariamente desastrosos.

Cabe afirmar que nunca a pesquisa e a elaboração estéticas foram tão intensas quanto em nosso tempo, e nunca também a preocupação com a normatividade se fez tão ausente. A razão mais palpável para explicar tal situação parece uma decorrência do seguinte. É que a estética passa a integrar de modo completamente novo o ato criador do artista. No passado, a estética preexistia à ação criadora e impunha-se a ela, ao passo que agora as inquietações estéticas são por assim dizer compostas juntamente com a elaboração da obra, e isto não apenas para escapar das

ciladas do autoplágio, que quase fatalmente leva o artista aos impasses da repetição esterilizante. Digamos, pois, que a temática de uma determinada obra nasce como que de dentro da criação da própria estética, como se o pintor, ao compor um quadro, devesse pintar concomitantemente a estética correspondente a este quadro determinado. A linguagem geral da arte, aderida aí à criação da estética, renova-se à maneira de um composto único, o que torna as coisas muito mais difíceis para o artista. É neste sentido preciso que T. S. Eliot acaba tendo razão quando afirma que nunca tanto talento foi gasto inutilmente quanto em nosso tempo. O abismo que se verifica hoje, por exemplo, entre a atividade artesanal e a arte passou a apresentar uma radicalidade inédita.

De certo modo poder-se-ia afirmar que a atividade do crítico transfere-se para o próprio artista. Passa-se, em consequência, a acompanhar um processo de profunda transformação da própria natureza da crítica. Dizer, simplesmente, que a crítica tem por objetivo a elucidação de determinada obra já não leva muito longe, e joga a atividade crítica numa marginalidade que a torna cada vez mais prescindível. As mudanças que afligem a crítica decorrem basicamente da necessidade de transferir os processos criativos também para o trabalho da crítica, como se ela devesse desenvolver um estatuto específico, enquanto obra de arte. O tema aqui seria: o ensaio como obra de arte. Rompe-se, por aí, uma certa assimetria que preside toda atividade crítica à maneira, digamos, mais tradicional: o crítico instala-se em face da obra a partir de uma suposta superioridade sua, que torna os seus procedimentos extremamente frágeis. Ao contrário disso, na crítica artística tratar-se-ia muito mais de um caminhar junto à obra comentada – procedimento este que, de resto, já conta com uma bela tradição.

DESCARTES

(1596-1650)



Texto de apresentação e notas:

César Augusto Battisti
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná – Unioeste -Toledo-PR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição, conforme obras
completas de Descartes) e
notas:**

César Augusto Battisti
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná – Unioeste -Toledo-PR



MEDITANDO COM DESCARTES: DA DÚVIDA AO FUNDAMENTO

VIDA E OBRA

RENÉ DESCARTES,¹ muitas vezes chamado de “pai da filosofia moderna”, é considerado, ainda hoje, o maior filósofo francês de todos os tempos e um dos mais importantes do pensamento e da cultura ocidental.

Descartes nasceu no dia 31 de março de 1596 em La Haye (hoje, Descartes), Touraine, França. Em 1606 ou 1607, foi enviado ao Colégio Royal de La Flèche, onde permaneceu até 1615. Nesse colégio jesuíta, recebeu toda sua educação escolar, marcada pela combinação da escolástica tradicional e do saber emergente. Encontramos, no *Discurso do método* (Parte I), uma avaliação crítica à educação dos Jesuítas, embora Descartes tenha tido, em outras ocasiões, como diz Garber², uma apreciação positiva de seus professores e do ensinamento rigoroso recebido.

¹ Encontramos variações no nome do filósofo: René Des-Cartes (em francês), Renatus Des-Cartes ou, muito raramente, Renatus Cartesius (em latim). Fica clara a derivação do termo “cartesiano” e de cognatos de seu sobrenome.

² GARBER, D. *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University Chicago, 1992. p. 9.

Em 1618, viaja para a Holanda e se alista como voluntário no exército do príncipe Maurício de Nassau. Em novembro desse ano, conhece Isaac Beeckman, e esse encontro marca profundamente sua carreira. Os dois jovens se encontram por quase dois meses para discutir questões científicas: sobre física, matemática, medicina e música. No final de 1619 e no início de 1620, estando na Alemanha, ocorrem-lhe duas das ideias-chave de seu pensamento: a da interconexão e união de todas as ciências, e da necessidade de um método único para garantir essa unidade. Conta-se que, na noite do dia 10 ou 11 de novembro de 1619, teria tido três sonhos, cuja significação principal seria exatamente a de que a ele caberia a tarefa de executar tal projeto de unificação do saber. Nos anos seguintes, essa ideia inicial se transformará em um programa de pesquisa.

Nos anos seguintes, viaja pela Europa e abandona de vez sua pretensão a uma carreira militar. Em 1625, se encontra em Paris, onde permanecerá até os primeiros meses de 1629. Nesse período, sua pesquisa avança rapidamente. Liga-se ao Pe. Mersenne e ao grupo de pensadores que o circundam, estudiosos do mecanicismo e do anti-aristotelismo. São dessa época as *Regras para a direção do espírito*, embora as primeiras regras possam ter sido redigidas no período que se seguiu ao dos sonhos: a primeira regra trata exatamente da unidade da ciência e a quarta discute a necessidade e a unidade do método. As *Regras* são abandonadas em 1628 e publicadas apenas postumamente. Elas apresentam a reflexão mais detalhada e completa de seu método e de questões relacionadas à produção do conhecimento.

A partir de 1628 ou 1629, Descartes começa a investigar questões metafísicas e os fundamentos da física. Em busca de tranquilidade, deixa Paris e vai para a Holanda. No final de 1629 e início de 1630, elabora as suas primeiras meditações, mas cujo manuscrito não sobreviveu: elas atestam a ligação da metafísica com a física. Nesse mesmo período, pesquisa problemas de física (ótica e fenômenos luminosos, teoria do movimento, explicação mecânica dos corpos, explicação de fenômenos atmosféricos), bem como começa a estudar anatomia e medicina. Dessas pesquisas nasce o projeto do *Mundo*, no qual trabalha até meados de 1633. No mês de novembro, fica sabendo da condenação de Galileu e renuncia

à publicação desse tratado.

Desse projeto original, surgiram várias obras. *O Mundo ou Tratado da luz* e o *Homem* correspondem a suas partes centrais, ambos publicados postumamente. O primeiro apresenta seu sistema de física, conservado, em boa parte, nos *Princípios*; o segundo expõe sua teoria do corpo humano enquanto máquina e explica a digestão, a circulação, as operações dos sentidos etc., sempre de um ponto de vista mecânico. Os ensaios físicos, que serão publicados junto com o *Discurso*, também são dessa época.

Em 1637, Descartes publica sua primeira obra: o *Discurso do método* e os três ensaios ilustrativos do método: a *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*. Tais ensaios reúnem investigações feitas nos últimos oito anos, embora reestruturados. A *Geometria* contém, dentre outras coisas, os fundamentos do que virá a ser a Geometria Analítica, o uso das coordenadas (não exatamente como o nosso), equações da linha reta e de diferentes curvas etc. A *Dióptrica* trata da reflexão e da refração, do olho e sua estrutura, dos sentidos em geral e, em especial, da visão, e da confecção de lentes para melhorá-la. Os *Meteoros* propõem uma explicação mecânica de fenômenos sublunares ou meteorológicos: nuvens, tempestades, raios, arco-íris, neve etc. O *Discurso do método*, por sua vez, se torna rapidamente famoso, embora seja apenas um prefácio aos outros três textos. Em suas seis partes, apresenta, dentre outras coisas, uma reflexão sobre a razão e sobre a educação que recebera (1), um esboço de seu método, por meio das suas famosas quatro regras (2), uma moral provisória (3), um esboço de sua metafísica (4) e um resumo do *Mundo* e do *Homem* (5 e 6).

No final da década, Descartes começa a trabalhar nas *Meditações*, que foram publicadas em 1641, com seis *Objecções e respostas*, a sétima sendo incluída na edição de 1642. Em 1644, publica os *Princípios da filosofia*, obra cujas quatro partes apresentam sua metafísica, os princípios gerais da física e explicações de fenômenos astronômicos e físicos. É a expressão final de seu programa de filosofia natural.

Em 1643, se corresponde com a Princesa Elisabeth da Boêmia, com a qual discute questões como a da união entre alma e corpo, sua interação, fenômenos psicofísicos e temas morais. Dessa discussão nascem

as *Paixões da alma*, publicadas em 1649. Antes disso, são publicados as *Meditações* e os *Princípios*, ambos em francês, em 1647. No início de 1649, Descartes viaja para a Suécia a pedido da Rainha Christina. O clima e o rigor da vida na corte contribuem para que adoça no começo de fevereiro do ano seguinte. Morre de pneumonia, em Estocolmo, no dia 11 de fevereiro de 1650.

AS MEDITAÇÕES

As *Meditações* são a principal obra filosófica de Descartes e uma das mais importantes da Filosofia. Redigidas do final da década de 1630 até o início de 1640, foram publicadas, em latim, em 1641 e em 1642, e, em francês, em 1647. Ao lado de obras como o *Discurso do método* (1637), os *Princípios da filosofia* (1644) e as *Objeções e respostas* (1641) e as *Paixões da alma* (1649), formam o conjunto dos textos centrais da filosofia cartesiana.

As *Meditações* têm um estilo literário marcante. O título já denuncia o modo pelo qual Descartes propõe sua atividade filosófica: filosofia é reflexão e introspecção à semelhança do religioso que, para meditar, se isola do mundo e volta-se para si mesmo. Por isso, engana-se quem pretende lê-las apressadamente ou uma única vez: tal como a religiosa, a atividade filosófica tem seu tempo e precisa ser revisitada. Mas as *Meditações* não são apenas Meditação. Elas incorporam o rigor, a capacidade demonstrativa e resolutiva presentes na matemática. Descartes se inspira nessa ciência não para imitá-la (pelo cálculo), mas porque ela denuncia o nosso próprio modo de conhecer: pela natureza de seus objetos (puros e simples) e relações (encadeamento rigoroso), bem como pela sua capacidade de propor e de resolver problemas, a matemática é expressão do modo de agir da racionalidade humana.

Mas, afinal, do que tratam as *Meditações*? Se olharmos para o seu título, veremos que elas apresentam a ontologia cartesiana, uma teoria sobre os diferentes seres existentes: o ser infinito e sumamente perfeito (Deus); os seres pensantes finitos (nós enquanto seres espirituais); as entidades materiais. A questão central de Descartes, entretanto, é que não se

poderá tratar dessas coisas diretamente. Com efeito, não sabemos se elas existem e constituem o real. Outros filósofos pensaram de modo diverso; nossa percepção e nossas crenças dizem outra coisa. Em razão disso, a ontologia cartesiana não pôde ser elaborada diretamente nem abstraída do próprio mundo. Ela nasceu em meio à pergunta sobre o que podemos conhecer com absoluta certeza, no caso de podermos conhecer.

Por esse motivo, dizemos que as *Meditações* são um tratado epistemológico ou de teoria do conhecimento, tratado no interior do qual aparece, como parte da reflexão, a metafísica ou ontologia cartesiana. Descartes se pergunta pela base firme e indestrutível das ciências, pelos fundamentos do conhecimento. E, ao se perguntar de forma tão radical, ele não pode simplesmente apontá-los nem procurá-los diretamente. Por isso, procede por via negativa: toda via positiva pode chegar a determinados resultados, mas dificilmente poderá garantir que tais resultados sejam os únicos possíveis e que sejam definitivos. A via negativa tem essa vantagem, embora corra o risco de trazer uma resposta cética e absolutamente destrutiva.

O procedimento da dúvida terá essa função no sistema filosófico de Descartes. Resultante de uma decisão, ela é pensada como estratégia (método), cujos riscos ele aceita correr; e, como tal, ela precisa ser cada vez mais radical, universal e exagerada, diferentemente da dúvida que naturalmente nos ocorre.

E os resultados começam a aparecer no segundo dia. Na Primeira Meditação, por meio dos três graus da dúvida, temos provisoriamente um resultado cético. Na Segunda, nos damos conta de que, por mais que duvidemos de tudo, é *certo* que duvidamos. E, como duvidar é um modo de pensar, é absolutamente certo que pensamos. Finalmente, como pensar é um ato, é preciso que haja um sujeito desse ato: o sujeito que pensa existe. Mais uma coisa: quando o sujeito pensa (dúvida), ele necessariamente *sabe* que pensa; e, ao saber que pensa, se dá conta de que é *ele* que pensa, e não outro ser. Disso nasce a noção de “eu” e a de consciência: quando penso, tenho consciência imediata de que sou *eu* que penso. E, assim, pelo ato de pensar, o sujeito se denuncia a si mesmo (daí nasce o

tema moderno da subjetividade).

Mas o que posso saber, além disso, sobre mim mesmo? Ora, apenas que penso: sou uma coisa que pensa e que pensa de vários modos. Mesmo o sentir, embora o que eu sinto possa ser uma ilusão, por se denunciar à consciência (por ser uma forma de pensar), é indubitável: não o que sinto, mas o sentir em si. E, assim, não há nada mais imediato que o conhecimento de mim mesmo e de meus atos.

A Terceira Meditação resolve o problema que emerge da oscilação entre a possibilidade da existência de um Deus enganador e a certeza de minha existência (uma exceção ao engano universal). É, portanto, preciso investigar se Deus existe e se ele é enganador. Descartes fornece, aqui, duas provas, chamadas provas pelos efeitos ou *a posteriori*, porque partem de um efeito de Deus registrado em nós: a sua ideia. A primeira prova afirma que, como a causa não pode ser inferior ao efeito, deve haver um ser que seja tão grande quanto o conteúdo da nossa ideia de Deus. Ora, como essa ideia representa o infinito, ela só pode ter sido causada pelo ser infinito, isto é, Deus. Logo, ele existe. A segunda prova (não conservada no texto traduzido) faz uma reflexão semelhante, só que desta vez em relação a cada um de nós, na medida em que temos a ideia de Deus. A resposta cartesiana consistirá em dizer que ninguém poderia ter nos criado e, ao mesmo tempo, posto a ideia de Deus em nós (cujo conteúdo é infinito) senão o próprio Deus infinito: a ideia que temos de Deus exige que tenhamos sido criados pelo próprio Deus. Novamente, a causa deve ser pelo menos tão grande quanto o efeito. Portanto, Deus existe. E, como ele é bom, veraz e perfeito, não pode ser enganador.

A Quarta Meditação resolve o problema entre o fato de que erramos e a necessidade de inocentar a Deus do erro, uma vez que não é possível conciliar sua perfeição e bondade infinitas com o engano. Embora ele nos tenha criado como seres limitados, ele nos criou perfeitos, tal como uma calculadora que, por mais simples que seja, efetua corretamente todas as funções que seu fabricante lhe atribuiu. Por outro lado, nós erramos com frequência quando buscamos a verdade. O erro está no modo como operamos com nossas faculdades, a exemplo de uma calcu-

ladora mal-utilizada. Mais precisamente, o erro acontece quando nossa vontade extrapola os limites de nosso entendimento e afirma algo que não é claro e distinto. Com efeito, com a prova da existência de um Deus não enganador, passa a valer a regra de que tudo o que é claro e distinto é verdadeiro. Nesse sentido, a vontade deve se restringir a afirmar o que é claro e distinto. E, assim, explicado o erro e compreendida a forma de evitá-lo, Deus é inocentado e as condições da busca pela verdade ficam estabelecidas.

A Quinta Meditação começa a reconstrução do edifício do conhecimento. As verdades matemáticas são imediatamente readmitidas, elas que só foram colocadas em dúvida pela hipótese de um Deus enganador. Descartes mostra também que elas correspondem às essências das coisas materiais: os corpos, se existirem, terão apenas propriedades geométricas. Em seguida, Descartes apresenta sua terceira prova da existência de Deus, a chamada prova ontológica ou *a priori*. Ela consiste na afirmação de que a existência é uma propriedade necessária a Deus, do mesmo modo que uma determinada propriedade geométrica é necessária ao respectivo objeto geométrico. Contrariamente às outras coisas, cuja existência é apenas possível, Deus precisa existir necessariamente, uma vez que a existência é uma perfeição. Logo, Deus existe.

A Sexta Meditação, embora apresente um conjunto bastante complexo de reflexões e conclusões, tem como núcleo a exposição das teses da distinção real entre alma e corpo, da existência dos corpos e da união entre nosso corpo e nossa alma. Uma vez admitida a *possibilidade* da existência das coisas materiais na Meditação anterior (por meio das ideias claras e distintas do entendimento), Descartes afirma que nossa imaginação nos dará sua *probabilidade* e nossas ideias sensíveis, sua certeza.

A distinção real entre alma e corpo é efetuada a partir do princípio de que toda coisa concebida clara e distintamente como diferente e independente de outra é absolutamente distinta dessa outra. Ora, não há nada de comum entre alma e corpo, a alma sendo uma substância pensante e imaterial, o corpo sendo pura extensão material e não pensante (se vier a existir). Tais entidades são, portanto, absolutamente distintas e

incomensuráveis, de modo que tampouco comungam algum atributo ou propriedade.

A prova da existência dos corpos se dá a partir do exame das sensações ou ideias sensíveis. Como as ideias sensíveis se impõem a nós contra nossa vontade, essa passividade que sentimos denuncia uma atividade externa. E, embora tais ideias sejam obscuras e confusas, a causalidade externa é percebida clara e distintamente. Ora, possuímos uma inclinação natural a crer que são os corpos que as causam. E, como não possuímos nenhuma capacidade, dada por Deus, que fosse corretiva dessa inclinação, sua incorrigibilidade é sinal de verdade. Portanto, os corpos existem.

A prova da união se dá pela análise de outro componente das sensações: a sua natureza própria. A sensação de dor, por exemplo, não denuncia à mente o ferimento ou o mal estar do corpo: a mente sente dor junto com o corpo. Isoladamente o corpo não sentiria dor alguma, mas apenas um “desajuste” físico; faltar-lhe-ia a consciência e o sentir propriamente dito. A alma não poderia ser provocada a ter sensações senão por meio do corpo a ela conjugado. Por isso, as sensações (e as paixões) denunciam a união (e não justaposição) entre alma e corpo, de modo que dela surge uma nova natureza, a natureza humana, inexistente na alma e no corpo isolados. As sensações e as paixões são a manifestação mais profunda dessa humanidade originada por composição.

Essas são, em grandes linhas, algumas das etapas fundamentais desse texto que, agora, oferecemos à leitura e à reflexão. Tais etapas só servem de guia e não substituem a reflexão, a leitura e o debate da obra.

Uma advertência, para terminar. Descartes produziu um sistema do saber influente e com muita força racional. Ele é o principal personagem do Racionalismo moderno e um dos responsáveis, ao lado de Galileu e de Newton, pela Revolução Científica do século XVII. Talvez em razão disso, seja rotulado, às vezes, como dedutivista extremado e lógico excessivamente rígido e formal. Estranha denominação para quem, como ele, não atribuía grande importância à lógica, se opunha ao formalismo e ao sistema axiomático euclidiano e priorizava a intuição à dedução: como

grande matemático, Descartes preferia a resolução de problemas à pura dedutibilidade, como ilustram as *Meditações*. Em segundo lugar, por vezes tem-se pretendido culpar Descartes por problemas atuais, como os ecológicos, em razão de afirmações suas sobre o poder que o conhecimento tem de “nos tornar como que senhores e possuidores da natureza”³. Isso tampouco parece justo. Com efeito, ninguém acusará a Deus, por nossos problemas de degradação da natureza e de miséria humana, por ter ele, conforme diz o livro do Gênesis, determinado ao homem e à mulher que se multiplicassem, reinassem sobre a terra, submetessem as outras coisas a si e dominassem animais e plantas, tendo ainda avaliado tudo isso como bom.

ALGUMAS INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

O texto apresentado a seguir é uma seleção das principais partes das *Meditações*. Traduzido do francês (conforme consta nas *Obras completas de Descartes*, v. 9), ele corresponde a quase a metade do texto completo. As supressões são indicadas, seja pelo uso de reticências, quando ocorreram no interior de um parágrafo, seja pela falta de sequência na numeração dos parágrafos, quando algum deles foi eliminado.

A bibliografia sobre Descartes e seu pensamento é imensa. Citaremos apenas as obras principais de referências e alguns textos da literatura secundária. É possível encontrar em língua portuguesa todas as obras filosóficas do autor. Muitos artigos e trabalhos estão disponíveis em revistas brasileiras de filosofia *on-line*; dissertações e teses defendidas encontram-se no Banco de Teses da Capes; outros artigos nacionais e internacionais podem ser procurados nos Portais de Periódicos da Capes.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE DESCARTES TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior São Pau-

³ DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 63.

lo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores). Textos de referência no Brasil, juntamente com os textos introdutórios e notas.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. Edição bilíngue (latim – português)

DESCARTES, R. *Regras para a direcção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução do texto latino.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução e organização de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. Edição bilíngue (latim – português) da Parte 1 e artigos iniciais da Parte 2.

DESCARTES, R. *O Mundo ou Tratado da luz; O homem*. Tradução de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. Edição bilíngue (francês – português).

OBRAS SOBRE DESCARTES

ALQUIÉ, F. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1980.

BATTISTI, C. A. *O Método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FORLIN, E. *A Teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas, 2005.

FORLIN, E. *O Papel da dúvida metódica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

GAUKROGER, S. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1994.

RODIS-LEWIS, G. *Descartes: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

MEDITAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA PRIMEIRA NAS QUAIS SÃO DEMONSTRADAS A EXISTÊNCIA DE DEUS E A DISTINÇÃO REAL ENTRE A ALMA E O CORPO DO HOMEM¹

PRIMEIRA MEDITAÇÃO

Das coisas que podem ser postas em dúvida²

1. Há já algum tempo dei-me conta de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões por verdadeiras e de que aquilo que depois eu fundei sobre princípios tão mal assegurados devia ser apenas muito duvidoso e incerto; de modo que era preciso tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que recebera até então em minha crença e começar tudo novamente desde os fundamentos, se eu quisesse estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências. Parecendo-me, porém, ser esse empreendimento muito grande, aguardei que atingisse uma idade que fosse tão madura

¹ DESCARTES, R. Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées. In: _____. *Ceuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin, 1996. v. 9, p. 13-72.

² A Primeira Meditação pode ser dividida em duas grandes partes: a primeira (§§ 1-2) apresenta o problema, objetivos e estratégias da Meditação; a segunda (§§ 3-13) expõe os três graus da dúvida, cada qual com sua abrangência e limites.

que não pudesse esperar outra depois dela, a qual me fosse mais própria para executá-lo; isso me fez adiar-lo por tanto tempo que, de agora em diante, acreditaria cometer um erro, se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir.

2. Agora, pois, que meu espírito está livre de todas as preocupações e que obtive um repouso seguro numa solidão tranquila, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para atingir esse propósito, provar que elas todas são falsas, o que talvez jamais realizasse até o fim; mas, visto que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de acreditar nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que nas que nos parecem ser manifestamente falsas, a menor razão de duvidar que eu nelas encontrar será suficiente para me fazer rejeitá-las todas.³ E, para isso, não é necessário que eu examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, como a ruína dos fundamentos traz necessariamente consigo todo o resto do edifício, atacarei inicialmente os princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.⁴

3. Tudo o que recebi até o presente como o mais verdadeiro e seguro, eu o aprendi dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência jamais se fiar inteiramente em quem nos enganou uma vez.⁵

³ Duvidar de uma afirmação ou ideia não é considerá-la falsa. Para duvidar, basta ter uma boa razão de duvidar, uma razão que nos conduza à desconfiança. A falsidade exige, ao contrário, uma certeza (tal como a verdade). Imaginemos que tenhamos que atravessar uma velha ponte: a menor suspeita de que ela possa desabar nos detém, embora não possamos ter certeza de que ela não resistiria a nossa passagem.

⁴ Descartes põe à prova todo o conhecimento que se apresente. A dúvida se aplicará aos fundamentos – não a cada conhecimento em particular – e se tornará cada vez mais radical e mais universal. Ela é um procedimento com características destrutivas, cuja radicalidade permitirá ou que se encontre algo que lhe resista definitivamente ou que todo o edifício do saber caia por terra. Suponhamos que queiramos testar o sistema imunológico do corpo humano. Experiências bem-sucedidas não nos dão certeza de que, no futuro, não seremos atacados por uma nova doença. Agora, se produzirmos em laboratório um agente causador da doença mais devastadora que possa algum dia existir, o teste será definitivo: ou ela nos destruirá, ou nós a destruiremos (e, com ela, a todas as demais).

⁵ Aqui começa o argumento dos erros dos sentidos, o primeiro grau da dúvida.

4. Ocorre, contudo, que, embora os sentidos nos enganem às vezes acerca das coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontram-se talvez muitas outras das quais não se possa razoavelmente duvidar, ainda que as conhecêssemos por meio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado perto do fogo, vestido com um roupão, tendo este papel entre as mãos e outras coisas dessa natureza. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A menos, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis, que constantemente asseguram ser reis quando são muito pobres, estar vestidos de ouro e de púrpura quando estão totalmente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas o quê? São loucos, e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.

5. Devo, contudo, aqui considerar que sou homem e que, por isso, tenho o costume de dormir e de representar em meus sonhos as mesmas coisas, ou outras por vezes menos verossímeis, que esses insensatos quando acordados.⁶ Quantas vezes ocorreu-me sonhar, à noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava perto do fogo, embora estivesse inteiramente nu em minha cama? Parece-me que, nesse momento, não é com olhos adormecidos que observo este papel; que esta cabeça que mexo não está dormente; que é com intenção e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que acontece no sonho não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Pensando nisso cuidadosamente, lembro-me, porém, de ter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há indício concludente algum nem marcas suficientemente certas por cujo meio se possa distinguir nitidamente a vigília do sono que me sinto inteiramente espantado; e meu espanto é tal que ele é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

6. Suponhamos, agora, pois, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades – a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes – são apenas fal-

⁶ Aqui começa o argumento do sonho, o segundo grau da dúvida.

sas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos ou nosso corpo todo não são tais como os vemos. Entretanto, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Na verdade, mesmo os pintores, quando se esforçam com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas bizarras e extraordinárias, não lhes podem, contudo, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas fazem apenas certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se talvez sua imaginação for suficientemente extravagante para inventar algo de tão novo que jamais tenhamos visto coisa semelhante – e que, assim, sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa –, certamente pelo menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras.

7. E, pela mesma razão, embora essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso confessar, entretanto, que há coisas ainda mais simples e mais universais que são verdadeiras e existentes, de cuja mistura, nem mais nem menos que daquela de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral e sua extensão, também a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza e seu número, como também o lugar onde estão, o tempo que mede sua duração, e outras coisas semelhantes.

8. É por isso que, talvez, daí não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências dessa natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais sem muito se inquietarem sobre se elas existem na natureza ou não existem, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Com efeito, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois e três somados formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais que quatro lados; e não parece pos-

sível que verdades tão manifestas possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza.

9. Há muito tempo, entretanto, que tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou.⁷ Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar, e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de modo diferente daquele que vejo? E, mesmo, como por vezes julgo que os outros se enganam até nas coisas que pensam saber com a maior certeza, pode ocorrer que ele tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois e três, ou em que conto os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil que isso. Pode até ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom; todavia, se repugnasse a sua bondade ter-me feito tal que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe absolutamente contrário permitir que eu me engane algumas vezes; e, no entanto, não posso duvidar de que ele não o permita.

10. Haverá talvez, aqui, pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas sejam incertas. Não lhes resistamos no momento e suponhamos, em seu favor, que tudo o que é dito aqui de um Deus seja uma fábula. Entretanto, de qualquer forma que suponham que eu tenha chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isso seja por uma contínua série e ligação entre coisas, é certo que, visto que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. A tais razões nada tenho, por certo, a responder, mas

⁷ Aqui começa o argumento do Deus enganador, o terceiro grau da dúvida. Ele tem por fundamento o desconhecimento de nossa origem. Diferente dos graus anteriores, sugeridos por erros e fatos que nos ocorrem naturalmente, este exige um esforço maior para sua elaboração: por isso a dúvida, aqui, é chamada de dúvida metafísica, em contraposição à natural.

sou forçado a confessar que, de todas as opiniões que no passado recebera em minha crença por verdadeiras, não há sequer uma da qual não possa agora duvidar, não por alguma desconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas; de sorte que é necessário que eu interrompa e suspenda daqui para frente meu juízo sobre tais pensamentos e que não lhes dê mais crédito do que daria às coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências.⁸

11. Não é, porém, suficiente ter feito tais considerações; é preciso, ainda, que eu cuide de lembrar-me delas; pois essas opiniões antigas e ordinárias ainda retornam com frequência a meu pensamento: a longa e familiar convivência que tiveram comigo deu-lhes o direito de ocuparem meu espírito contra meu desejo e de se tornarem quase que senhoras de minha crença. E jamais me desacostumarei de concordar com isso e de confiar nelas, enquanto as considerar tais como são efetivamente – a saber, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e igualmente muito prováveis –, de modo que se tem muito mais razão em acreditar nelas que em negá-las. Eis por que penso que me utilizarei delas mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos sejam falsos e imaginários, até que, tendo equilibrado meus prejuízos de tal modo que não possam fazer pender minha opinião mais para um lado que para o outro, meu juízo não seja mais, daí por diante, dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade. Estou seguro, mesmo assim, de que não pode haver perigo nem erro nesta via e de que eu não poderia hoje aceder em demasia a minha desconfiança, visto que não se trata, no momento, de agir, mas somente de meditar e de conhecer.

12. Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e

⁸ O Deus enganador poderia ser comparado a um poderoso vírus de computador que, por ter penetrado durante a instalação do sistema operacional, pareceu pertencer ao conjunto dos programas do sistema. Por isso, jamais foi detectado, e seus efeitos sempre foram considerados pertencerem ao funcionamento normal do computador. Quem sabe o ser que nos criou não faz algo semelhante com nossa capacidade de conhecer?

enganador que poderoso, que empregou toda a sua destreza em enganar-me.⁹ Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo como não tendo mãos, olhos, carne ou sangue, como não tendo sentido algum, mas acreditando falsamente ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não estiver em meu poder chegar ao conhecimento de alguma verdade, ao menos está a meu alcance suspender meu juízo. Eis por que prestarei atenção cuidadosamente para não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito contra todas as armadilhas desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, não poderá jamais impor-me nada.

13. Ocorre que esse projeto é penoso e trabalhoso, e certa preguiça me empurra impiedosamente para o ritmo de minha vida ordinária. E, tal como um escravo que desfrutava, durante o sono, de uma liberdade imaginária, tão logo comece a suspeitar de que sua liberdade seja apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e receio despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade desse repouso, em vez de me trazerem alguma claridade ou alguma luz no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para aclarar todas as trevas das dificuldades que acabam de ser levantadas.¹⁰

⁹ A função do Gênio Maligno é a mesma da do Deus enganador, sob o aspecto da abrangência da dúvida. Entretanto, o Gênio Maligno tem um papel psicológico fundamental: ele permite que consideremos os pensamentos postos em dúvida como se fossem falsos, para que, assim, deixemos de acreditar neles. Por mais duvidosas que sejam as afirmações matemáticas, por exemplo, elas fazem-nos voltar a crer nelas: elas são duvidosas e prováveis ao mesmo tempo. Por isso, precisamos de um artifício para que desacreditemos nelas de vez, tal como a raposa, em uma das Fábulas de Esopo (*A raposa e as uvas*), por não conseguir alcançar as uvas no alto da videira, consola a si mesma dizendo que elas estão verdes. Este auto engano acalmou a vontade da raposa e serve, aqui, para frear nossa crença sobre a verdade.

¹⁰ A Primeira Meditação tem como resultado a suspensão de todo juízo ou afirmação. Como tal, apresenta um resultado negativo ou cético (mas provisório, como veremos a seguir).

SEGUNDA MEDITAÇÃO

*Da natureza do espírito humano;
e que ele é mais fácil de conhecer que o corpo¹¹*

1. A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que, de agora em diante, não está mais em meu poder esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que forma poderia resolvê-las (...). Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei mais uma vez a mesma via que percorri ontem, afastando-me de tudo aquilo em que eu puder imaginar a menor dúvida, tal como se soubesse que isso fosse absolutamente falso; e continuarei sempre por esse caminho até que tenha encontrado algo de certo ou, pelo menos, se outra coisa não for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada de certo no mundo.

2. Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro local, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.

3. Suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas (...). O que, portanto, poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, a não ser que não há nada de certo no mundo.

4. Diante disso, como é que sei se não há alguma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu, então, pelo menos, não sou algo? Ocorre que já neguei que eu tivesse algum sentido ou algum corpo. Hesito, no entanto, pois o que se segue disso? Sou de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Eu já me persuadira, contudo, de que não havia nada no mundo, de que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me

¹¹ A Segunda Meditação tem três grandes etapas: a primeira (§§ 1-4) apresenta a conquista da primeira verdade, a minha existência; a segunda (§§ 5-9) faz uma reflexão sobre essa verdade e estabelece a natureza do ser existente; a terceira (§§ 10-18) pretende mostrar que o espírito humano é mais fácil de ser conhecido do que o corpo.

persuadi, então, de que eu tampouco existia? Com certeza, não; eu existia sem dúvida, se me persuadi de algo ou se apenas pensei algo. Há, porém, algum não sei qual enganador muito poderoso e muito ardiloso que emprega toda a sua destreza em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, que ele me engane quanto quiser, não poderá jamais fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. Desse modo, após ter pensado bem nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, é preciso, enfim, concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.¹²

5. Não conheço, porém, ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou. Por isso, daqui para frente é preciso que eu atente com todo cuidado para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim e, assim, não me equivocar sobre este conhecimento que sustento ser mais certo e mais evidente que todos os que tive até então.¹³

7. Ora, o que sou eu, eu que agora suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua destreza em enganar-me? Posso estar seguro de possuir a menor de todas as coisas que acima atribuí à natureza corpórea? Detenho-me a pensar nisso com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que eu possa dizer estar em mim. Não é necessário que me detenha a enumerá-las. Passemos, então, aos atributos da alma, e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e andar; mas, se é verdade que não tenho corpo, é verdade também que não posso andar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas tampouco se pode sentir sem o corpo; além disso, pensei sentir em outros tempos várias coisas durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido

¹² Eis a primeira verdade encontrada por Descartes. Em outros textos, como na Quarta Parte do *Discurso do método* (DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 46), ela aparece na forma que se tornou canônica: “penso, logo existo”. É importante atentar para o fato de que ela só é verdadeira no instante em que é concebida.

¹³ Estando certo de que sou, posso me perguntar agora o que sou, não enquanto ser humano ou em razão do que acreditava ser, mas a partir, apenas, da primeira verdade.

de fato. Um outro é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia ocorrer que, se eu cessasse de pensar, cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Eu nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então, falando com precisão, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.¹⁴ E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros a que chamam corpo humano; não sou um ar sutil e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, já que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, noto que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa.

8. Também pode acontecer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, porque me são desconhecidas, não sejam de fato diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei sobre isso; não discuto isso agora; não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. Ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomados, não dependem das coisas cuja existência não me é ainda conhecida; nem, conseqüentemente, e com uma razão mais forte, de nenhuma daquelas que são fingidas e inventadas pela imaginação. E mesmo esses termos fingir e imaginar advertem-me de meu erro; pois eu fingiria, de fato, se imaginasse ser alguma coisa, visto que imaginar nada mais é que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Ora, com certeza já sei que sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam com a natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras. Em sequência a isso, vejo claramente que teria tão pouca razão ao dizer: excitarei minha imagina-

¹⁴ Esta é a segunda verdade conquistada. Ela determina a essência ou natureza do ser pensante.

ção para conhecer mais distintamente o que sou, como se dissesse: estou agora acordado e percebo algo de real e verdadeiro; mas, como não o percebo ainda bastante nitidamente, adormecerei de propósito para que meus sonhos me representem isso com mais verdade e evidência. E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo, e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa forma de conceber, a fim de que ele próprio possa reconhecer bem distintamente sua natureza.

9. O que sou eu então? Sou uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.¹⁵ Por certo não é pouco se todas essas coisas pertencem a minha natureza. Por que não lhe pertenceriam, então? Não sou ainda eu esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma serem só essas verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las ainda mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, por vezes até a despeito de querer, e que sente também muitas delas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Há algo nisso tudo que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, ainda que dormisse sempre e que aquele que me deu o ser se servisse de todas as suas forças para iludir-me? Há, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? É por si tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de estar realmente em mim e de fazer parte de meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que de fato vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Dir-me-ão que essas aparências são falsas e

¹⁵ Todos os modos de pensar ou faculdades, mesmo não puramente intelectuais, são integrados à segunda verdade.

que eu durmo! Que assim seja; todavia, ao menos é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é isso propriamente que em mim se chama sentir, o que, tomado assim precisamente, não é outra coisa senão pensar. A partir daí, começo a conhecer o que sou com um pouco mais de luz e distinção do que antes.

16. Enfim, o que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Ora, até aqui, não admito em mim nada senão um espírito. Que declararei, digo eu, sobre mim que pareço conceber com tanta nitidez e distinção esse pedaço de cera?¹⁶ Não conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas ainda com muito maior distinção e nitidez? Com efeito, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, por certo se segue bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que eu existo, pelo fato de eu a ver; pois pode ocorrer que o que vejo não seja, de fato, cera; pode ocorrer também que eu nem sequer tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (o que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, segue-se ainda a mesma coisa, a saber, que eu sou; e, se o julgo pelo fato de que minha imaginação me persuade disso, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que observei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim.

17. Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto depois que ela foi descoberta não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quanto mais evidência, distinção e nitidez não devo conhecer a mim mesmo, visto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou de qualquer outro corpo, provam muito mais facilmente e mais evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir para o esclarecimento de sua natureza que aquelas que dependem do corpo, como esta, quase não

¹⁶ Descartes acaba de examinar um pedaço de cera para mostrar que, para o conhecimento de um corpo, caso exista, é o espírito que o conhece e, portanto, é anterior e condição para seu conhecimento.

merecem ser enumeradas.

18. Enfim, eis-me insensivelmente de volta onde queria; pois, já que é uma coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só conhecemos os corpos pela faculdade de entender existente em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de vê-los ou de tocá-los, mas apenas porque os concebemos pelo pensamento, reconheço evidentemente que não há nada que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito (...).¹⁷

TERCEIRA MEDITAÇÃO

*De Deus; que ele existe*¹⁸

2. Agora considerarei mais exatamente se não se encontram talvez em mim outros conhecimentos que eu não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa que pensa; mas então não sei também o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento não se encontra nada além de uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira, se algum dia pudesse ocorrer que uma coisa que eu concebesse assim clara e distintamente se mostrasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras.

5. E, por certo, já que não tenho nenhuma razão de crer que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que eu não tenha considerado ainda as que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente dessa opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Agora,

¹⁷ A Segunda Meditação tem seu âmbito circunscrito ao horizonte do ser pensante. Nada é dito, portanto, fora dele.

¹⁸ A Terceira Meditação enfrenta o problema da existência de Deus e se ele é enganador. Ela pode ser dividida em quatro partes: a primeira (§§ 1-9) apresenta o problema e discrimina os dados a partir dos quais será alcançada a solução; a segunda (§§ 10-14) examina uma primeira solução, que será descartada; a terceira (§§ 15-29) expõe a primeira prova da existência de Deus; a quarta (§§ 29-42) expõe a segunda prova (não conservada aqui) e as conclusões gerais.

para poder suprimi-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo se apresente a ocasião; e, se achar que há um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa.¹⁹ E, a fim de que eu possa ter a ocasião de examinar isso sem interromper a ordem de meditar que me propus, que é de passar por graus das noções que encontrar primeiro em meu espírito para aquelas que nele poderei encontrar depois, é preciso que aqui eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais desses gêneros há propriamente verdade ou erro.

6. Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém propriamente o nome de ideia: como quando me represento um homem, uma quimera, o céu, um anjo ou mesmo Deus.²⁰ Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, quando quero, temo, afirmo ou nego, concebo então efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa, por essa ação, à ideia que tenho daquela coisa; e, desse gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções e os outros, juízos.

7. Agora, no que concerne às ideias, se as considerarmos apenas nelas mesmas e se não as relacionarmos a alguma outra coisa, elas não podem, para falar propriamente, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagine tanto uma quanto a outra.²¹

9. Assim, não restam senão os juízos, em relação aos quais devo

¹⁹ Não há como conhecer mais coisas sem resolver esse problema: o ser pensante ficaria restrito às verdades adquiridas sobre si mesmo.

²⁰ Essa definição de ideia, como imagem, não pode ser associada à noção de imagem sensível, mas à de representação, isto é, à capacidade da ideia de figurar algo e nos enviar a algo. Ela, contudo, não implica esse algo. Tal como pode ocorrer com uma fotografia, é possível inventar uma ideia: por isso, uma “cópia” não exige necessariamente um original.

²¹ Depois de ter apresentado, mais acima, o problema (se há um Deus e se ele é enganador), Descartes examina, aqui, os tipos de pensamentos e quais nos conduzem ao erro e à falsidade.

prestar atenção cuidadosamente para não me enganar. Ora, o principal erro e mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me a ocasião de falhar.

15. Há, porém, ainda uma outra via para investigar se, entre as coisas das quais tenho ideias em mim, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso tais ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira;²² mas, considerando-as como imagens, das quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam apenas modos ou acidentes. Ademais, aquela pela qual concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele, aquela, digo eu, tem certamente em si mais realidade objetiva que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas.

16. Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como essa causa poder-lhe-ia comunicá-la se não a tivesse em si mesma?²³

²² As ideias, enquanto formas de pensar, não se diferenciam entre si. Do ponto de vista do conteúdo, ao contrário, elas se distinguem exatamente porque representam coisas distintas. Ideias podem ser comparadas a fotografias: quanto ao material utilizado e ao processo de revelação, fotografias são todas iguais (feitas de papel, com determinado tamanho etc.); quanto ao que querem representar (conteúdo), elas são distintas (trazem a imagem de um amigo, de uma festa etc.). As ideias também têm essas duas dimensões ou realidades: fabricadas pelo ser pensante, são todas iguais (sua realidade formal); por representarem coisas diferentes, são todas distintas (sua realidade objetiva). Lembremo-nos, porém, de que, mesmo que queiram representar algo, as ideias podem ter sido inventadas ou fabricadas ficticiamente.

²³ O princípio de causalidade é assegurado pela luz natural.

17. Daí resulta não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é apenas clara e evidente nos efeitos que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas ideias em que se considera apenas a realidade que eles nomeiam objetiva. Por exemplo, a pedra que ainda não existiu não somente não pode agora começar a existir, se não for produzida por uma coisa que possua em si formalmente, ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contenha em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente, se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim com os outros. Mas ainda, além disso, a ideia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim, se não tiver sido posta aí por alguma causa que contenha em si pelo menos tanta realidade quanto a que concebo no calor ou na pedra. Embora essa causa não transmita a minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real; mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige em si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar.²⁴ Ora, a fim de que uma ideia contenha certa realidade objetiva e não outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva.²⁵ Com efeito, se supusermos que há algo na ideia que não se encontra em sua causa, é preciso então que ela tenha isso do nada; mas, por imperfeita que seja essa forma de ser, pela qual uma coisa está, por sua ideia, objetivamente ou por representação no entendimento, por certo não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja

²⁴ Do ponto de vista da realidade formal, a causa das ideias é o próprio ser pensante: é ele que produz as ideias.

²⁵ Do ponto de vista da realidade objetiva, entretanto, as ideias exigem causas que deem conta da sua diversidade e da “quantidade” de seu conteúdo.

nada, nem, por conseguinte, que essa ideia tire sua origem do nada. Tampouco devo duvidar de que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas ideias, embora a realidade que considero nessas ideias seja somente objetiva, nem pensar que baste que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois, assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias pela própria natureza delas, assim também a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas ideias (ao menos às primeiras e principais) pela própria natureza delas. E, ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a uma outra ideia, isso, contudo, não pode estender-se ao infinito, mas é preciso ao fim chegar a uma primeira ideia, cuja causa seja como um padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formal e efetivamente, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias. Desse modo, a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias estão em mim como quadros, ou imagens, que podem, na verdade, facilmente não conservar a perfeição das coisas das quais foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou mais perfeito.

18. E, quanto mais longa e cuidadosamente examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que elas são verdadeiras, Enfim, o que concluirei de tudo isso? A saber, que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, eu mesmo não posso ser-lhe a causa, daí se segue, necessariamente, que não estou sozinho no mundo, mas que há ainda alguma outra coisa que existe e que é a causa dessa ideia; ao passo que, se tal ideia não se encontra em mim, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me tornar certo da existência de alguma outra coisa além de mim mesmo; pois os investiguei a todos cuidadosamente, e não pude encontrar nenhum até o presente.

19. Ora, entre essas ideias, além da que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras, coisas corporais e inanimadas, outras, anjos, outras, animais, e outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim (...).

22. Resta, portanto, tão-somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que dele tenho possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que eu disse antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.²⁶

23. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz; já que, ao contrário, vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita que na substância finita e, portanto, que tenho em mim, de alguma forma, a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.²⁷ Caso contrário, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?

25. A ideia, digo eu, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que tal ser não existe, não se pode fingir, contudo, que sua ideia não me representa nada de real, como disse há pouco da ideia do frio.

²⁶ Conclusão da primeira prova: Deus existe como causa de sua ideia: dado o conteúdo infinito da ideia de Deus (sua realidade objetiva), só pode ter sido causada pelo próprio ser infinito.

²⁷ A noção de infinito é anterior à de finito. O infinito não pode ser composto pela soma ou por ampliação do finito: como na matemática, a soma de grandezas finitas gera sempre grandezas finitas.

26. Esta mesma ideia é também muito clara e distinta, porquanto tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado por inteiro nessa ideia.

39. E, por certo, não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, tenha posto em mim essa ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e tampouco é necessário que essa marca seja algo diferente dessa mesma obra. Ao contrário, pelo simples fato de que Deus me criou, é muito crível que ele, de algum modo, me tenha produzido a sua imagem e semelhança, e que eu conceba essa semelhança (na qual a ideia de Deus se acha contida) pela mesma faculdade pela qual me concebo a mim mesmo; isso quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente, e assim que ele é Deus. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, cuja ideia está em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito bem pode ter alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição.

40. Daí é bastante evidente que ele não pode ser enganador, já que a luz natural nos ensina que o engano depende necessariamente de alguma carência.²⁸

²⁸ Está resolvido, portanto, o problema central, exposto no início: Deus existe e não é enganador.

QUARTA MEDITAÇÃO

*Do verdadeiro e do falso*²⁹

2. (...) E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá dessa contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo.

3. Primeiramente reconheço que é impossível que alguma vez ele me engane, visto que em toda fraude e engano se encontra algum modo de imperfeição. E, embora pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, entretanto, querer enganar testemunha, sem dúvida, fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus.

4. Depois, experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, a qual recebi indubitavelmente de Deus, do mesmo modo que todo o resto das coisas que possuo; e, como ele não quereria iludir-me, é certo que ma deu tal que jamais poderei falhar, quando a usar como é preciso (...).

5. Assim, conheço que o erro, enquanto tal, não é algo de real que dependa de Deus, mas que é somente uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus, particularmente para esse efeito (...).³⁰

6. Entretanto, isso ainda não me satisfaz totalmente; pois o erro não é uma pura negação, ou seja, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas, antes, é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir.³¹ E, considerando

²⁹ A Quarta Meditação enfrenta o problema de como conciliar o fato de que erramos com a tese de que nosso criador (Deus veraz e perfeito) não pode ser responsável pelo erro. Ela tem duas grandes partes: a primeira (§§ 1-8) apresenta o problema e oferece algumas soluções, cada qual sendo rejeitada em seguida; a segunda (§§ 9-17) expõe a solução definitiva, inocenta Deus do erro e valida a regra da clareza e distinção como regra da verdade.

³⁰ Do ponto de vista de Deus, o erro não é real e denuncia apenas nossa finitude ou limitação: ele é pura negação. Somos como um computador que efetua todas as operações ou tarefas que lhe foram atribuídas. Outras, ele não as faz e não pode fazê-las; e não é cobrado por isso: ele tem seus limites.

³¹ Do ponto de vista do ser pensante, por outro lado, o erro é uma privação: acusa a ausência de algo que parece que o ser pensante deveria ter. Não consigo distinguir meus

a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida (...).

9. Em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), vejo que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, de meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade.³² Com efeito, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que nele jamais se encontra erro algum, desde que se tome a palavra erro em sua significação própria. E, ainda que haja talvez uma infinidade de coisas no mundo das quais não tenho a menor ideia em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias, como de algo que seja devido a sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus deveria ter-me dado uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que a que me deu; e, por hábil e sábio operário que eu mo represente, não devo por isso pensar que ele deveria ter posto em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas. Não posso tampouco me queixar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em nenhum limite. E o que me parece muito notável nesse ponto é que, de todas as outras coisas que estão em mim, não há nenhuma tão perfeita e tão extensa que eu não reconheça efetivamente que ela poderia ser ainda maior e mais perfeita. Por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, vejo que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada, e, ao mesmo tempo, me represento a ideia de uma outra faculdade muito mais ampla e mesmo infinita; e, pelo simples fato de que me posso re-

erros de meus limites: o que chamo "erro" é resultante de uma falha de "fabricação" de minha "máquina pensante" ou, apenas, de um mau uso dela?

³² Localização da origem do erro: ele provém do modo como atuam em conjunto o entendimento e a vontade.

presentar sua ideia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus. Do mesmo modo, se examino a memória ou a imaginação, ou qualquer outra capacidade, não encontro nenhuma que não seja em mim muito pequena e limitada, e que em Deus não seja imensa e infinita. Resta unicamente a vontade, que eu experimento ser em mim tão grande que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa, de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. É certo que, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus que em mim – seja por causa do conhecimento e do poder que, nele se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, seja por causa do objeto, na medida em que ela se dirige e se estende infinitamente a mais coisas –, ela não me parece maior, contudo, se eu a considero formal e precisamente em si mesma. Com efeito, ela consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazê-la (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir algo ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal modo que não sentimos que nenhuma força exterior nos obrigue a isso. Cabe entender que, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que nele se encontram o bom e o verdadeiro, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente faço a escolha dele e o abraço. E, por certo, a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. Desse modo, essa indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido mais para um lado que para um outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e mais faz parecer uma carência no conhecimento que uma perfeição na vontade; pois, se conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais teria dificuldade para deliberar qual juízo ou qual escolha deveria fazer; e, assim, seria inteiramente livre, sem nunca ser indiferente.

10. Por tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e

muito perfeito em sua espécie; tampouco o poder de entender ou de conceber, pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, sem dúvida tudo que concebo concebo-o como é preciso, e não é possível que nisso me engane. De onde então nascem meus erros? A saber, apenas do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas a estendo também às coisas que não entendo; sendo por si indiferente a elas, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou falso pelo verdadeiro. Isso faz que eu me engane e peque.³³

13. Ora, se me abstenho de dar meu juízo sobre uma coisa, quando não a conheço com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não sou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então já não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; e, se asseguro o que não é verdadeiro, é evidente que me engano; e, até mesmo que eu julgue segundo a verdade, isso só ocorre por acaso, e eu não deixo de falhar e de utilizar mal meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é nesse mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo eu, encontra-se na operação, na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus nem mesmo na operação, na medida em que depende dele (...).³⁴

14. Com efeito, não é uma imperfeição em Deus o fato de ele me ter concedido a liberdade de dar meu juízo, ou de não o dar, sobre certas coisas cujo conhecimento claro e distinto não pôs em meu entendimento; mas, sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar bem e de dar temerariamente meu juízo sobre coisas que concebo apenas com obscuridade e confusão.

³³ Explicação do erro: a vontade extrapola os limites do entendimento e julga para além do claro e distinto. O erro não decorre de uma falha de fabricação, mas do mau uso das faculdades envolvidas.

³⁴ Todo juízo (ou afirmação) é composto de uma ideia, fornecida pelo entendimento, e de um ato da vontade, que afirma ou nega essa ideia. Agora sei como se originam os juízos bemfeitos e os malfeitos.

16. E, por certo, não pode haver outra causa além da que expliquei; pois, em todas as vezes que retenho minha vontade de tal modo nos limites de meu conhecimento que ela não formule juízo algum a não ser sobre coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que me engane; porque toda concepção clara e distinta é, sem dúvida, algo de real e de positivo, e, portanto, não pode tirar sua origem do nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor, Deus, digo eu, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro.

QUINTA MEDITAÇÃO

*Da essência das coisas materiais; e, mais uma vez, de deus, que ele existe*³⁵

1. (...) Agora (após ter notado o que é preciso fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade), o que tenho principalmente a fazer é tentar sair e desvencilhar-me de todas as dúvidas em que caí nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais.

2. Antes, porém, de examinar se há tais coisas que existem fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que estão em meu pensamento e ver quais as que são distintas e quais são confusas.

3. Em primeiro lugar, imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou então a extensão em comprimento, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Ademais, nela posso enumerar muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos; e, enfim, posso assinalar a cada um desses movimentos toda espécie de duração.

³⁵ A Quinta Meditação, de posse do critério da verdade, reabilita as verdades matemáticas, em razão de sua clareza e distinção. Paralelamente, nos oferece a terceira prova da existência de Deus. Ela tem duas grandes partes: a primeira (§§ 1-6) apresenta a validação das verdades matemáticas ou, o que é o mesmo, da essência das coisas materiais; a segunda (§§ 7-15) expõe a terceira prova da existência de Deus, sua função e importância.

4. E não só conheço estas coisas com distinção quando as considero em geral; mas também, por pouco que eu lhes aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades relativas aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e concorda tão bem com minha natureza que, quando começo a descobri-las, não me parece que aprenda algo de novo, mas, ao contrário, que me lembro de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que já estavam em meu espírito, embora ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas.³⁶

5. E o que avalio aqui como mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora, talvez, elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, se bem que esteja em minha liberdade pensá-las ou não as pensar; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que talvez não haja em nenhum lugar do mundo fora de meu pensamento tal figura, e que jamais tenha havido, não deixa, contudo, de haver certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se podem demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer eu queira ou não, reconheço muito claramente e muito evidentemente estarem nele, ainda que eu não tenha, de modo algum, pensado nisso antes, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.³⁷

6. (...) E, portanto, elas são alguma coisa, e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo o que é verdadeiro é alguma coisa, e já de-

³⁶ Admissão da matemática como ciência clara e distinta e, portanto, verdadeira. Isso vale tanto para as entidades matemáticas, quanto para suas propriedades essenciais.

³⁷ Não posso fingir que a matemática tenha sido inventada por mim e tampouco que seja proveniente de fora, por meio de meus sentidos. Ela é verdadeira antes mesmo de eu saber se o mundo material existe e se poderei confiar, em alguma medida, em meus sentidos.

monstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, ainda que não o tivesse demonstrado, a natureza de meu espírito, entretanto, é tal que não me poderia impedir de considerá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente (...).

7. Agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que tudo o que reconheço pertencer clara e distintamente a essa coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disso um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua ideia, ou seja, a ideia de um ser soberanamente perfeito, que a de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence a sua natureza do que conheço que tudo o que posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações precedentes não fosse verdadeiro, a existência de Deus deve se apresentar em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras,³⁸ embora, na verdade, isso não pareça de início inteiramente manifesto, mas se afigure ter alguma aparência de sofisma. Com efeito, tendo-me habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber a Deus como não existindo atualmente. Não obstante, quando penso com mais atenção, vejo manifestamente que a existência não pode ser mais separada da essência de Deus do que, da essência de um triângulo retilíneo, a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, então, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale, de sorte que não há menos contradição em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) a quem falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição) do que em conceber uma montanha que não tenha vale.³⁹

³⁸ A existência de Deus é, aqui, tão certa quanto uma verdade matemática: ambas são do mesmo tipo.

³⁹ Há, portanto, uma relação necessária nos três casos: entre uma propriedade essencial do objeto matemático e o próprio objeto; entre a compreensão do que seja uma monta-

8. Agora, ainda que efetivamente eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, mesmo assim, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja alguma montanha no mundo, da mesma forma, embora eu conceba Deus com existência, parece não se seguir disso que haja algum que exista; pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas; e, como só de mim depende imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que tenha asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, embora não houvesse Deus algum existente.⁴⁰ Muito pelo contrário, é aqui que há um sofisma oculto sob a aparência dessa objeção; pois, pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale, não se segue que haja no mundo montanha alguma ou vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem de forma alguma se separar um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável e, portanto, que existe verdadeiramente:⁴¹ não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha alguma necessidade às coisas, mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa forma. Com efeito, não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como tenho a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas.

9. (...) Pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento sobre Deus, no entanto, todas as vezes que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E essa necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência

nha e a do que seja um vale; entre a existência (uma perfeição) e a essência de Deus.

⁴⁰ Quando pensamos em qualquer coisa, desde que não contraditória (um triângulo, uma montanha, um cavalo alado), nosso pensamento inclui a existência como possível. No caso de Deus, pensá-lo significa pensá-lo como existindo necessariamente.

⁴¹ A montanha e o vale não têm necessidade de existir, ao contrário de Deus.

uma perfeição) que esse ser primeiro e soberano existe verdadeiramente, da mesma forma que não é necessário que eu imagine jamais algum triângulo, mas, todas as vezes que eu quiser considerar uma figura retilínea composta de apenas três ângulos, é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores que dois retos, ainda que talvez eu não considere então isso em particular (...).

11. De resto, de qualquer prova e argumento que eu me sirva, sempre é preciso voltar a este ponto: são somente as coisas que concebo clara e distintamente que têm a força de me persuadir inteiramente (...). Com efeito, há algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, isto é, um ser soberano e perfeito, o único em cuja ideia a existência necessária ou eterna está compreendida e, por conseguinte, que existe?

12. E, embora, para conceber bem essa verdade, eu tivesse necessidade de grande aplicação de espírito, todavia, no presente não somente estou tão seguro dela quanto de tudo que me parece o mais certo, mas, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas depende tão absolutamente dela que, sem esse conhecimento, é impossível em tempo algum poder saber algo perfeitamente.

15. (...) E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de modo que, antes de o conhecer, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas (...).

SEXTA MEDITAÇÃO

Da existência das coisas materiais e da distinção real.

*Entre a alma e o corpo do homem*⁴²

⁴² A Sexta Meditação examina o problema da existência dos corpos. Essa Meditação tem três grandes partes: a primeira (§§ 1-16) apresenta a possibilidade e a probabilidade da existência dos corpos; depois, faz um exame das sensações e mostra as razões pelas quais até este momento não foi possível estabelecer o que podemos conhecer através

1. Agora, resta-me somente examinar se existem coisas materiais; e, com certeza, ao menos já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa forma, eu as concebo muito clara e distintamente. Com efeito, não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser que eu encontrasse contradição em poder concebê-lo bem.⁴³ Ademais, a faculdade de imaginar que está em mim, e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas; pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, vejo que ela nada mais é que certa aplicação da faculdade cognoscitiva ao corpo que lhe está intimamente presente e, portanto, é existente.⁴⁴

2. E, para tornar isso muito manifesto, assinalo primeiramente a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e compreendida por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar. Quando quero pensar em um quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de apenas três lados; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de meu espírito. E embora, segundo o costume que tenho de me servir sempre de minha imaginação quando penso nas coisas corpóreas, aconteça que,

delas; a segunda (§§ 17-29), correspondente ao núcleo da Meditação, apresenta as provas da distinção real entre alma e corpo, a da existência dos corpos e a da união entre alma e corpo; a terceira (§§ 30-43) faz uma reflexão sobre os limites do conhecimento sensível e discute em que medida a natureza humana é intrinsecamente falível.

⁴³ Descartes reconhece, aqui, a *possibilidade* da existência dos corpos a partir do que a Meditação anterior afirmou sobre as ideias claras e distintas que o entendimento nos dá a respeito da essência deles. Em seguida, reconhecerá sua *probabilidade*, em razão do exame das ideias da imaginação.

⁴⁴ Ao contrário do que parece, Descartes não afirma, aqui, que os corpos existem, mas que a imaginação aponta para sua existência. Daí que eles são prováveis.

concebendo um quiliógono, eu me represente confusamente alguma figura, é muito evidente, todavia, que essa figura não é um quiliógono, uma vez que em nada difere daquela que me representaria se pensasse em um miriágono, ou em qualquer outra figura de muitos lados; e que ela não serve, de modo algum, para descobrir as propriedades que fazem a diferença entre o quiliógono e os demais polígonos.

3. Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, tal como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de uma particular contenção e espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e essa particular contenção de espírito mostra, evidentemente, a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura.

4. Observo, além disso, que essa virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é, de modo algum, necessária a minha natureza ou a minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a tivesse, está fora de dúvida que eu permaneceria o mesmo que sou agora: daí parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. E concebo facilmente que, se existe algum corpo ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele se possa aplicar a considerá-lo quando lhe apraz, pode acontecer que, por esse meio, ele imagine as coisas corpóreas; de sorte que essa forma de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e nele considera algo de conforme à ideia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos. Concebo, digo eu, facilmente que a imaginação pode se dar dessa maneira, se é verdade que há corpos; e, porque não posso encontrar nenhuma outra via para mostrar como ela se realiza, conjeturo daí, provavelmente, que os há; mas é apenas provavelmente, e, embora examine cuidadosamente todas as coisas, não vejo, no entanto, que, dessa ideia distinta da natureza corporal que tenho em

minha imaginação, possa eu tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo.

16. Agora, contudo, que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva em geral colocá-las todas em dúvida.⁴⁵

17. E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que eu possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, visto que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por qual potência se faça essa separação, para obrigar-me a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, não noto que alguma outra coisa pertença necessariamente a minha natureza ou a minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância cuja essência toda ou natureza não é senão pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e não extensa, e que, do outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.⁴⁶

18. Além disso, encontro em mim faculdades de pensar totalmen-

⁴⁵ O que podemos saber, agora, tendo em conta os resultados obtidos até aqui? É preciso depurar o que há de confiável nos dados sensíveis em geral, tendo em conta a verdade divina.

⁴⁶ Portanto, a alma e o corpo são realmente distintos. Há uma distinção real e completa entre eles. Entretanto, não sabemos ainda se os corpos existem: se existirem, nada terão de comum com a alma.

te particulares e distintas de mim, a saber, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas não elas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas. Na noção que temos dessas faculdades, ou (para servir-me dos termos da Escola) em seu conceito formal, elas encerram algum tipo de intelecção; donde concebo que são distintas de mim, como as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam.

19. Reconheço em mim também algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em diferentes posturas e outras semelhantes, que não podem ser concebidas, tal como as precedentes, sem alguma substância a que estejam ligadas, nem, por conseguinte, existir sem ela; mas é muito evidente que tais faculdades, se é verdade que existem, devem estar ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, já que, em seu conceito claro e distinto, há de fato algum tipo de extensão que se encontra contido, mas de modo nenhum alguma inteligência. Ademais, encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e de conhecer as ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir de forma alguma, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma outra faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas ideias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, enquanto essas ideias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para isso e mesmo, com frequência, contra meu desejo; é preciso, então, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade, que está objetivamente nas ideias que por ela são produzidas, esteja contida formal ou eminentemente (como assinalai antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual esteja contido formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre que o corpo, na qual isso mesmo esteja contido eminentemente.

20. Ora, não sendo Deus enganador, é muito manifesto que ele não

me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, tampouco por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade delas não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente; pois, não tendo dado a mim nenhuma faculdade para conhecer que isso seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de engano se de fato tais ideias partissem de outras causas ou fossem produzidas por outras causas que não coisas corpóreas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.⁴⁷

21. Todavia, talvez elas não sejam inteiramente tais como as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; mas, ao menos, é preciso confessar que todas as coisas que, nelas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas que, falando em geral, são compreendidas no objeto da Geometria especulativa, nelas se encontram verdadeiramente. No que, porém, se refere às outras coisas, as quais ou são apenas particulares – por exemplo, que o Sol seja de tal grandeza e de tal figura etc. – ou são concebidas menos claramente e menos distintamente – como a luz, o som, a dor e outras semelhantes –, é certo que, embora sejam muito duvidosas e incertas, mesmo assim, só pelo fato de Deus não ser enganador e, por conseguinte, não permitir que pudesse haver alguma falsidade em minhas opiniões sem que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, posso concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza.

22. E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Com efeito, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu.

23. Ora, não há nada que essa natureza me ensine mais expressa-

⁴⁷ Os corpos, portanto, existem. A passividade de nossas sensações nos conduz a sua causa possível. A inclinação natural a crer na existência dos corpos, garantida como incorrigível por Deus, nos dá *certeza* da existência.

mente nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo, que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade.

24. A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não estou somente alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe estou muito estreitamente conjugado e de tal modo confundido e misturado que componho com ele como que um único todo.⁴⁸ Assim não fosse, quando meu corpo é ferido, não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, mas perceberia esse ferimento apenas pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e, quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente conheceria isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. De fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc. nada mais são senão certas formas confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo.

25. Além disso, a natureza me ensina que existem vários outros corpos ao redor do meu, entre os quais devo procurar uns e fugir de outros. E, por certo, por eu sentir diferentes tipos de cores, de odores, de sabores, de sons, de calor e de dureza etc., concluo corretamente que há, nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes.⁴⁹ E, também, do fato de que, entre essas diversas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa: que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o rodeiam.

⁴⁸ Embora distintos, corpo e alma formam um composto, a partir do qual emerge uma nova natureza, a natureza humana propriamente dita. A união não é mera justaposição, mas composição de naturezas distintas cujo resultado é um “novo ser”, uma “nova natureza”.

⁴⁹ A diversidade das ideias sensíveis denuncia a variedade dos corpos, sua multiplicidade.

27. Então, a fim de que nada haja nisso que eu não conceba distintamente, devo definir com precisão o que propriamente entendo quando digo que a natureza me ensina algo. Tomo aqui a natureza numa significação mais limitada do que quando a denomino conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus me deu; (...) mas somente das coisas que Deus me deu, como sendo composto de espírito e de corpo. Ora, essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para as que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que, dessas diversas percepções dos sentidos, alguma vez devêssemos concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosa e maduramente. É, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas.

28. Assim, ainda que uma estrela não cause em meus olhos mais impressão do que o fogo de uma pequena vela, não há em mim, entretanto, nenhuma faculdade real ou natural que me leve a crer que ela não é maior do que esse fogo, mas assim o julguei desde meus primeiros anos sem nenhum fundamento razoável. E, embora ao me aproximar do fogo eu sinta calor e, mesmo, ao me aproximar um pouco demais eu sofra dor, não há, todavia, nenhuma razão que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor ou então a essa dor; mas tenho somente razão para crer que há alguma coisa nele, seja o que for, que provoca em mim esses sentimentos de calor ou de dor.

29. Do mesmo modo, também, embora haja espaços nos quais não encontro nada que provoque e que mova meus sentidos, não devo concluir daí que esses espaços não contêm em si nenhum corpo; mas vejo que, tanto nisso como em várias outras coisas semelhantes, acostumei-me a perverter e a confundir a ordem da natureza, porque, tendo tais sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar a meu espírito quais coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte – e sendo até aí bastante claros e bastante distintos –, sirvo-me deles, no entanto, como se fossem regras muito certas, pelas quais possa conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos

que estão fora de mim, das quais, todavia, eles nada me podem ensinar senão algo muito confuso e obscuro.

42. E, por certo, essa consideração me serve muito não somente para reconhecer todos os erros a que minha natureza está sujeita, mas também para evitá-los ou para corrigi-los mais facilmente; pois, sabendo que todos os meus sentidos me informam mais comumente o verdadeiro que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa, e podendo, além disso, usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer, de agora em diante, que se encontre falsidade nas coisas que me são o mais comumente representadas por meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono, que eu não podia distinguir da vigília; pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos (...). E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas, se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me foi apresentado pelos outros. Ocorre que, do fato de Deus não ser enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.

43. Como, porém, a necessidade dos afazeres nos obriga com frequência a nos determinar antes que tenhamos tido tempo de examiná-las tão cuidadosamente, cumpre confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, cumpre reconhecer a debilidade e a fraqueza de nossa natureza.⁵⁰

⁵⁰ Fim das *Meditações*: foram resolvidos todos os problemas colocados e apresentados os fundamentos e limites conhecimento certo e indubitável.

ESPINOSA

(1632-1677)



Texto de apresentação e notas:

Paulo Vieira Neto
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

**Tradução do original holandês
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Paulo Vieira Neto
Universidade Federal do Paraná –
UFPR



ESPINOSA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRATADO BREVE

A biografia de um autor de época quase sempre envolve investigação, e pode ser considerada como objeto de pesquisa tanto quanto as obras desse autor. **ESPINOSA** confirma essa regra. Adiantaremos nesse esboço biográfico apenas alguns fatos já estabelecidos, deixando de lado os claros que cobrem a história da vida desse autor.

A família de Espinosa era de confissão hebraica e, portanto, fazia parte de uma população que se movia por várias nações da Europa. No caso específico, a família de Espinosa se move da Espanha – onde ainda há a cidade que deu origem ao sobrenome – para Portugal, depois para a França e finalmente para a Holanda. Essas mudanças devem ter sido motivadas por razões econômicas, religiosas e políticas. Tanto as restrições de caráter religioso aos judeus da península ibérica quanto as facilidades que o livre comércio, adotado na Holanda do século XVII, podem ter levado a família de Espinosa a mover-se para Amsterdã. Provavelmente ambas as razões fizeram com que a família de pequenos comerciantes de especiarias se mudassem definitivamente para a Holanda, comercialmente mais aberta e religiosamente mais tolerante.

É lá que, em 24 de Novembro de 1632, nasce Baruch (nome hebrai-

co para Bento ou Benedito) Espinosa. É bem provável – embora haja controvérsia entre os estudiosos da biografia de Espinosa – que tenha sido educado com uma formação no mínimo compatível com a de um rabino, portanto, com um conhecimento de línguas e da Bíblia bastante presente. Espinosa compreendia o hebraico, o latim, o espanhol o holandês, talvez o português, o grego, o italiano e certamente o francês. Podemos inferir isso, pelo menos, da lista de livros que constavam em sua biblioteca.

De fato, no entanto, desde cedo Espinosa manifesta uma atitude bastante livre com relação à interpretação da bíblia e das doutrinas religiosas hebraicas. Isso lhe vale, aos vinte e quatro anos, em 1656, sua excomunhão da sinagoga, o famoso herém (termo usado para a excomunhão) expedido em 27 de Julho.

Desse período em diante Espinosa começa nitidamente a participar dos círculos intelectuais holandeses, estuda e comenta Descartes, participa da vida política da Holanda, próximo ao partido de Johannes de Witt, e dos Calvinistas Libertinos do *Colegii Prophetica*. Tratava-se de um período extremamente vivo da cultura e da política holandesa que começará a fechar-se depois do assassinato de de Witt e o retorno da dinastia Orange (à qual pertencia, por exemplo, Maurício de Nassau, na época das invasões holandesas às costas brasileiras).

A saúde de Espinosa sempre foi fraca, ele enfrentou durante duas décadas uma tuberculose que, provavelmente, foi a causa de sua morte em 21 de Fevereiro de 1677.

Espinosa publica apenas duas obras em vida: o *Tratado Teológico-Político* (escrito por volta de 1665, publicado em 1670), que gera uma grande polêmica no momento de sua publicação e em sua posteridade, e os *Princípios da Filosofia Cartesiana* (escrito por volta de 1663). Apenas a última obra é assinada pelo autor. Além dessas obras, Espinosa escreve desde 1660, provavelmente, o *Tratado Breve* – cujo excerto traduzido veremos adiante –, em 1661 começa a redigir a *Ética*, termina sua redação em 1675. No início desse período parece estar redigindo também, o *Tratado da emenda do Intelecto*. Escreve também um *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, Um opúsculo sobre o arco íris e uma série de cartas das quais

nos restaram apenas 84 e que cobrem um período de 1661 a 1676. Por fim a derradeira obra, inacabada, é o *Tratado Político* redigido por volta de 1676. Excetuado o *Tratado Breve*, o *Tratado Político* e os *Princípios da Filosofia Cartesiana* o restante de sua obra foi publicado postumamente por seus amigos Lodewijk Meijer, Georg Hermann Schuller e Jarig Jelles em 1677.

O TRATADO BREVE

Essa obra de Espinosa, embora, como dissemos, tivesse sido escrita por volta de 1660, foi encontrada tardiamente. Aliás, foi encontrada duas vezes, primeiro foi revelado um manuscrito em 1703 e depois outro em 1851. Até 1899 ela permaneceu inédita. Houve ao longo de todo esse período uma discussão sobre a autoria e a datação da obra, que hoje em dia é atribuída diretamente a Espinosa por praticamente todos seus leitores.

Na verdade o interesse da obra para os leitores de Espinosa é muito grande, seja porque ela representa alguns pontos de partida de sua filosofia posterior, seja porque apresenta os temas da Ética na forma de um Tratado, escrito sem o recurso à maneira geométrica de exposição com efeito, a Ética se organiza como um livro de geometria, com teoremas demonstrações, definições e assim por diante, mas o Tratado Breve é escrito numa prosa comum como veremos adiante.

O título do Tratado, provavelmente atribuído a ele por seus editores é “Tratado Breve sobre Deus, o Homem e sua Felicidade”. Sendo ou não da autoria de Espinosa o título, no entanto adiante claramente o conteúdo da obra. Ela consiste em um texto com duas partes. A primeira versa sobre a ordem total da Natureza e sobre Deus, mostrando em linhas gerais como o real se configura numa ordem tal que não se pensar em Deus separado do mundo. A segunda trata da posição do homem nessa ordem e, na medida em que se compreende as implicações disso, cuida também da felicidade humana.

Já estão presentes no Tratado Breve os temas fundamentais da filosofia de Espinosa. Podemos esboçá-los nesses termos:

- 1) A filosofia procura explicar tanto a ordem do real como a posi-

ção do homem nessa ordem (o que para nós é o bem e o mal) sem o recurso a nenhum mistério e nenhuma arbitrariedade. Isso significa encontrar o porquê do real, do bem e do mal sem ter que apelar para a opinião dos outros, à própria opinião ou mesmo à própria experiência, se elas forem insuficientes para mostrar as razões de aceitarmos nossos julgamentos. Apenas serão aceitos como filosóficos os julgamentos fundados na experiência suficiente para demonstrarmos o que julgamos, na razão ou, enfim, na compreensão intelectual daquilo que julgamos.

2) Isso significa que cada um, por si mesmo, deve ser capaz de alcançar racionalmente ou intelectualmente, e portanto *livremente*, os motivos pelos quais acredita em alguma coisa, sem apelo a qualquer constrangimento externo.

3) O esforço em fazer isso, esforço a que se chama propriamente *filosofia*, é uma explicação do real que não admite nenhuma forma de arbitrariedade, e termina por consistir em um esclarecimento sobre as condições sob as quais podemos nos dizer *livres* e podemos também buscar o que melhor para nós, individualmente e coletivamente (a filosofia também implica uma política que defende explicitamente essa liberdade).

4) O tema da filosofia, então, gira em torno da estrutura do real e da nossa posição nessa estrutura, a liberdade e a felicidade que são explicadas por ela são a liberdade e a felicidade *humanas*, que cobram de nós uma ação real, no mundo, para alcançá-las na medida em que nos for permitido.

5) O que não cumpre esse programa corre o risco de se tornar superstição e servidão, assim, a postulação de mistérios, de algo para além do mundo real, de verdades escondidas de nós definitivamente devem ser finalmente desmistificadas pelo filósofo.

O EXCERTO TRADUZIDO

Os capítulos que traduzimos adiante tratam justamente de um momento decisivo nessa estratégia geral da filosofia de Espinosa. Neles Espinosa explica o que, para ele, são a opinião, a convicção (conhecimento racional) e o que é conhecimento intelectual, quais seus limites, e como eles

produzem, queiramos nós ou não, certas relações nossas com o mundo real a que chamamos de afetos (entre eles as paixões da alma, como por exemplo: a admiração o desprezo, o ódio, o amor e assim por diante).

Espinosa não parte do princípio de que as paixões da alma são inexplicáveis – que, no final das contas não há um porque para o medo a esperança, a alegria a tristeza e todos os outros afetos que somos capazes de manifestar. Pelo contrário, temos várias maneiras de nos relacionar com o mundo (conhecendo o mundo ou já agindo sobre ele) segundo as quais esses afetos se manifestam com uma lógica rigorosa. Assim, as opiniões que temos já são afetos, e as convicções também podem exprimir certos afetos que obedecem a uma lógica própria.

A intenção de Espinosa, nos textos abaixo traduzidos, é a de explicar quais são esses modos de conhecimento e como eles se relacionam com os afetos. Além disso, ele considera como mudando as maneiras de se relacionar com o mundo através de seu conhecimento também mudam nossos afetos, como nossa experiência do mundo pode nos levar a conhecer melhor, e também manifestar mais claramente nossa liberdade e nossa felicidade. Por isso mesmo, o *Tratado Breve* já é uma ética.

É de se notar que essa classificação da maneiras de conhecer atravessa a filosofia de Espinosa do *Tratado Breve* até a *Ética*, passando pelo *Tratado da Emenda do Entendimento*. Portanto, é um dos temas centrais e mais característicos de sua filosofia. Da mesma forma essa classificação é um pressuposto de sua teoria dos afetos e essa, por sua vez, serve de explicação para sua política e sua ética. É de fundamental importância, para um leitor de Espinosa, compreender os princípios dessa classificação dos modos de conhecer, que relações com o mundo elas implicam, qual a relação delas com nossos afetos, com nossa liberdade e com nossa felicidade.

Traduziremos o trecho da obra no qual Espinosa apresenta essa classificação e comentaremos com notas, tentando explicitar a ordem da argumentação do texto e, ao mesmo tempo esclarecendo alguns termos e algumas expressões que Espinosa usa de forma mais técnica.

Observe-se, no entanto, o caráter evidentemente didático, direto e claro do texto do *Tratado Breve*. Nele Espinosa oferece vários exemplos

do que está dizendo. Além disso, o texto é coloquial e direto, parece dirigir-se a qualquer leitor que queira lê-lo com atenção e interesse. Some-se a isso que o tema do trecho consiste em atitudes e afetos que nos são muito próximos e comuns, qualquer um pode buscar em si mesmo um exemplo concreto e direto do que Espinosa está mostrando. Todas essas características tornam esse trecho especialmente interessante para quem quer começar uma leitura *direta* de sua filosofia, a partir do texto ele mesmo. Trata-se, para seguir as indicações do próprio autor, de conhecer sua filosofia pela convicção e pelo intelecto, sem apelar ao conhecimento de segunda mão, ou o conhecimento *por ouvir dizer*.

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO I:

Nesse capítulo Espinosa indica que não conhecemos as coisas sempre da mesma maneira. Mais que isso, fornece exemplos para mostrar que não há uma única, mas várias maneiras de conhecer. Pode ser um hábito pensarmos que sempre se conhece da mesma forma, e que as pessoas conhecem mais ou menos, melhor ou pior, mas sempre do mesmo jeito.

Observem-se, entretanto, os exemplos que Espinosa fornece no texto. Podemos dizer que uma pessoa qualquer resolve um problema como o da terceira proporcional ($a/b = c/X$, qual o valor de X ?) toda vez que ela é capaz de apontar o valor correto de X . Assim, se nosso exemplo fosse $4/2 = 6/X$, qual o valor de X ? Resolveria o problema todo aquele que respondesse $X = 3$. Diríamos então que esse alguém conhece a solução.

Entretanto, é perfeitamente possível dar a resposta correta *de várias formas bem diferentes*. Digamos que alguém, tendo lido a nota 6 da nossa tradução acreditasse nisso e, ao ser perguntado pelo valor de X respondesse: "3". Esse alguém saberia a resposta por ouvir dizer (por acreditar no que eu disse). De fato, conhecemos muitas coisas apenas por ouvir dizer, o que não precisa constituir-se em algum problema. Por exemplo, sabemos a data de nosso nascimento (uma vez que não poderíamos nos lembrar disso) por ouvir dizer. A rigor, tudo aquilo que lemos (quando acreditamos apenas por estar escrito) conhecemos por ouvir dizer, assim como podemos conhecer por ouvir dizer qual é o temperamento ou o

gosto de pessoas que ainda não conhecemos, ou podemos conhecer por ouvir dizer como são certos lugares que não visitamos de fato e assim por diante. O importante do conhecimento por ouvir dizer consiste em que, nele, conhecemos por testemunho indireto, alguém ou algo que não somos nós ou não está sob nossa responsabilidade nos indicou algo em que acreditamos. Conhecemos por ouvir dizer lendas ou coisas que foram de verdade, não é porque alguém ouviu dizer a solução da terceira proporcional era 3 que sua resposta foi errada.

A dificuldade toda está em que alguém que conhece assim não é responsável por seu conhecimento e não sabe assegurar necessariamente que sabe a verdade, ainda que muita gente diga que é assim e não diferente.

A mesma coisa acontece com a experiência vaga. Alguém pode saber que a água do mar é salgada por ouvir dizer (sem jamais ter visto o mar) ou por ter experimentado o gosto da água do mar algumas vezes. Todavia, nem por isso será capaz de provar que a água do mar sempre é salgada (embora isso possa ser verdade). A experiência vaga nunca é suficiente para provar que as coisas que experimentamos são assim sempre, quando fazemos isso, na verdade realizamos aquilo que se chama de experimento. O experimento funciona de uma forma tal que ele mostra a necessidade do que está sendo conhecido, portanto, é bem raro podemos fazer verdadeiros experimentos, embora possamos ter muitas experiências.

Agora, essas duas maneiras de conhecer uma coisa não garantem que eu estou conhecendo a verdade, embora eu possa mesmo conhecer a verdade por meio delas. Nesses termos não posso justificar para outro alguém porque julgo as coisas da forma que as julgo, portanto, não posso exigir de ninguém que aceite o que eu estou dizendo com mais segurança do aquela que eu mesmo posso ter. Esses tipos de julgamentos os fazemos dizendo “eu acho que ...” e chamamos todos eles de opiniões. A opinião nesse sentido é uma maneira de conhecer.

Depois Espinosa apresenta a convicção verdadeira. Ela já vem dotada de uma justificativa. Dizemos: “a resposta para o exemplo da tercei-

ra proporcional é 3 porque $X = 6 \cdot 2 / 4$, fazendo um cálculo. As operações de um cálculo não podem variar, por força disso seu resultado também não varia. O cálculo e a razão ligam as coisas de uma forma tal que elas não podem mais variar. Isso permite a quem conhece por convicção verdadeira mostrar para alguém que não conhece assim que *não poderia ser diferente*. Nesse caso não temos mais uma opinião e conhecemos a mesma coisa, mas agora de uma forma diferente.

Todavia, o que é típico da filosofia de Espinosa e bem mais surpreendente do que vimos até aqui, é que existe ainda um terceiro saber (o conhecimento intelectual) que é visão imediata da coisa como ela é. Não precisamos supor que isso acontece ou deve acontecer sempre. Por exemplo, seria difícil mostrar como seríamos capazes de conhecer intelectualmente a data de nosso nascimento (teríamos que conhecer intelectualmente, ponto a ponto, todos os eventos que culminaram no nosso nascimento naquele dia e não em outro qualquer). Não é esse o ponto de Espinosa no texto: basta que tenhamos algum conhecimento intelectual para sabermos o que ele significa. Digamos que alguém propõe um problema matemático muito simples como por exemplo “ $2/1 = 4/X$, qual o valor de X ?” e alguém sem fazer nenhuma conta *saiba* que $X = 2$ – entenda-se bem: não porque sabe fazer contas fáceis rapidamente, mas porque reconhece de imediato na relação $2/1$ a ideia de que “o de cima é o dobro do de baixo”, ou melhor, porque vê a proporção concretamente em seu intelecto.

O capítulo cumpre sua tarefa se pudermos justificar, a partir de nossas considerações que se as coisas forem assim então conhecer por opinião é algo diferente de conhecer por convicção verdadeira, que por sua vez é diferente de saber. Além disso, que é possível pessoas diferentes saberem a mesma coisa de maneiras diferentes, ou que a mesma pessoa, em momentos distintos de sua vida pode saber a mesma coisa de formas diferentes, segundo ultrapasse a opinião e possa alcançar alguma convicção verdadeira ou ainda o saber.

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO II:

O capítulo II é curto, mas de fundamental importância porque indica o caminho segundo o qual Espinosa irá construir o percurso de sua

argumentação no trecho que traduzimos. Na verdade, o segundo capítulo resume em títulos gerais as maneiras de conhecer apresentadas no primeiro e *adianta* (sem demonstrar) o que resultará disso para a relação entre as maneiras de conhecer nossos afetos.

Dessa maneira, podemos antecipar os seguintes resultados, que o restante do texto precisa encaminhar ou finalmente justificar:

1) Os afetos originados da opinião podem ser contrários à reta razão. Isso não significa, como veremos adiante que esses afetos são eles mesmos irracionais. Como eles podem ser explicados, têm também razões para que sejam como são, e possuem sua justificativa. Todavia, isso não significa que eles concordem com nossa natureza completamente ou que sejam necessariamente algo que aponte para o que é útil para nós. Assim como a opinião pode ser falsa, o afeto ligado a ela pode ser nocivo a nós.

2) Os afetos originados da convicção são imediatamente racionais, o que significa que a razão também se exprime por afetos e é causa de afetos. Ora, uma vez que a razão não pode estar vinculada ao erro, os afetos racionais não podem prejudicar nossa natureza. Por força disso Espinosa os chama de apetites sãos: afetos que confirmam nossa natureza e o que é útil para nós, individualmente e coletivamente.

3) O afeto originado do saber ele mesmo é uma forma de amor (isso é: saber implica amar). Espinosa não adianta aqui quais os efeitos desse amor, mas serão justamente eles que constituirão o núcleo de nossa felicidade e de nossa liberdade.

Além disso, o segundo capítulo adianta uma premissa importante para o restante do texto. Há uma cumplicidade importante entre conhecimentos e afetos que irá atravessar toda a obra de Espinosa. Essa premissa é fundamental porque a partir dela Espinosa pretende afastar a ideia de que o conhecimento seja diferente da ação ou da passividade diante do mundo real. Isso que dizer que conhecer ou é uma intervenção nossa no mundo ou é uma intervenção do mundo em nós. No ato de conhecer já estamos, sabendo ou não disso, intervindo no mundo. Espinosa tenta desmistificar a separação entre uma vida contemplativa e uma vida ativa, a primeira simplesmente não é possível. Isso vai contra um hábito

comum de imaginar que existe em nós uma componente completamente extática, separada do mundo que é pura espectadora do mundo e que apenas *conhece*. Esse tema aparece em Espinosa, provavelmente, como uma interpretação bastante forte de um lema de outro filósofo: Francis Bacon (1561-1626). Segundo o lema de Bacon saber é fazer. A interpretação de Espinosa pode ser posta nos seguintes termos: saber é agir ou ser coagido pelo mundo.

Assim cada ato de conhecimento, seja uma opinião, uma convicção ou o próprio saber implica um afeto, e, com ele, uma ação determinada sobre o mundo ou uma ação do mundo sobre nós. Se o conhecimento pudesse em algum momento ser considerado como pura contemplação, estaríamos separados do mundo de uma forma tal que o ato de conhecer ele mesmo perderia seu sentido. Daí a urgência em entender corretamente os modos de conhecimento. Uma vez feito isso podemos esclarecer, para nós mesmos e para os outros, qual o sentido de nossa ação, ou, se simplesmente estamos sendo passivos diante do mundo. O conhecimento racional e o saber em especial, como não são sujeitos a o erro e à falsidade, implicam sempre a ações que apontam para o que útil para nós e, no final das contas, chamaremos de bem para os homens.

Observe-se, enfim, que assim como sabemos uma coisa de várias formas podemos ter o mesmo afeto de várias formas. É perfeitamente possível amar pela opinião, pela convicção ou pelo saber. Da mesma maneira, ainda que possamos conhecer uma mesma coisa de várias maneiras distintas também algo muda de uma maneira de conhecer para outra. Por exemplo, a opinião pode conter um erro, a convicção e o saber não. Assim também, alguns afetos não são mais possíveis na convicção e no saber: especialmente aqueles que são contrários à reta razão, isto é, prejudiciais a nós e contrários à nossa utilidade (contrários inclusive ao que é útil *a todos nós*, e, portanto, coletivamente).

O restante dos capítulos irá descrever passo a passo cada um desses tipos de afetos, como ele se gera como efeito de um determinado modo de conhecimento.

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO III

O capítulo III apresenta quatro afetos fundamentais, na forma como eles se originam da opinião.

Uma primeira observação que deve ser feita a respeito disso concerne ao esforço em *nomear* os afetos. Dar um *nome* a um afeto significa ao mesmo tempo saber reconhecê-lo e saber explicá-lo para alguém. Que os afetos possam ser contrários à razão, para Espinosa, não significa que eles sejam em si mesmos irracionais. Portanto, na mesma medida em que Espinosa partia do princípio de que o mundo era compreensível, as *peçoas também são compreensíveis*, o que implica a capacidade de exprimir seus afetos de uma forma pode perfeitamente ser compreendida por outra pessoa. Assim como não há, para Espinosa, a possibilidade de recorrer a algum mistério para realmente explicar o mundo, também as pessoas não são coisas misteriosas, cujos afetos e disposições não tenham já uma explicação correta, ainda que seus afetos desafiem a reta razão.

Portanto, é perfeitamente possível compreender quando e porque alguém sente ódio ou amor por força de uma opinião, e é lícito definir o ódio e o amor segundo a forma deles serem produzidos pelas opiniões. Cabe então, ao filósofo, o esforço de definir o mais corretamente possível, a forma das pessoas em geral manifestarem seus afetos e *dar os nomes corretos a cada afeto*. Isso ajuda quem conhece essas definições a compreender a si mesmo e aos outros, a dar conta de seus próprios afetos e os dos outros.

Os afetos que Espinosa apresenta no capítulo são quatro:

1) A admiração, que desafia uma opinião e mostra seus limites. De fato, ficamos admirados quando uma coisa supera nossa opinião. Essa admiração faz com que julguemos o objeto que se mostra assim seja considerado especial, e prende nossa atenção ao objeto. Isso interfere com os outros afetos: quando algo que admiramos nos causa amor o amor é maior, quando algo que admiramos nos causa ódio, o ódio é mais intenso e assim por diante. O sinal mais claro da admiração é que o admirável prende nossa atenção e fica gravado em nossa memória com uma inten-

sidade especial. O que não é assim é cada vez menos admirável, e o que não se prende de forma nenhuma em nossa memória é desprezível (o contrário do admirável).

2) O amor, afeto pelo qual afirmamos uma coisa e estamos dispostos a fazer algo para mantê-la como ela é.

3) O ódio, afeto pelo qual repudiamos uma coisa e estamos dispostos a suprimi-la ou mudá-la.

4) O desejo, afeto pelo qual nos inclinamos a nos juntarmos a alguma coisa. Observe-se que amor apenas afirma a coisa, o desejo nos inclina a ela. Em sua obra posterior, na *Ética*, Espinosa irá ainda fazer uma diferença entre o apetite que é a inclinação a alguma coisa e o desejo propriamente dito que é uma inclinação a alguma seguida da consciência disso.

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO IV:

O quarto capítulo indica diferença entre o conhecimento pela razão e o conhecimento intelectual, marcando o caráter superior deste último. Não se trata de dizer que a razão é dispensável, muito pelo contrário, ela é via para o conhecimento intelectual. Da mesma forma é necessário perceber o porque da superioridade desse último. É isso que a razão sabe indicar, por si mesma.

Quando usamos a razão lidamos com instrumentos que permitem instituir, para nós, coletivamente, o que é parte de nossa felicidade e de nossa liberdade. Assim instituímos o bem, o mal, a finalidade, a utilidade e a ideia de homem perfeito. Isso ainda não é o conhecimento de algo real, mas uma série de instrumentos que vão nos permitir chegar a isso. Daí a utilização dos entes de razão, que servem para nos orientar na tarefa de resolver o problema posto pela ética: qual nossa posição na ordem total da Natureza, quais as instituições políticas e pessoais corretas e assim por diante.

O passo que o quarto capítulo dá, na argumentação geral do *Tratado Breve*, é muito semelhante àquele que dará o *Tratado da Emenda do Intelecto*, outra obra de Espinosa.

A importância disso está em não deixar que possamos confundir as construções da razão com coisas reais. Isso é claro, não que dizer que a razão seja sujeita a algum erro ou institua alguma coisa arbitrária, indica apenas que a razão ainda é uma forma abstrata de lidar com as coisas. Ainda assim, a razão é indispensável porque sem ela não teríamos como chegar ao conhecimento intelectual que ela nos indica e recomenda.

A razão, portanto, não pode ser desconsiderada, e suas instituições são necessárias para nós.

Além disso, o quarto capítulo adianta que o conhecimento intelectual deve tomar como tema aquilo que é mais perfeito segundo a razão, isso é: Deus. Ainda que mais tarde, no próprio Tratado Breve, essas instituições da razão sejam emendadas em novos termos, conhecer pela razão é um requisito que nos torna capazes, por nós mesmos, de aperfeiçoar os instrumentos pelos quais chegamos a isso.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE ESPINOSA TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

ESPINOSA, B. de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondência*. Tradução Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores, v. 1)

ESPINOSA, B. de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução e notas Joaquim de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores, v. 2)

ESPINOSA, B. de. *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2009.

OBRAS SOBRE ESPINOSA (EM PORTUGUÊS)

CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

- CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.
- DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso, 2002.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- FRAGOSO, E. A. R. (Org.) *Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschwig, Boutroux*. Londrina: Eduel, 2004.
- GLEIZER, M. A. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: LPM, 1999.
- LEVY, L. *O Autômato espiritual*. Porto Alegre: LPM, 1998.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

“TRATADO BREVE”¹

CAPÍTULO I

Opinião, Convicção, Saber²

Para começar a dizer algo sobre os modos³ dos quais constitui-se o homem indicaremos*: (1) o que são; (2) seus efeitos e, enfim, (3) sua causa.

¹ Duas Versões da obra original foram usadas nessa tradução: GEBHARDT, C. Spinoza Opera. Heidelberg: Carl Winters, 1972, v. 1, p. 1-121 e MIGNINI, F. Spinoza Korte Verhandeling / Breve Trattato. L’Aquila: Japare, 1986. O estabelecimento de texto de Mignini foi preferido, sua tradução para o italiano foi consultada com as seguintes traduções do Tratado Breve: Francesa: APPUHN, C. Spinoza: Oeuvres. Paris: Garnier, 1965, v. 1; Inglesa: CURLEY, E. The collected works of Spinoza. Princeton: Princeton University Press, 1985 e Espanhola: DOMINGUEZ, A. Spinoza: Tratado Breve. Madrid: Alianza, 1990.

² No *Tratado Breve* são três as maneiras de conhecer. A primeira, a opinião é variável segundo aquele que conhece e as condições de seu conhecimento, e frequentemente acontece que alguém tenha uma opinião sem saber completamente o porque disso. Na convicção, diferentemente, temos a consciência clara e completa da necessidade daquilo que afirmamos, sabemos dizer e mostrar o porquê, sem ainda ter o saber propriamente dito. Nesse último, e apenas nele, temos acesso direto àquilo que conhecemos, concretamente, não há dúvidas sobre o que julgamos e somos capazes livremente de afirmar nosso conhecimento por nós mesmos.

³ Modo é um termo técnico da filosofia de Espinosa. Aqui ele pode significar, e efetivamente significa, duas coisas. Modo, aqui significa *maneira, jeito, estilo*. Igualmente modo significa uma coisa que depende de outras, que não é autônoma, e que tem uma explicação em outra coisa da qual ela deriva.

No que diz respeito ao primeiro ponto, comecemos pelo que pode ser conhecido em primeiro lugar, ou, nominalmente, por alguns conceitos ou consciências⁴ do conhecimento de nós mesmos e das coisas que são para além de nós.

Estes conceitos expomos assim^{**}: (1) os que exprimem pura opinião, cuja crença surge de uma experiência ou do ouvir dizer⁵; (2) os que, diferentemente, são convicção verdadeira⁶ e (3) os que advêm de por conhecimento claro e distinto.

Os primeiros são comumente sujeitos ao erro. Os segundos e os terceiros, embora distintos um do outro, não podem errar.

Então, para entender isso tudo mais claramente indicamos um exemplo tomado da Regra de Três⁷. *Alguém ouviu dizer que, na regra de três, se multiplica o segundo número pelo terceiro, e então se divide pelo primeiro, obtendo assim um quarto número, que guarda com o terceiro a mesma proporção que o segundo número guardava com o primeiro.* Esse alguém, ainda que quem tivesse lhe dito isso houvesse mentido, conformou a isso, todavia, suas operações, sem ter alcançado um conhecimento da regra de três que fosse maior que aquele que um cego tem das cores. Assim, de tudo que pudesse dizer sobre isso, falaria como um papagaio faz com

⁴ Para estudar os modos de conhecer devemos ter consciência de nossa forma de nos relacionarmos com o mundo. Elas são inúmeras. Espinosa, no entanto, irá resumi-las em três tipos gerais que servirão para classificarmos e tentarmos compreender, em cada caso em que isso aconteça, o que está sendo cada um dos nossos conhecimentos.

⁵ O primeiro modo de conhecimento ou a primeira maneira de conhecer, à qual chamamos de opinião, envolve dois tipos: o conhecimento por ouvir dizer (o conhecimento indireto pelo testemunho de alguém ou de um texto escrito) ou a experiência vaga (o conhecimento pela memória sem nenhuma garantia suficiente de que aquilo que nos lembramos seja assim ou não).

⁶ A convicção verdadeira não é mais uma simples opinião, que pode mudar a qualquer momento ou que não tem justificativa. Por ser justificada, a convicção verdadeira será chamada de razão. Nesse caso sabemos indicar algo que exige que a coisa que conhecemos seja assim, sem variação possível.

⁷ A regra de três é um exemplo matemático simples. Podemos por o problema em um caso particular nos seguintes termos: 4 dividido por 2, dá o mesmo resultado que seis dividido por X – qual o valor de X? Em fórmulas $4/2 = 6/X$; $X=?$ Hoje chamamos a esse tipo de problemas matemáticos de problemas com proporções. A solução que Espinosa está descrevendo, segundo nosso exemplo particular, é a seguinte em fórmulas: $X = (2*6)/4 = 3$.

aquilo que alguém lhe ensina⁸.

Uma segunda pessoa, de conceitos mais agudos e que não se deixa levar pelo que dizem, mas procura provas para alguns cálculos particulares, quando verifica que a fórmula dada convém com a solução da regra de três, crê nela. Todavia, dizíamos corretamente que ainda assim estávamos sujeitos ao erro: como poderia ser que a experiência de algo em particular valesse para tudo mais?⁹

Uma terceira pessoa não contente com o ouvir dizer, porque poderia ser enganada com isso, nem com a experiência particular, porque ela não pode constituir-se em regra¹⁰, busca a solução na verdadeira razão que, bem utilizada não enganou jamais. Essa última indica que *através da propriedade da proporção entre aqueles números, a regra tinha que ser assim e não poderia jamais vir a ser outra*¹¹.

Uma quarta pessoa, então, tendo um conhecimento claríssimo não tem necessidade nem do ouvir dizer, nem da experiência, nem dos artifícios da razão porque tal pessoa se depara em um único golpe com a proporção e todos seus cálculos¹².

Notas do Autor:

*Os modos que constituem o homem são conceitos classificados

⁸ É possível perfeitamente saber resolver o problema matemático que vimos na nota anterior decorando a fórmula, sem saber porque ela é dessa maneira. O problema está em que quem decorou não sabe ainda alguma justificativa para as coisas serem desse jeito e não de outro qualquer e, portanto, ainda não sabe verdadeiramente. Daí a comparação com um papagaio que fala por imitação, sem conhecer o significado das palavras.

⁹ Alguém pode resolver o mesmo problema por se lembrar de que ele já foi alguma vez resolvido assim, sem, no entanto, ter certeza de que ele sempre possa ser resolvido da mesma maneira, e, portanto, sem uma justificativa definitiva.

¹⁰ A experiência vaga é tal que nunca nos indica que sempre será conforme o que nos lembramos dela.

¹¹ A convicção justifica isso da seguinte maneira: (1) $a/b = c/X$, (2) $(X \cdot a)/b = c$, (3) $X \cdot a = c \cdot b$, (4) $X = c \cdot b / a$ quem sabe explicar como se passa das fórmulas (1) para as seguintes, até a fórmula (4) sabe produzir a fórmula que resolve o problema (que responde $X = \dots$) a partir do problema dado ($a/b = c/X$, qual o valor de X ?). O valor de X sempre pode ser produzido assim. Logo, quem sabe esse raciocínio produz necessariamente, e por conta do raciocínio, a solução do problema e pode então justificar sua convicção.

¹² O saber é uma visão direta e imediata da coisa sem cálculos ou operações.

em opinião, convicção e conhecimento claro e distinto, causado por objetos segundo sua própria natureza.

**Os conceitos deste gênero já foram expostos em páginas anteriores e lá, como também aqui foram chamados de opiniões, como efetivamente o são.

CAPÍTULO II

O que são opinião, convicção e conhecimento claro.

Devemos agora tratar dos efeitos dos diferentes conhecimentos que indicamos no capítulo anterior e, como de passagem, retomaremos o que são a opinião, convicção e conhecimento claro. A primeira será denominada opinião; a segunda convicção, a terceira, enfim, chamaremos de verdadeiro conhecimento claro.

Denominamos a primeira de opinião porque está sujeita a erro e porque não diz respeito ao que estejamos seguros, mas corresponde ao que podemos presumir e asseverar¹³.

Chamamos a segunda de convicção, porém, porque as coisas que alcançamos apenas pela razão não são vistas por nós, mas são encontradas pela convicção intelectual de que seja assim e não possa ser de outro jeito¹⁴.

Enfim, chamamos de conhecimento claro aquilo que não vem da razão, mas do senso da coisa mesma, que supera em muito os outros conhecimentos¹⁵.

¹³ A opinião pode variar, e sujeita ao certo e ao errado. Isso porque só podemos admitir o falso como resultado de uma opinião. Isso não significa que toda opinião está errada, significa apenas que não justificamos a opinião pela opinião. Entenda-se: apenas com opiniões não temos segurança nem de encontrar para nós nem de exigir para os outros, o que seja realmente certo ou errado.

¹⁴ Quando isso acontece de verdade, não estamos mais sujeitos ao erro. Assim, a razão não erra, e, quando erramos dizemos que não houve razão e tínhamos permanecido na mera opinião.

¹⁵ O conhecimento intelectual supera os outros em um sentido muito especial: ele permite que tenhamos em concreto aquilo que conhecemos.

Isso posto, passemos a seus efeitos. Logo, dizemos que do primeiro advém todas paixões contrárias à reta razão; do segundo os apetites são e, do terceiro, o verdadeiro amor com todos seus efeitos.

Assim, colocamos no conhecimento a causa próxima de todas paixões. De fato, temos como impossível que alguém que não conceba nem conheça pelos fundamentos precedentes, ainda assim, possa ser movido de apetite, amor ou qualquer outro modo de querer¹⁶.

CAPÍTULO III

Origem das paixões; Paixão da opinião.

De acordo com o que indicamos, mostraremos agora no que consistem os afetos passionais¹⁷. E para fazê-lo de forma proveitosa e inteligível tomaremos como exemplar alguma paixão singular dentre estes afetos e nele demonstraremos o que afirmamos.

Que seja primeira a admiração, a qual tem lugar naquele que conhece a coisa pelo primeiro modo. Ela aparece porque esse alguém tira uma conclusão geral* de um particular e, depois, fica surpreso quando encontra algo contrário a isso. Assim, aquele que nunca viu uma ovelha de cauda curta fica surpreso diante de uma ovelha do Marrocos, que a têm longa. Da mesma forma se conta a história de um camponês que tinha a opinião de que, para além de seu campo, não havia nenhum outro, mas, fugida uma vaca, e devendo seguir sua trilha para buscá-la, ficou muito admirado de que, fora de seu campo houvesse ainda tal quantidade de outros campos.

¹⁶ É uma doutrina típica de Espinosa a que reduz o conceito comum de vontade ao conhecimento. Espinosa concebe o conhecimento como algo imediatamente compatível com a ação, ele é uma relação concreta com o mundo, e também reconhece a vontade como aquilo que, em cada ato de conhecimento, afirmamos ou negamos. Assim, não é possível separar o querer do conhecer.

¹⁷ Os afetos podem ser classificados em: 1) ações, quando somos responsáveis e causa adequada e principal daquilo que fazemos ou sentimos; 2) paixões, quando somos apenas uma causa acessória ou quando somos levados a fazer alguma coisa pela força superior de outra que nos constrange.

Seguramente, é o que deve ocorrer para muitos filósofos, os quais (por não terem visto nada diverso) são convencidos de que não há nenhum outro mundo para além do pequeno campo que é esse globo terrestre no qual estão. Isso quanto a esta primeira.

Em segundo lugar está o amor: este nasce de verdadeiros conceitos ou de opiniões ou, enfim, de ouvir dizer. Antes veremos como irá nascer da opinião e do ouvir dizer, mais tarde como nasce do conceito: no primeiro caso nos inclina à nossa ruína, no segundo à nossa suprema salvação¹⁸.

Inicialmente vejamos o amor que nasce da opinião. Esse é tal que cada vez que alguém depara com um bem, ou crê deparar-se, é sempre inclinado a unir-se com ele e pelo bem que nota nele o prefere como ótimo não notando, além disso, nada melhor ou mais atraente. Até que aconteça (como nesses casos é costume) ter conhecido algo melhor do que até então conhece, e então move todo seu amor do primeiro ao segundo, o que deverá ficar bem mais esclarecido quando lidarmos com a liberdade humana¹⁹.

Não é o lugar, aqui, de falar do amor que nasce de verdadeiros conceitos. Falaremos, enfim, apenas daquele que nasce do ouvir dizer. Esse, observamos comumente nas crianças em relação a seus pais, quando elas, por ouvirem seus pais dizer que isto ou aquilo é bom, inclinam-se a essas coisas sem ter que conhecer, sobre tais coisas, mais que isso. Isso, observamos também naqueles que perdem sua vida por amor à pátria e também naqueles que se enamoram de alguém, por força de algo que ouviram dizer²⁰.

¹⁸ Espinosa aponta, aqui, para a diferença entre o amor que nasce da opinião e o que nasce do saber. O primeiro pode ser o amor de algo que vai contra nossa natureza, o segundo necessariamente é amor de algo que confirma, individual e coletivamente, nossa natureza.

¹⁹ Assim, o amor que nasce da opinião aparece ao lado da crença (não assegurada) de que algo é um bem para nós. Mas podemos apenas estar imaginando que essa coisa é boa ou útil. Portanto, o amor que nasce da opinião envolve um perigo significativo, uma vez que, ao amar, afirmamos e buscamos aquilo que é objeto de nosso amor, sem saber direito se esse objeto realmente é bom para nós.

²⁰ O amor por ouvir dizer é um afeto que inclina as pessoas a aceitarem certas coisas e a afirmarem essas coisas com a mesma força de seu afeto. Assim, alguém pode amar a

O ódio, o contrário direto do amor, nasce de um engano que deriva da opinião²¹. Então, se alguém causa dano a uma coisa que outro alguém achava bom, este último irá odiar quem fez isso. Tal ódio, no entanto, jamais teria lugar para quem conhecesse o verdadeiro bem, como mostraremos adiante. Uma vez que tudo o que é ou é pensado, em comparação com o verdadeiro bem, não é passa de algo mesquinho, não seria alguém tão mesquinho mais digno de compaixão que de ódio?

O ódio, enfim, pode provir apenas do ouvir dizer, como vemos nos turcos que odeiam cristãos e hebreus, nos cristãos que odeiam turcos e hebreus, ou nos hebreus que odeiam turcos e cristãos etc.²² O quanto a massa desconhece o costume e a religião dos outros!

Do desejo: que o desejo consista no apetite, como querem alguns, ou no ardor de conseguir algo que se precisa, ou ainda, como querem outros**, em conservar o que já fruímos é certo que ele não pode vir a ser para ninguém, se não sob a aparência de um bem.

Assim também é claro que o desejo, como amor disso que foi dito acima, deriva do primeiro modo de conhecer. Quando alguém usufrui de uma coisa que é boa, toma ardor por ela, tal qual um doente, ao ouvir dizer de um doutor, que este ou aquele remédio é bom para sua doença imediatamente passa a ser atraído por isso.

O desejo advém também da prática, como se vê no exercício dos médicos, os quais, certificados de que um remédio tenha sido bom uma

pátria por ouvir dizer, e a tal ponto que é capaz de arriscar sua vida por força disso.

²¹ Os afetos admitem contrários. Como todo conhecimento envolve uma afirmação (Do tipo “Isso é assim”) ou uma negação (“Isso não é assim”), os afetos envolvem uma possível afirmação ou uma repulsa com relação a seu objeto. Nesse sentido, o ódio é o contrário do amor, porque o amor afirma o que é conhecido pela opinião e o ódio nega o objeto da opinião. Mas a opinião está igualmente por trás do ódio e do amor, nesses dois casos, como a causa está pressuposta pelo efeito.

²² Espinosa está afirmando que os povos reunidos sob essa três nações se odiavam, no período histórico em questão, sem se conhecer exatamente. Esse ódio pode ter tido sua origem em uma série de conhecimentos por ouvir dizer, em histórias e tradições que alimentavam a disputa entre esses povos. A rigor, esse tipo de aversão é contrário a a razão. Entretanto, o exemplo alerta para o fato de que os afetos podem ser pensados em uma coletividade (no caso nas nações), momento em que pode adquirir valor político. Portanto, é preciso uma crítica muito precisa dos afetos, e, sobretudo é preciso denunciar muito claramente os afetos que são injustos e nascem apenas da opinião errônea.

vez costumam considerá-lo como uma coisa infalível.

Tudo isso que dissemos desses afetos podemos dizer das outras paixões, como é claro para qualquer um. E, como iremos em seguida investigar quais delas são para nós conformes à razão e quais não, não devemos dizer mais nada sobre isso deixando as coisas como estão até aqui.

Notas do autor:

*Não se deve concluir que um raciocínio formal sempre precede a admiração. Essa se dá, vez ou outra, sem aquele porque, quando nos calamos pressupomos que as coisas são como nos habituamos a vê-las, a lidar com elas ou a entendê-las, e jamais de outra maneira. Assim, por exemplo, se Aristóteles diz “O cão é um animal que ladra”, conclui que “tudo que ladra é cão”, todavia, quando um camponês pensa “um cão”, está pensando silenciosamente o exato mesmo que Aristóteles pensava em sua definição. Logo, ao ouvir um latido o camponês diz: “Um cão”. Daí que, ao ouvirem outro animal latir, Aristóteles, que tirava a conclusão, e o camponês que não a tirava, ficariam igualmente admirados.

Além disso, quando nos damos conta de algo que jamais havíamos pensado antes isso não quer dizer que nunca havíamos visto algo semelhante no todo ou parcialmente, que isso que vimos não era constituído de semelhante maneira ou que não tínhamos sido afetados da mesma maneira e assim por diante.

**A Primeira definição é mais adequada porque, usufruída a coisa termina o desejo, por causa disso a disposição que há em nós a conservar a coisa que desejamos não é desejo mas medo de perder a coisa amada.

CAPÍTULO IV

Que coisa deriva da convicção, do bem e do mal do homem.

Uma vez que, no capítulo anterior, estabelecemos como as paixões nascem de um engano de opinião, seja visto agora, então, o efeito das

duas outras maneiras de conhecer. Enfim, vejamos em primeiro lugar o efeito daquilo que foi chamado de convicção*.

Esta última mostra o que a coisa deve ser, mas não o que em verdade é²³. Tal é a razão pela qual não pode nos unir aos fatos que acreditamos. Eu disse que ela nos ensina apenas o que o fato deve ser não o que é, e há uma grande diferença entre essas duas coisas²⁴. Assim, como nós dissemos em nosso exemplo da regra de três, se alguém pode, através de uma igualdade, encontrar um quarto valor que tem com o terceiro, proporção igual à que o segundo tem com o primeiro, agora ele (tendo operado a multiplicação e a divisão) pode indicar que os quatro números constroem entre si uma relação que é proporcional. Mesmo sendo assim, este alguém não fala menos de um fato que é externo a ele²⁵. Todavia, se ele intui a igualdade em acordo com o que nos mostramos em nosso quarto exemplo, assim então ele mostra em verdade que o fato é tal como está nele, por não ser fora dele. Isso quanto ao primeiro efeito²⁶.

O segundo efeito da convicção é que nos conduz a uma clara intelecção, através da qual amamos a Deus e dessa forma também nos faz perceber intelectualmente as coisas fora de nós como estando em nós²⁷.

O terceiro efeito é que oferece o conhecimento do bem e do mal e nos torna cientes de todas paixões que devem ser negadas. E na medida em que indicamos anteriormente que as paixões que advêm da opinião são tais que podem trazer em si um grande mal, também agora vale o trabalho de indicar como as mesmas saem dessa segunda maneira de

²³ A razão ainda é um conhecimento abstrato, embora seja já necessário e não implique algum erro. Ela é ainda insuficiente do ponto de vista de uma filosofia que procura compreender a liberdade e a felicidade humanas. Todavia ela é necessária como via até o conhecimento intelectual, e, portanto, ela é indispensável.

²⁴ Por ser abstrata, a razão não nos une, não permite a fruição daquilo que ela conhece e não implica necessariamente uma ação concreta e real que lhe seja correspondente.

²⁵ A regra é externa a ele porque aparece como uma necessidade imposta pela coisa.

²⁶ O conhecimento intelectual une aquele que assim conhece com o objeto assim conhecido de tal forma que desaparece a distância entre quem conhece e o que é conhecido.

²⁷ A razão permite que possamos alcançar a partir dela esse conhecimento intelectual.

conhecer, e ainda o que é o bem ele mesmo e o que é o mal²⁸.

Para fazer isso com propriedade, usemos a mesma maneira que a anterior, mostrando cada uma delas, para que nós possamos saber são para elegermos quais são para abandonarmos.

Antes disso, no entanto, indiquemos brevemente o que são esse bem esse mal do homem.

Nós estabelecemos anteriormente que todas as coisas são determinadas e que *na Natureza não há bem nem mal*²⁹. Assim, tudo o que quisermos precisar do homem deve ser tomado do gênero humano ele mesmo, o que não é nada mais que um *ente de razão*³⁰. E então, quando fazemos a ideia de um homem perfeito em nosso intelecto isso poderia ser a causa de revelarmos em nós – como se examinássemos a nós mesmos – um meio de chegar a tal perfeição³¹.

Diante disso denominaremos de bem tudo aquilo que nos aproxima dessa perfeição e de mal tudo aquilo que é obstrução a isso, ou não leva a isso.

Eu faço isso, digo, concebo um homem perfeito, na medida em que quero sustentar alguma coisa sobre o bem e o mal do homem. É assim porque, eu, querendo, por exemplo, lidar com o bem e o mal de *Adão* confundiria um ente real com um ente de razão, o que deve ser cuidadosamente evitado por um filósofo rigoroso, por razões que exporemos

²⁸ A razão, por fim institui o bem e o mal para o homem não absolutamente, mas *para nós*. Assim é da condição propriamente humana pensar segundo a utilidade, a finalidade, o bem e o mal. Segundo Espinosa, no entanto, isso não suficiente para atribuímos essas coisas ao mundo, mas apenas a nós e à nossa razão, como veremos adiante.

²⁹ O bem e o mal são instituições humanas, o que não os torna menos importantes. Uma vez que temos a natureza humana, instituímos o bem e o mal e agimos de acordo com essas instituições, mas a Natureza as desconhece.

³⁰ Chamaremos de *ente de razão*, junto com Espinosa, a *uma construção do nosso pensamento* que fazemos para explicar em termos gerais a realidade do mundo. Os entes de razão são instrumentos para classificarmos e pensarmos o mundo em termos reais, mas não são coisas realmente existentes no mundo.

³¹ O homem perfeito é, portanto, uma construção que a razão faz para medir o que ela irá instituir como correto ou incorreto, bom ou mau. Ele não existe na realidade, e não pode existir. Deve, portanto, ser entendido apenas como um instrumento de medida, utilizado pela razão para indicar que afetos podemos aceitar e quais devemos rejeitar.

agora e em outras ocasiões³².

Além disso, porque a finalidade de *Adão* ou de outra coisa particular não aparece para nós se não pelos acontecimentos**, também aquilo que podemos indicar sobre as finalidades dos homens devemos fundar sobre o conceito de um homem perfeito em nosso intelecto. Tal fim, sendo apenas um ente de razão, podemos conhecer melhor e, como foi dito, podemos de tal forma conhecer melhor seu bem e seu mal que são apenas entes de razão³³.

Para alcançar a questão mostramos até aqui como do conceito surgia um movimento, consistente em uma ação ou paixão da alma e distinguimos esse conceito em quatro modos: *ouvir dizer, experiência vaga, convicção e conhecimento claro*. E como indicamos efeitos de todos eles, fica patente que o quarto, a saber, o conhecimento claro, é o mais perfeito de todos. Isso porque a opinião permite o erro, a convicção é boa porque é a via para o conhecimento claro conduzindo às coisas que verdadeiramente são para ser amadas. É assim que nosso último fim e o mais nobre que sabemos é o verdadeiro conhecimento³⁴.

Todavia, também esse verdadeiro conhecimento tem diferenças que advém do que ele conhece. Tal conhecimento é tanto melhor quanto é melhor aquilo a que ele se une. Por força disso o homem mais perfeito é o que se une a Deus (o que há de mais perfeito) e dele pode fruir³⁵.

³² O perigo envolvido nessa operação da razão consiste em passarmos a acreditar em um homem perfeito, como se ele fosse mais que um instrumento de medida. Seria um engano semelhante ao de quem acredita que a terra é realmente dividida em duas metades por um equador, ou ainda que exista um norte e um sul reais, como existem montanhas, mares e lagos. Cabe ao filósofo rigoroso evitar essas confusões e denunciar quando elas acontecem.

³³ A finalidade também não se encontra nas coisas, mas indica um instrumento pelo qual as pensamos. Ela também não é real e deve ser entendida apenas como instrumento de raciocínio.

³⁴ O conhecimento intelectual é o melhor para quem quer entender a liberdade e a felicidade humanas é o melhor filosoficamente. As outras formas de conhecer permanecem importantes para outras tarefas de nossa vida e não devem ser desprezadas porque a forma intelectual é que melhor responde às exigências da filosofia.

³⁵ Fica estabelecido aqui o programa da investigação de Espinosa tentar conhecer Deus como objeto de conhecimento intelectual de tal forma que nosso conhecimento nos uma com o máximo de perfeição. Do ponto de vista da razão, esse é programa correto. Do

Para estabelecer o bom e o mau nas afecções ou paixões consideraremos isso particularmente como foi dito. Antes de tudo trataremos da admiração. Esta nascendo da ignorância ou do preconceito é uma imperfeição no homem que manifesta tal perturbação. Digo imperfeição porque a admiração, em si mesma, não conduz a nenhum mal³⁶.

Notas do Autor:

*A convicção é uma forte persuasão da razão, pela qual me convenço em meu intelecto de que a coisa fora dele existe verdadeiramente como esta convicção que dela tenho em meu intelecto. Digo “*uma forte persuasão da razão*” para distingui-la seja da opinião, sempre volúvel e sujeita ao engano, seja da ciência, que não consiste em uma convicção da razão mas em uma união coma a coisa ela mesma. Disse ainda que a coisa existe “verdadeiramente como” e “fora” de meu intelecto: *verdadeiramente* porque a razão não pode enganar-me nisso, e de outra forma não se distinguiria da opinião; *como* porque a convicção só pode mostrar como a coisa cabe ser, mas nada do efetivamente é, de outro modo não se distinguiria do saber; *fora* porque na convicção a coisa não é entendida estando em nós mas como além de nós.

**De fato não se pode tirar uma ideia perfeita de nenhuma coisa particular porque a perfeição mesma dessa coisa, seja ela ou não verdadeiramente perfeita, não se pode deduzir senão de um ente de razão ou de uma ideia universal perfeita.

ponto de vista do conhecimento intelectual ele mesmo as coisas seriam formuladas de outra maneira. Todavia, como a razão fornece a via para o conhecimento intelectual, então o filósofo pode partir dessa exigência da razão para tentar emendá-la intelectualmente quando for possível.

³⁶ Seguirão agora os capítulos em que Espinosa retoma e define as principais afecções.

FOUCAULT

(1926-1984)



Texto de apresentação e notas:

Inês Lacerda Araújo
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná – PUCPR
Professora aposentada da
Universidade Federal do Paraná -
UFPR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Inês Lacerda Araújo
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná – PUCPR



FOUCAULT: UM PENSADOR DA NOSSA ÉPOCA, PARA A NOSSA ÉPOCA

FOUCAULT concedeu inúmeras entrevistas em que expõe de modo claro seu pensamento, seus conceitos, a evolução de suas ideias. Na primeira entrevista desta antologia (1977) ele explica que as escolas filosóficas predominantes na França entre 1950 e 1960, abordavam o sujeito como sujeito de conhecimento, como tendo uma consciência pensante. Esse tipo de abordagem, porém, não dá conta de como nasceu um saber acerca dos homens, de sua vida, de sua linguagem, de sua produção; um saber acerca de sua sanidade mental (psiquiatria), acerca de sua vida sexual. Para nenhuma dessas questões importa o sujeito enquanto mente que conhece e sim como os indivíduos são tomados por ciências diferentes, em épocas diferentes. E também como esses saberes têm efeitos concretos, por exemplo, a loucura, quando é investida pelo olhar do médico que a classifica como doença mental, o médico tem o poder de enquadrá-la, internar, prescrever. Outra situação: quando, a partir do avanço do capitalismo, há necessidade de tomar o corpo como parte de um aparelho produtivo, corpo treinado, disciplinado, útil, surge outro tipo de poder, o poder disciplinar, de vigiar, de punir, de adestrar, que é perfeitamente ajustável aos mecanismos econômicos do capitalismo.

Na segunda entrevista (1977), ele exemplifica seu pensamento

com a temática da medicalização, mostra que o capitalismo exige mecanismos disciplinares para que haja governo; a normalização dos indivíduos separa os que são aptos para o trabalho, para o tipo de trabalho que a indústria requer. Este poder funciona de modo eficaz se forem usados recursos que escolas, prisões, quartéis, fábricas e hospitais têm de separar, escalonar o tempo através de atividades, moldar e capacitar crianças para os exercícios escolares, treinar operários e soldados, vigiar prisioneiros. Tudo isso através de controle e de exames que permitem detectar quem é o normal, quem é o anormal. Este tipo de poder difere do poder jurídico e do poder do estado, seus efeitos são muito diferentes da dominação de classe, que é econômica. E, finalmente diz que em *História da Sexualidade - A Vontade de Saber* (1976) fez uma história dos procedimentos de subjetivação, isto é, através de que regimes de verdade o sujeito é analisado, como a confissão que acabou por se transformar em instrumento para a constituição de um sujeito de desejo, dentro do dispositivo de sexualidade, que substituiu estilos de vida prazerosos.

Michel Foucault foi, e provavelmente ainda é um filósofo que provoca polêmica, por vezes rejeição. Ele põe em xeque conceitos e categorias que aceitamos sem exame crítico, como poder, verdade, saber, sujeito, conhecimento.

Foucault nasceu em Poitiers (França) em 1926. Seu pai foi cirurgião bastante prestigiado, deu a seus três filhos uma educação rigorosa. Apesar da insistência do pai para que ele seguisse o curso de medicina, Foucault preferiu as humanidades, história e filosofia. Ele se preparou para ingressar na Escola Normal Superior em Paris, mas como os tempos eram de guerra, fez seus estudos em Poitiers, a contragosto. Em 1945 vai para Paris onde se prepara com excelentes professores para o difícil exame de ingresso na Escola Norma. Um desses professores era Jean Hyppolite, o maior especialista em Hegel. Estudar Hegel leva Foucault a compreender a importância da história para a filosofia e desta para aquela. Outra influência no pensamento de Foucault foi G. Canguilhem, que seria seu orientador na tese de doutoramento, a famosa obra *História da Loucura* (1961). Para Canguilhem o estatuto científico das ciências biológicas e da medicina depende de fatores estruturais, históricos. Ele

criticou as chamadas filosofias da consciência ou do sujeito próprias da fenomenologia e do existencialismo, o que influenciará Foucault.

Michel Foucault se formou em filosofia pela Sorbonne em 1948, e ainda enquanto estudante de filosofia interessou-se pela psicologia, curso no qual se formou em 1949 pelo Instituto de Psicologia de Paris.

Foi professor em Lille entre 1951 até 1955, depois deu aulas de literatura em Uppsala (Suécia) onde durante três anos redigiu sua tese sobre a história da loucura. Morou também algum tempo na África (Tunísia), esteve em Varsóvia (1958), Hamburgo (1959-1960). Em 1960 estabeleceu-se em Paris e começa a lecionar psicologia na universidade de Clermont-Ferrand, e mais tarde filosofia; nestas aulas apresenta os esboços de *As Palavras e as Coisas*, e se revela um professor fascinante. Entre 1970 até sua morte, em 1984, foi professor no Collège de France. Os cursos estão sendo publicados, e podem ser considerados como uma fonte importante para compreender o pensamento do autor. Todas as entrevistas, publicações na imprensa, artigos, foram reunidos em quatro volumes, agrupados mais tarde em dois volumes, totalizando mais de duas mil páginas (*Ditos e Escritos*). Nos últimos anos de sua vida, já bastante famoso, deu cursos em Berkeley (Califórnia) e também no Brasil.

O primeiro texto de Foucault foi o longo prefácio que fez à tradução de *O Sonho e Existência* de Binswanger, famoso psiquiatra criador da análise existencial. Nesse prefácio estão algumas das questões que o levaram a filosofar. Binswanger critica a fenomenologia (para a qual o sujeito tem uma consciência que é intencional) e também Freud. O que levou Foucault a considerar que para compreender o sonho a visão dos chamados poetas malditos, R. Char, Blanchot e Bataille é mais reveladora. A loucura e as paixões abrem para o estranho, para a necessidade de romper com uma visão única do homem como racional, como consciência plena de si, como sujeito pensante. O inconsciente, a realidade brutal da loucura, os sonhos, a morte, são experiências limite, cruciais. Foucault não acredita ser possível uma teoria geral dos seres humanos.

Ele aprendeu mais sobre psicologia e a loucura como estagiário no hospital Sainte-Anne, e também como voluntário, numa prisão do

que com as teorias apresentadas nas aulas. Fazer testes psicológicos, preencher fichas, examinar os doentes no hospital e os detentos nas prisões, mudaram sua visão do que é o homem e de como conhecê-lo.

A leitura de Nietzsche já na década de 50 o levaria a romper com a fenomenologia de Husserl e com a tradição marxista, como ele deixa claro na primeira entrevista. Valores e conceitos nascem de necessidades humanas. A filosofia deve se debruçar sobre a história dos acontecimentos, do concreto, do saber de certa época que produz práticas com efeitos de poder. A intenção é sempre de compreender melhor o nosso presente e para tal de nada adiantam as análises da existência ou dos dados da consciência.

Foi muito importante para Foucault o movimento estruturalista francês (ver nota 2 do texto traduzido), a ponto de ele ser considerado como um estruturalista, o que ele negou. Ele não desmereceu o valor do estruturalismo para as ciências culturais, como a etnologia. Mas não se cansou de dizer, seu problema é político, importam mais as lutas políticas, os enfrentamentos, as batalhas, do que a fria análise estrutural.

Em *História da Loucura* mostra como o modo de ver a loucura mudou ao longo da história. Ela só é tratada (nos dois sentidos) como doença no século 19, quando é internada em uma instituição nova, o asilo. Nele o olhar do médico se apropria do louco como doente mental. Nas obras *As Palavras e as Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969), o autor indaga sobre as mudanças históricas em práticas discursivas e em saberes, em especial nas ciências humanas, que objetivaram o homem. O arqueólogo do saber analisa os saberes de cada época que mudam em função de necessidades e dificuldades a serem resolvidas. Assim, os objetos de saber não se encontram nunca prontos na realidade, eles são constituídos numa trama de relações chamadas de “formações discursivas”. Cada época “diz” as coisas e as relaciona de modo diverso. Os acontecimentos na ordem do saber são, por exemplo, os enunciados dos psiquiatras sobre doença mental que constituem o objeto médico chamado loucura, os enunciados sobre produção e trabalho que constituem o domínio do discurso da economia, os enunciados sobre a organização dos seres vivos,

que permitem o surgimento do objeto de saber da biologia.

No curso que deu no Brasil, *A Verdade e as Formas Jurídicas* na PUC do Rio de Janeiro (1973), seu pensamento começa a passar por importantes mudanças, como ele indica no início da primeira conferência:

Meu propósito é lhes mostrar como as práticas sociais podem vir a engendrar domínios de saber que não apenas fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também produzem formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O sujeito de conhecimento tem, ele próprio, uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. Assim, gostaria especialmente de mostrar como se pôde formar, no século 19, certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, um saber que, em verdade, nasceu de práticas sociais de controle e de vigilância. E como, de certo modo, esse saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não foi proposto a ele, nem nele foi impresso, mas produziu um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento. Um primeiro eixo da pesquisa que eu proponho é o da história dos domínios de saber em sua relação com as práticas sociais, o que exclui o primado de um sujeito de conhecimento dado de uma vez por todas. O segundo eixo de pesquisa é um eixo metodológico, que se poderia chamar de análise dos discursos. [...] O discurso é este conjunto regular de fatos linguísticos em certo nível, e de fatos polêmicos e estratégicos em outro nível. Essa análise do discurso como jogo estratégico e polêmico é, a meu ver, um segundo eixo de pesquisa.¹

A genealogia é um modo de analisar que usa a história para situar saberes e práticas que têm efeitos de poder na medida em que servem para adestrar, controlar, examinar, produzir comportamentos. O discurso carrega saber e poder, a verdade é produzida historicamente e o sujeito é sujeitoado por práticas de vigilância e punição que permitem

¹FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 2. p. 538-539.

excluir e controlar, elas dividem o sujeito humano em normal e anormal, disciplinam, e também permitem conhecê-lo. Essa sociedade disciplinar é analisada em *Vigiar e Punir* (1975). Controlar os indivíduos e manter a população ativa e saudável foi fundamental para o avanço do capitalismo (ver entrevistas). Foucault não oferece uma teoria do poder. Ao questionar por que em nossa sociedade prevaleceu o modo de punir pela prisão, mostra que uma das razões foi o surgimento, no século 18, de um novo tipo de poder muito mais eficaz do que o do poder de reprimir ou subjugar como faz o estado ou o poder econômico. É um poder micro-físico, feito de relações concretas, mais discretas e que permeiam toda a teia social, como ele explica nas entrevistas. O efeito é o indivíduo examinado, disciplinado, adaptado aos aparelhos de produção, de cura, de instrução.

Juntamente com esse tipo de poder, surge outro, o biopoder com seus mecanismos de regulação, controle e segurança das populações, através de políticas de saúde, estatísticas sobre natalidade, mortalidade, uma nova economia política liberal que transformam a sociedade em uma eficiente máquina de produção.

Além disso, há práticas de subjetivação, que levam à constituição de um “eu”, uma subjetividade forjada por mudanças no modo como lidamos com a sexualidade, desde a antiguidade clássica até a nossa época. Nos três volumes de *História da sexualidade: A Vontade de Saber* (1976), *O Uso dos Prazeres*, *O Cuidado de Si* (1984), Foucault critica a hipótese de que a sexualidade é tão somente reprimida; ela é também produzida por discursos e práticas que a tomam sob o prisma científico. Foucault contrapõe a essa cultura da vontade de verdade, uma ética do cuidado de si como prática da liberdade. Em lugar da pretensão ao conhecimento decifrador de uma verdade depositada no sexo, ele propõe uma estilística da existência, em certa medida inspirado no modo de viver dos gregos e os latinos. Não há regras rígidas, cada tem seu modo próprio de moderar e modular o uso dos prazeres e fazer de sua existência, uma bela existência.

O pensamento de Foucault gira em torno dos temas do sujeito,

verdade, saber e poder. É um pensamento que leva à crítica de nossa sociedade, à reflexão sobre a condição humana, mostra que a violência e o poder não são imediatamente visíveis, mas também não são escamoteados ou escondidos como as ideologias. Pelo contrário, são práticas que regulam o que alguém diz e a quem diz, em que circunstâncias. Não há verdades evidentes, todo saber foi produzido em algum lugar, com algum propósito. Por isso mesmo pode ser criticado, transformado, e, até mesmo destruído. Foucault considera que a filosofia pode mudar alguma coisa no espírito das pessoas. Sendo um crítico de nossa situação, Foucault apresenta também a possibilidade de rejeitar o que a própria humanidade produziu.

Assim ele renova a filosofia ao analisar temas inéditos e de um modo inédito. Seu pensamento vem sempre engajado em uma tarefa política ao evidenciar novos objetos de análise, com os quais os filósofos nunca haviam se preocupado. Entre eles se destacam: o nascimento do hospital; as mudanças no espaço arquitetural que servem para punir, vigiar, separar; o uso da estatística para que governos controlem a população; a constituição de uma nova subjetividade pela psicologia e pela psicanálise; como e por que a sexualidade passa a ser alvo de preocupação médica e sanitária; como governar significa gerenciar a vida (biopoder) desde o nascimento até a morte, e tornar todos os indivíduos mais produtivos, sadios, governáveis.

Em todas essas práticas há relações de poder e de saber, com força política e que, ao mesmo tempo, produzem verdade sobre o indivíduo, seu corpo, sua saúde, seu íntimo, sua sexualidade. Como se vê, uma preocupação muito diferente da tradição filosófica. A verdade é produzida, o sujeito é constituído por práticas e acontecimentos históricos. Não há uma essência última da verdade, nem do homem, nem da história.

Foucault acredita que assim é que se pode fazer uma crítica de nossa época, sua análise nunca é inocente, é sempre para denunciar algo, por exemplo, a sujeição dos indivíduos a aparelhos que extraem suas forças corporais, que o treinam a exaustão; a redução de desejos e prazeres a uma escala que divide o normal do anormal por uma suspeita análise

científica. Por isso Foucault propõe políticas de resistência, resistir e denunciar todo tipo de violência, inclusive as menos perceptíveis, como a violência de discursos que, sob o pretexto de conhecer a sexualidade, reduzem-na a um problema psicológico ou médico-psiquiátrico; as punições pela violação de normas disciplinares, muitas vezes excessivas. Não é possível ir contra as relações de poder, somos fruto delas, não se pode sair da teia social. O que se pode é recusar o tipo de saber e as práticas que excluem o diferente, que não deixam opção para o que ele chamou de atos concretos de liberdade.

Foucault não acha que é possível uma revolução social ou econômica. Mas ele considera que é possível e desejável revolucionar com atitudes novas, com novos conceitos e modos de ver a nós mesmos, pensar diferente. Se nós produzimos regras para filtrar discursos (aceitar apenas os que vêm com o carimbo “científico”), para produzir o normal, para tornar a todos governáveis, cabe também a nós modificar, abolir ou reinventar tais regras, tais práticas, tais discursos, sempre que eles resultarem em violência, sofrimento, humilhação.

SUGESTÕES DE LEITURA:

OBRAS DE FOUCAULT

Principais Obras de Foucault Traduzidas para o Português (em ordem cronológica de publicação original)

FOUCAULT, M. *História da loucura*. 8. ed. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*. 5. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas*. 8. ed. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 6. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Mello Machado et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 34. ed. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009. v. 1.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade. O uso dos prazeres*. 17. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007. v. 2.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade. O cuidado de si*. 15. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007. v. 3.

ORGANIZAÇÃO DE *DITOS E ESCRITOS*:

FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. de. *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. de. *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. de. *Ditos e escritos III: Problematização do sujeito*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. de. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

CURSOS DO COLLÈGE DE FRANCE:

FOUCAULT, M. *O Poder psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OBRAS SOBRE FOUCAULT (EM PORTUGUÊS)

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.

VEIGA-NETO, A. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SITES DE REFERÊNCIA

www.plato.stanford.edu/entries/Foucault

<http://users.sfo.com/~rathbone/foucaul10htm>

PODER E SABER¹

– O interesse do público por suas obras aumentou consideravelmente no Japão nos últimos anos, pois, em seguida à tradução tão aguardada de *As Palavras e as Coisas*, saiu *Vigiar e Punir*, publicada há dois anos, e uma parte de *A Vontade de Saber*, que acaba de ser traduzida. Entretanto, há no meio intelectual japonês, mitos com relação ao autor que impossibilitam uma leitura objetiva de sua obra. Estes mitos veiculam três imagens falsas de sua personalidade, mas geralmente aceitas como verossímeis.

¹ Entrevista com S. Hasumi gravada em Paris em 13 de outubro de 1977, publicada na revista UMI, em dezembro de 1977, p. 240-256. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 3, p. 399-414.

Foucault concedeu inúmeras entrevistas, mais de uma centena, ao longo de toda sua vida. Elas mostram um pensador versátil e brilhante, interessado em divulgar suas ideias, paciente com o entrevistador mesmo quando as questões eram simplórias ou óbvias. Neste diálogo com um professor universitário japonês, Foucault é claro, às vezes até didático ao expor conceitos básicos de seu pensamento, a um público mais geral. Ele explica sua trajetória, como seu interesse pela questão do poder surgiu. No contexto histórico em que as análises marxistas eram predominantes, seu problema é ver a história enquanto concreta, com seus dispositivos de saber e com relações reais de poder. Esse poder não é o mesmo que o da superestrutura econômica sobre todas as relações sociais, mas um poder que, sem negar a força do Estado e de seus aparelhos, conduz a dominação estatal para a menor das relações individuais. Nada se pode contra essas relações de poder, elas não podem ser destruídas, mas se podem criar meios de resistir a elas, de transgredi-las. Há ainda o tema tão comentado do corte epistemológico, que cabe apenas para as ciências de tipo empírico, as ciências que pesquisam a natureza. Outro ponto a destacar é o tema da verdade extraída pela confissão, de *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, recém publicada (1976). No ano desta entrevista, 1977, Foucault já havia preparado seu curso no Collège de France, *Segurança, Território, População*, no qual expõe suas ideias sobre a formação do Estado moderno. (N. da T.)

O primeiro mito é o de um Foucault estruturalista, massacrando a história e o homem, sobre o qual lhe falei na entrevista anterior. O segundo é o de um Foucault como homem de método, mito que se espalhou no Japão após a tradução de *A Arqueologia do Saber*. É devido a esse livro que o acolhemos como uma espécie de criança prodígio da filosofia, que, depois de ter passeado pelo domínio suspeito da literatura, retornava a uma reflexão séria sobre o método. O terceiro mito é o de um Foucault contestador. As pessoas o têm como contestador devido ao fato de o senhor falar da prisão e dos presidiários. Espera-se então, igualmente, que a sua *História da Sexualidade* seja um livro de contestação... Estes mitos existem também na França?

– Eles se espalharam na França, eles se espalharam também nos Estados Unidos. Eu recebi há dois dias um artigo, aliás, muito bem feito, de alguém que retomava sucessivamente meus diferentes livros em ordem cronológica e que os apresentava a meu ver com bastante objetividade, desde a “História da Loucura” até a “História da Sexualidade”. A imagem de cada um dos livros não era falsa, mas assim mesmo fiquei completamente pasmo, quando ao fim dessa apresentação o autor dizia: “Assim, vejam vocês, Foucault é um aluno de Lévi-Strauss, é um estruturalista², e seu método é inteiramente anti-histórico ou a-histórico!” Ora, apresentar a “História da Loucura”, apresentar “Nascimento da Clínica”, a “História da Sexualidade”, “Vigiar e Punir” como livros não históri-

² Havia muita controvérsia com relação a Foucault ser ou não um estruturalista. Nas décadas de 50, 60 até meados dos anos 70, o movimento estruturalista na França propõe estudar aspectos universais das culturas e das sociedades, tais como linguagem, mitos, sistemas simbólicos, relações de parentesco, o inconsciente como estruturante do psiquismo. Foucault se interessou por essas ideias, mas nunca seguiu o método proposto por Lévi-Strauss, por Lacan, por R. Barthes. Para estes pensadores estruturalistas, importa chegar às estruturas que revelam os invariantes antropológicos, eles pré-formam as relações que podem ser estudadas com um método científico, aplicável às ciências culturais: conhecer a estrutura é conhecer o que torna inteligível o objeto de investigação do antropólogo, do psicólogo, do linguista. Por isso se diz que o estruturalismo negligenciou o sujeito e a história. Na verdade, trata-se de outro tipo de enfoque, não o de uma história progressiva e dialética (visão marxista da luta de classes como motor da história), mas uma visão de recortes mais longos e que considera importante o dizível, isto é, o que em uma cultura caracteriza certas interrelações de troca culturais, a comunicação simbólica, enfim, relações significantes. E Foucault tem como foco o discurso, as práticas de saber, com uma noção de verdade como relacionada ao saber e ao poder, ele não aborda as estruturas significantes. Seu problema são as lutas, os enfrentamentos, o modo como a verdade sobre o sujeito o sujeita. Questão política, como ele diz, e não linguística e nem estrutural. Ver resposta de Foucault nesta mesma entrevista, logo adiante. (N. da T)

cos, eu não compreendo. Eu acrescentaria simplesmente que não houve sequer um comentador, nenhum, que notasse que, em “As Palavras e as Coisas”³, que é tido como meu livro estruturalista, a palavra “estrutura” fosse usada pelo menos uma vez. Se ela é mencionada como citação, não é usada nenhuma vez por mim, nem mesmo o termo “estrutura” ou qualquer das noções que os estruturalistas empregam para definir seu método. É então um preconceito bastante espalhado. O mal entendido está em vias de se dissipar na França, mas diria honestamente que ele tem, apesar de tudo, suas razões de ser, porque muitas coisas que eu fazia não estavam, durante muito tempo, completamente claras para mim mesmo. É verdade eu procurei meu caminho em direções um pouco diferentes.

Poder-se-ia, é claro, retrazar uma espécie de fio condutor. Meu primeiro livro era a história da loucura, quer dizer, um problema ao mesmo tempo de história do saber médico, de história das instituições médicas e psiquiátricas. Disso passei a uma análise da medicina em geral, em seguida ao estudo das ciências empíricas como a história natural, a economia política, a gramática. Tudo isso é uma espécie não digo de lógica, mas de progressão, por justaposição; entretanto, sob este desenvolvimento livre, mas apesar de tudo verossímil, havia algo que eu próprio não compreendia muito bem, que era no fundo: qual era a questão, como se diz em francês, que me perseguia.

Durante muito tempo acreditei que eu era perseguido por um tipo de análise dos saberes e dos conhecimentos tais como eles podem existir em uma sociedade como a nossa: o que se sabe acerca da loucura, acerca da doença, o que se sabe do mundo, da vida? Ora, creio que esse não era meu problema. Meu verdadeiro problema é aquele que é, aliás, um pro-

³ Nesta obra o autor mostra o solo de constituição das ciências humanas cujo objeto de análise, o homem, foi constituído não diretamente por elas, mas por mutações na ordem do saber, que remontam ao século 15. Houve a ordem das coisas percebidas no mundo através da analogia, depois as palavras e as coisas se separam na época moderna, por exemplo, o método de ordenação e classificação geral de Descartes e, finalmente, em fins do século 18, se inicia a nossa época em que o homem surge como aquele que vive, trabalha e fala. Essas são as condições para que o homem nasça para o saber, ser percebido pelas ciências da vida, pela economia política como alguém que produz e pelas ciências da linguagem como falante. Tendo nascido para o saber através dessas formas finitas nessa nova disposição na ordem do saber, foi isso que possibilitou o nascimento das ciências humanas. (N. da T)

blema atualmente de todo mundo, o do poder. Eu creio que é preciso se voltar ao que acontecia naquele momento, digamos, em 1955, pois foi por volta de 1955 que eu comecei a trabalhar. No fundo, havia duas grandes heranças históricas no século 20 que não haviam sido assimiladas, e para as quais não tínhamos instrumentos de análise. Estas duas heranças negras eram o fascismo e o stalinismo. Com efeito, o século 19 tinha encontrado como grande problema, o da miséria, o da exploração econômica, o da formação de uma riqueza, a do capital, a partir da miséria daqueles mesmos que a produziam. Este escândalo formidável havia suscitado a reflexão dos economistas, dos historiadores que tinham tentado resolvê-lo, justificá-lo como podiam e, no centro de tudo isso estava o marxismo. Eu creio que, no século 20, pelo menos na Europa ocidental – talvez também no Japão – isto é, nos países desenvolvidos industrialmente, não é tanto o problema da miséria que se colocava, e sim o problema do excesso de poder. Tivemos regimes sejam capitalistas, como era o caso do fascismo, sejam regimes socialistas ou que se diziam socialistas, que era o caso do stalinismo, no qual o excesso de poder do aparelho do Estado e da burocracia, mas eu diria também dos indivíduos uns sobre outros, constituía algo absolutamente revoltante, tão revoltante quanto fora a miséria no século 19. Os campos de concentração que havia nesses países foram para o século 20 o que as famosas cidades operárias, o que as famosas barracas que abrigavam trabalhadores, o que a famosa mortalidade dos trabalhadores fora para os contemporâneos de Marx. Ora, nada nestes instrumentos conceptuais e teóricos que tínhamos em nossa cabeça nos permitia apreender bem este problema do poder, pois o século 19, que nos legara tais instrumentos, percebera estes problemas apenas através de esquemas econômicos. O século 19 nos havia prometido que no dia em que os problemas econômicos fossem resolvidos, todos os efeitos de poder suplementar excessivo seriam resolvidos.

Por volta de 1955, o problema do poder começava a aparecer claramente. Eu diria que até aí, tinha sido possível considerar – e é justamente o que diziam os marxistas – que se o fascismo e seus excessos de poder tinham se produzido e até, em última análise, se os excessos do stalinismo tinham podido se produzir, era devido a dificuldades econômicas pelas quais havia passado o capitalismo em 1929, que haviam atravessado a

União Soviética durante o período de dificuldades dos anos 1920-1940. Ora, em 1956 ocorre algo que eu creio ser de suma importância: o fascismo havia desaparecido em suas formas institucionais na Europa, Stalin estava morto e o stalinismo tendo sido liquidado ou pretensamente liquidado por Krutshev em 1956, os húngaros se revoltam em Budapeste, os russos intervêm e o poder soviético, que, entretanto, não deveria mais ser pressionado pelas urgências econômicas, reagiu como se viu. Na mesma época, tinha-se na França, e isso é muito importante, a guerra da Argélia, da colonização argelina, lidava-se com mecanismos de poder que se fechavam em si mesmos, para além das urgências econômicas fundamentais. Havia necessidade de pensar este problema do poder e havia a falta de instrumentos conceptuais para pensá-lo. Creio que no fundo, de um modo um tanto inconsciente, todas as pessoas de minha geração, e eu sou apenas uma delas, finalmente tentaram apreender esse fenômeno do poder. Agora, eu reconstituirei retrospectivamente o trabalho que fiz fundamentalmente em função dessa questão.

Em *História da Loucura*, do que se tratava? Tentar localizar qual é não tanto o tipo de conhecimento que se pôde formar sobre a doença mental, mas qual tipo de poder que a razão não cessou de querer exercer sobre a loucura desde o século 17 até nossa época. No trabalho que fiz sobre o *Nascimento da Clínica* foi também esse o problema. Como é que o fenômeno da doença constituiu, para a sociedade, para o Estado, para as instituições do capitalismo em vias de desenvolvimento, uma espécie de desafio ao qual ele teve que responder pelos meios de institucionalização da medicina, dos hospitais? Qual status se deu às doenças? Foi também o que pretendi fazer com relação à prisão. Portanto, toda uma série de análises do poder. Eu diria que *As Palavras e as Coisas*, sob seu aspecto literário, como se queira, puramente especulativo, é igualmente um pouco sobre isso, a localização de mecanismos de poder no interior dos próprios discursos científicos: a qual regra se é obrigado a obedecer em certa época, quando se quer obter um discurso científico sobre a vida, sobre a história natural, sobre a economia política? Ao que é preciso obedecer, a que restrição se está limitado, e como de um discurso a outro, de um modelo a outro se produzem efeitos de poder? Então, é toda essa ligação do saber e do poder, mas tomando como ponto central os

mecanismos de poder, é isso, no fundo, que constitui o essencial do que pretendi fazer, isto é, isso não tem nada a ver com estruturalismo e que se trata justamente de uma história – bem sucedida ou não, não me cabe julgar, – de uma história dos mecanismos de poder e do modo como eles se entrelaçaram.

É certo que eu não tenho, tampouco, aliás, as pessoas de minha geração, instrumentos prontos para construir isso. Eu tento construir a partir de pesquisas empíricas precisas sobre tal ou tal ponto, sobre tal ou tal setor muito preciso. Eu não tenho uma concepção global e geral do poder. Pode ser que venha alguém depois de mim e a construirá. Eu não faço isso.

– *Então o problema essencial para você desde seu primeiro livro, a História da Loucura, é sempre o problema de poder...*

– Isso mesmo.

– *Entretanto você nunca ou muito raramente falou daquilo que se chama luta de classes ou sobre a infraestrutura para abordar esse problema. Então, desde o começo, você viu claramente que a análise de inspiração marxista não funcionava para este tipo de problema.*

– Tomemos o caso de a *História da Loucura*, domínio ao qual me referi naquele momento. Duas coisas eram certas: de um lado, os loucos não constituíam uma classe e as pessoas razoáveis não constituíam outra classe. Não se pode superpor à série de enfrentamentos que podem se produzir entre uns e outros a linha que é ocupada pela razão e pela não razão (*déraison*). É evidente, sem comentários. Ainda é preciso dizer isso⁴. De outro lado, é certo que a institucionalização de certas formas de práticas como o internamento, a organização dos hospitais psiquiátricos, a diferença que há entre, por exemplo, o internamento em um hospital e os cuidados dados a um cliente em uma clínica, todas essas diferenças não

⁴ Apesar de Foucault expor suas ideias a esse respeito, ainda não se compreendia bem suas críticas; seu problema não era o das lutas de classe, nem lutas entre ideologias, qual dominava sobre quem, e sim as práticas médicas de internamento, as práticas asilares, o poder do saber médico sobre o louco considerado doente mental, os procedimentos de cura, muitas vezes violentos. (N. da T.)

são talvez estranhas à existência de classes no sentido marxista do termo, mas a maneira como este confronto de classes se manifesta nos domínios que eu estudei é extremamente complicada. É através de vários caminhos muito diferentes, bastante entrelaçados, bastante embaralhados que se pode reencontrar o laço efetivo que há entre as relações de classes, as dobras de uma instituição como a do internamento do hospital geral, do hospital psiquiátrico.

Simplificando, mais claramente: no centro dos mecanismos de internamento que foram desenvolvidos no século 16, sobretudo no século 17, em toda a Europa, se encontra o problema do desemprego, das pessoas que não conseguem trabalho, que emigram de um país a outro, que circulam através de todo o espaço social. Estas pessoas que foram soltas com o fim das guerras religiosas, e depois com o fim das guerras dos 30 anos, os camponeses empobrecidos, tudo isso constituía uma população flutuante, que preocupava e contra a qual se tentou reagir pela internação geral, sendo que os próprios loucos também foram pegos. Tudo isso é muito complicado, mas não creio que seja fecundo, que seja operacional dizer que a psiquiatria é uma psiquiatria de classe, que a medicina é de classe e que os médicos e os psiquiatras sejam representantes dos interesses de classe. Não se chega a nada quando se faz isso, o que não significa que não se deva recolocar a complexidade desses fenômenos no interior de processos históricos, que são econômicos etc.

– *Sobre a História da Loucura, eu me lembro que no começo dos anos 60, os pesquisadores japoneses de literatura francesa falavam de seu livro tal como [...] um tipo de estudo monotemático sobre a loucura. Não se previu o alcance que este livro teria dez anos depois. No Japão não se compreendeu exatamente, naquele momento, mesmo tento lido o capítulo sobre o grande internamento, porque era importante. Não se tinha apreendido seu pensamento, sempre dirigido para o mesmo sentido, mas sem ter fixado método algum, o que é essencial em você e que fez com que surgissem tantos mal entendidos. Por exemplo, depois da publicação de A Arqueologia do Saber falou-se muito de método de Foucault, mas, justamente, você nunca fixou método algum...*

– Não. *A Arqueologia do Saber não é um livro metodológico. Não tem um método que aplicaria do mesmo modo em domínios diferentes.*

Pelo contrário, eu diria que é um mesmo campo de objetos, um domínio de objetos que eu tento isolar usando instrumentos que eu encontro ou forjo no momento em que faço a pesquisa, mas sem privilegiar absolutamente o problema do método. Nesta mesma medida é que não sou absolutamente um estruturalista, pois os estruturalistas dos anos 50, 60, tinham por objetivo principal definir um método que fosse, senão universalmente válido, pelo menos geralmente válido para toda uma série de objetos diferentes: a linguagem, os discursos literários, as narrativas míticas, a iconografia, a arquitetura ... Esse não é, de modo algum, meu problema: eu tento fazer aparecer esta espécie de camada, eu ia dizer esta interface como dizem os técnicos modernos, a interface do saber e do poder, da verdade e do poder. É isso, esse é meu problema.

Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e agora se pode dizer que a sociedade mundial produz a cada instante. Produz-se verdade. Estas produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque estes mecanismos de poder tornam possíveis essas produções de verdade, as induzem; e elas próprias são efeitos de poder que nos ligam, nos conectam. São essas relações de verdade/poder, saber/poder que me preocupam. Então, esta camada de objetos, ou melhor, esta camada de relações, é difícil de ser apreendida; e como não há uma teoria geral para apreendê-las, eu sou, por assim dizer, um empirista cego⁵, quer dizer que eu estou na pior das situações. Não tenho teoria geral e nem mesmo um instrumento seguro. Eu tateio, eu fabrico como posso os instrumentos que são destinados a fazer surgir objetos. Os objetos são em certa medida determinados pelos instrumentos bons ou ruins que eu fabrico. Eles são fal-

⁵ O empirismo é uma corrente filosófica do século 17 para a qual todo conhecimento tem origem na experiência com os fatos, que são percebidos pelas sensações. Kant, mais tarde, dirá que o empirismo, sem os instrumentos da faculdade da razão, sem as formas do entendimento (tempo, espaço, causalidade, substância etc.) é cego. Foucault alude a essa formulação de Kant e afirma que para ele, Foucault, basta trazer para a análise as formações empíricas do saber, os objetos que se encontram dispostos pelas transformações históricas, e o modo como emergem para o saber, em feixes de relações, como acontecimentos. E todo esse material é encontrado nos arquivos históricos, tal como as práticas médicas, os discursos que se materializam em domínios de saber, tal como o da psicopedagogia sobre o comportamento infantil. Todos eles têm efeitos de poder. (N. da T.)

... e meus instrumentos são falsos... Eu tento corrigir meus instrumentos pelos objetos que acredito descobrir e neste exato momento o instrumento corrigido faz aparecer que o objeto que eu tinha definido não era de modo algum aquele, é assim que eu hesito ou titubeio de livro em livro.

– O senhor acaba de pronunciar uma expressão muito significativa para definir sua atitude de pesquisa: “empirismo cego”. Justamente, acerca de *A Arqueologia do Saber*, escrevi um artigo em que afirmo: “o mais belo momento nos discursos de M. Foucault é quando ele se encontra em um lugar de não saber e que ele confessa sua impotência face às relações complexas das ideias e dos acontecimentos...” Este lugar de não saber não é uma falta que o desencoraja e sim uma necessidade quase existencial que o impulsiona a pensar e que o incita a estabelecer uma relação criadora para com a linguagem. É esta relação com o pensamento e a linguagem, muito particular, que provoca tanto mal entendido. Normalmente se estabelece de início um método que permite analisar algo desconhecido. O senhor não aceita esta relação conhecido/desconhecido...

– Isso mesmo. Quer dizer que em geral ou se tem um método fechado para um objeto que não se conhece, ou o objeto pré-existe, sabe-se que ele está aqui, mas se considera que ele não foi analisado como deveria e se fabrica um método para analisar este objeto pré-existente já conhecido. Estas são as duas únicas maneiras razoáveis de se conduzir. Eu, de minha parte, me conduzo de um modo totalmente não razoável e pretensioso, fora das fronteiras da modéstia, mas o que é mesmo pretensioso é a presunção, delírio de presunção quase no sentido hegeliano⁶ de querer falar de um objeto desconhecido com um método não definido. Assim eu assumo, sou desse jeito...

– Então, em seu livro sobre a sexualidade ...

– Eu gostaria de dizer ainda uma palavra. Depois do que eu disse, poderão me perguntar: “Por que você fala, você tem ou não um fio condutor?” Eu retomo o que dizia há pouco sobre o stalinismo. Há atu-

⁶ Hegel (1770-1831) vê a história como realização dos projetos humanos, em direção a um constante aperfeiçoamento por etapas nas quais o espírito se realiza, até culminar no espírito absoluto. É a isso que Foucault chama de “pretensão” e a dele é poder falar acerca de objetos que surgem em dada época conforme os discursos se apropriam deles. Se o objeto a ser analisado é diverso, muda, varia também o modo de analisar. (N. da T.)

almente – e é nisso que a política intervém – em nossas sociedades, certo número de questões, de problemas, de feridas, de inquietudes, de angústias que são o verdadeiro motor da escolha que eu faço e dos alvos que tento analisar, dos objetos que tento analisar e da maneira como eu os analiso. É o que nós somos – os conflitos, as tensões, as angústias que nos atravessam – que são afinal o solo, não ousou dizer sólido, pois por definição ele está minado, ele é perigoso, o solo sobre o qual me desloco.

– *Aliás, é por isso que o senhor fala do poder quando faz a História da Sexualidade. Mas ali também eu creio que pode haver mal entendido, pois o termo “poder” sempre foi associado e é ainda associado à noção de soberania estatal, enquanto que o senhor procurou definir “poder” em seu livro como não sendo nem uma instituição, nem uma estrutura, nem um poder estatal, mas um lugar estratégico em que se encontram todas as relações de forças do tipo poder/saber. Tenho a impressão de que o senhor falava de algo diferente de poder, que o senhor falava acerca daquilo que chama a verdade, não a verdade que a sociedade atual produz em toda parte, mas a verdade que o senhor deve atingir pela ficção de seu trabalho. Eu me engano, talvez, mas sua definição não se aplica melhor ao que o senhor chama de verdade?*

– Não, o senhor não se engana. Eu creio que posso dizer a mesma coisa de modo um pouco diferente. Na França se entende também em geral por poder os efeitos de dominação que estão ligados à existência de um Estado e ao funcionamento dos aparelhos de Estado. O poder: imediatamente o que vem à mente das pessoas, é o exército, a polícia, a justiça. Para falar de sexualidade, antes se condenava os adultérios, se condenava os incestos; agora se condenam os homossexuais, os estupra-dores. Ora, quando se tem essa concepção de poder, creio que as pessoas o localizam somente nos aparelhos de Estado, ao passo que as relações de poder existem; mas isso, apesar de ser conhecido por muitos, nem sempre se tiram as consequências, passa-se por cima disso. As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre o que sabe e o que não sabe, entre pais e filhos, na família. Na sociedade há milhares, milhares de relações de poder, e, por conseguinte, relações de forças, e assim, pequenos enfrentamentos, micro lutas por assim dizer. Se é verdade que estas pequenas relações de poder são com muita frequência

comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes do Estado ou das grandes dominações de classe, ainda é preciso dizer que num sentido inverso uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado não podem funcionar bem se não houver na base, estas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que obriga, por exemplo, ao serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu mestre – àquele que sabe, àquele que meteu na sua cabeça tal ou tal ideia?

A estrutura do Estado, no que ela tem de geral, de abstrato, e mesmo de violento, não chegaria a reter assim, continuamente e de modo suave, todos os indivíduos, se ela não se enraizasse, se ela não utilizasse, como uma espécie de grande estratégia, todas as pequenas táticas locais e individuais que encerram cada de nós. É um pouco esse fundo de relações de poder que eu gostaria de fazer aparecer. Isso responde a sua pergunta sobre o Estado⁷. Além disso, gostaria de ressaltar também que estas relações de poder utilizam métodos e técnicas muito, muito diferentes umas das outras, conforme as épocas e conforme os níveis. Por exemplo, a polícia tem, certamente, seus métodos, nós os conhecemos, mas há também outro método, toda uma série de procedimentos pelos quais se exerce o poder do pai sobre os filhos, toda uma série de procedimentos pelos quais, em uma família, se vê tecer relações de poder, dos pais sobre os filhos, mas também dos filhos sobre os pais, do homem sobre a mulher, mas também da mulher sobre o homem, sobre as crianças. Todos eles têm seus métodos e sua própria tecnologia. Enfim, é preciso dizer que não se podem conceber essas relações de poder como uma espécie de dominação brutal com a forma: “Faça isso ou eu te mato!”. Não são situações extremas de poder. De fato, as relações de poder são relações de força, de enfrentamentos, então, sempre são reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Tem-se dito muito (os críticos me acusam disso) que,

⁷ O próprio Estado se modifica em função do tipo de governo, de racionalidade governamental, como explica Foucault nos cursos de 1977 a 1978. Para governar, o Estado precisa, na época moderna, de técnicas desenvolvidas pela economia política, ou seja, técnicas que visam o mercado e que exigem, para seu melhor funcionamento, mecanismos de segurança. Ele é muito criticado por não analisar o poder do Estado, o que não é verdade, como se pode constatar nesta resposta. (N. da T.)

para mim, ao pôr o poder em toda parte, eu exclua toda possibilidade de resistência. Mas é o contrário!

Eu quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, chamam a todo instante, abrem a possibilidade de uma resistência, e isso porque há a possibilidade de resistência real, que o poder daquele que domina tenta manter-se com tanta força quanto possível, quanto maior a astúcia, maior a resistência. De modo que **é muito mais a luta perpétua e multiforme que eu tento mostrar do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizador.** Em todo lugar se está em luta – há a cada instante, a revolta da criança que põe o dedo no nariz à mesa para provocar seus pais, isso, pode-se dizer que é uma rebelião. É toda essa agitação perpétua que eu gostaria de poder mostrar. Eu não sei se respondi exatamente a sua questão. Havia a questão da verdade. Pode-se dizer, com efeito, que por verdade eu não entendo uma norma geral, uma série de proposições⁸. **Eu entendo por verdade o conjunto dos procedimentos que permitem, a cada instante e a cada um, de pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros.** Não há absolutamente nenhuma instância suprema. Há regiões nas quais os efeitos de verdade estão perfeitamente codificados, nas quais os procedimentos pelos quais se pode chegar a enunciar verdades são previamente conhecidos, codificados. São em geral os domínios científicos. No caso das matemáticas, é exatamente assim. No caso das ciências, digamos empíricas é mais flexível. E depois, fora das ciências, se têm também efeitos de verdade que estão ligados ao sistema de informações: quando alguém, um falante no rádio ou na TV, anuncia algo, você pode crer ou não, mas isso passa a funcionar na cabeça de milhares de pessoas como verdade, apenas porque é pronunciado

⁸ Verdade não depende de lógica, de conhecimento, de um sujeito que pensa algo que corresponde à sua ideia. Seguindo Nietzsche, verdade é produzida, é fabricada em situações históricas, ela não serve para dissipar ideologias. As práticas humanas (médicas, pedagógicas, governamentais, disciplinares) são coordenadas por regimes de verdade, que funcionam em discursos (não entendidos como algo linguístico ou retórico). Através dos discursos se produz um regime de verdade que diz quais práticas valem, funcionam, podem ser consideradas verdadeiras ou falsas. Tais práticas formam um dispositivo de saber/poder. Não há saber que não tenha o poder de pôr sob um regime de verdade tal indivíduo, por exemplo, o que foge da norma, será doente, delinquente, anormal, conforme o regime de verdade foi o médico, o judiciário, o psiquiátrico. (N. da T.)

de certo modo, com certo tom, por certa pessoa, em certo momento.

Eu não fui o primeiro, longe disso, a pôr a questão do poder de que eu falei ainda há pouco. Houve um grupo de pessoas bem interessantes que o estudaram, e bem antes de 1956. Foram aqueles que, a partir de um ponto de vista marxista tentaram estudar o que eles chamavam de fenômeno burocrático, enfim, a burocratização do Partido. Isso se fez logo após os anos 30 nos círculos trotskistas ou derivados do trotskismo. Fizeram um trabalho considerável. Mostraram várias coisas importantes, mas é absolutamente verdadeiro que a maneira como eu ponho o problema é diferente, pois eu não tento ver qual é a aberração que se produziu nos aparelhos de Estado e que levaram a este suplemento de poder. **Eu tento, pelo contrário, ver como, na vida cotidiana, nas relações que são aquelas entre os sexos, nas famílias, entre os doentes mentais e as pessoas razoáveis, entre os doentes e os médicos, enfim, em tudo isso há inflações de poder.** Dito de outro modo, a inflação de poder, em uma sociedade como a nossa não tem uma única origem que seria o Estado e a burocracia do Estado. Como há uma inflação perpétua, uma inflação galopante como diriam os economistas, que nasce a cada instante, quase a cada passo, pode-se perguntar: “Mas por que, aqui, eu exerço poder? Não somente com que direito, mas para que serve isso?” Considere-se, por exemplo, o que aconteceu com as doenças mentais. Durante séculos a ideia era que, se eles não fossem isolados, primeiramente isso seria perigoso para a sociedade, em segundo, seria perigoso também para eles mesmos. Ora, hoje se assiste a uma espécie de abertura geral dos hospitais psiquiátricos, não sei no Japão, mas sim na Europa, e se percebe que isso não aumenta de forma alguma a taxa de perigo para as pessoas razoáveis. Certamente, pode-se citar o caso de pessoas que foram liberadas de um hospital psiquiátrico e que mataram alguém, mas considerando as estatísticas, em comparação com o que acontecia antes, isso não ocorre, eu diria que há até menos que à época em que se tentava fechar todos eles e, além das evasões, havia muita gente que nunca foi internado...

– Voltando à noção de história, gostaria de saber se o senhor pensa em Gaston Bachelard quando emprega as palavras “corte” ou “ruptura” epistemológicos?

- Em certo sentido, sim. De fato eu parti, aqui também, de uma constatação empírica. Não creio que empreguei o termo ruptura em a *História da Loucura*. Eu empreguei, certamente, ou noções análogas, em *Nascimento da Clínica* e em *As Palavras e as Coisas* porque, com efeito, nestes domínios, que são domínios científicos, e somente neles, se assiste e se assistiu, pelo menos entre o século 16 e o 19, a toda uma quantidade de mudanças bruscas que são da ordem dos fatos de observação. Desafio qualquer um que olhe os livros de medicina, por exemplo, do período que vai de 1750 a 1829, a não ver, em um dado momento e um espaço de tempo, um espaço de tempo extraordinariamente restrito de quinze ou vinte anos, uma mudança, não só nas teorias, não só nos conceitos, não só nas palavras, o vocabulário, mas nos objetos de que se fala - na relação com as coisas - uma mudança que é radical; quando se lê um livro de medicina, de um bom médico dos anos 1820-1830, com seu saber médico de hoje você sabe perfeitamente de que ele falava e isso é uma prova de reconhecimento epistemológico que não engana. Você diz: "Ah! Ele se enganou sobre as causas. Ah! Aqui ele não viu tal ou tal engano. Ah!, aqui, logo em seguida a microbiologia trouxe tal ou tal noção." Mas, você sabe do que ele fala. Quando você lê um livro de medicina, mesmo o de um grande médico anterior aos anos 1750, de cada duas vezes, uma vez você é obrigado a dizer: "Mas de que doença ele fala? O que é isso? A que isso corresponde?" Diante de descrições de epidemias que são muito bem feitas, com muita precisão, que datam do início do século 18, se é obrigado a dizer: "Bem, esta devia ser tal doença, mas não se tem certeza", o que prova que o olhar, a relação com as coisas mudaram. Ainda uma vez, isso se dá sob a forma do corte.

Quando você lê a *História Natural* de Buffon⁹, você sabe muito bem do que ele fala. Entretanto, a maneira que ele tem de tratar as coisas e de colocar os problemas será inteiramente modificada a partir, grosso modo, de Cuvier, isto é, quarenta anos após, quando com a *Anatomia Comparada*¹⁰, Cuvier poderá fazer um exame das estruturas, das aproximações, das classificações, das organizações, de tipo diferente. Aqui

⁹ BUFFON [G. L. LECLERC, conde de. *História Natural Geral e Particular, com a descrição do gabinete do Rei*. Paris, 1749-1803.

¹⁰ CUVIER [G.]. *Lições de Anatomia Comparada*, Paris, a. 3, 2 v.

também, o corte aparece imediatamente. Quando eu falo de corte, não é por que estou fazendo disso um princípio de explicação; pelo contrário, eu tento colocar o problema e tento dizer: tomemos a medida de todas as diferenças, sem tentar escamoteá-las dizendo: “Houve continuidade”. Pelo contrário, tomemos a medida de todas as diferenças, somemo-las, sem pôr um preço nas diferenças existentes e procuremos saber o que se passou de uma situação do discurso científico à outra. Mas tudo isso vale para os discursos científicos e é somente com relação a eles que isso se dá. É específico da história do discurso científico ter estas mutações bruscas. Por exemplo, para a *História da Sexualidade* eu estou no momento olhando todos os textos da pastoral cristã e da direção de consciência no cristianismo: eu lhes asseguro que, desde São Bento, desde São Jerônimo, sobretudo desde os Padres gregos e os monges da Síria e do Egito, até o século 17, há uma continuidade absolutamente extraordinária, notável, com, é claro, tanto acelerações como desacelerações, desestabilizações, como um todo vivo, mas quanto a rupturas, nenhuma. A ruptura não é para mim uma noção fundamental, é, antes, um fato de constatação. Aliás, eu notei que as pessoas que conhecem a literatura científica não ficaram nem um pouco chocadas quando eu falei de ruptura. Um historiador da medicina não nega este corte.

– Quando você fala de corte, isso choca os historiadores de inspiração marxista, pois você não fala da Revolução Francesa...

– Eles são engraçados... É absolutamente certo que eu não falo a esse respeito quando trato da anatomia comparada; claro, pode-se encontrar certo número de efeitos da Revolução Francesa sobre a carreira de tal ou tal professor no Museu¹¹, ou coisas como essa, mas esse não é o

¹¹ Provavelmente Foucault se refere ao Museu fundado na época da Revolução Francesa que pretendia apresentar a história da nação através de monumentos. Ora, para Foucault interessa outro tipo de história, a dos acontecimentos, a das práticas discursivas que mostram os saberes de uma época como a história natural, a medicina social, a psicopedagogia, por exemplo; e também a das práticas de poder ou as tecnologias de poder, como a das prisões, a dos hospitais psiquiátricos. Enfim, Foucault não esqueceu a história. Mas, para ele, a história tradicional, que é global, passa a contar só quando faz sentido se referir a ela; o que ele faz é outro tipo de história, a das práticas discursivas, as das práticas disciplinares, a da racionalidade dos modos de governar e a das políticas de verdade. (N. da T.)

verdadeiro problema. Em compensação, eu falei da Revolução Francesa, e era obrigado a falar, não teria sentido não falar, quando abordei as instituições psiquiátricas, pois a estrutura do internamento e a instituição do internamento foram inteiramente subvertidas durante a Revolução Francesa. Os historiadores marxistas esquecem sempre de dizer que eu falei da Revolução Francesa quanto a esse tema. Eles esquecem também de dizer que eu falei dela quando abordei a medicina, porque, na medicina, Deus sabe se isso foi importante; a desestruturação das estruturas corporativas do corpo médico no momento mesmo da Revolução, todos os projetos que houve para um tipo de medicina geral, de higiene, medicina da saúde mais que da doença, nos anos 1790-1793, e a importância que tiveram as guerras revolucionárias e napoleônicas para a formação de um novo corpo médico, de tudo isso, eu falei. Infelizmente os marxistas não falam do fato de que falei disso. Em compensação, quando sobre a anatomia patológica eu não menciono a Revolução Francesa – o que me parece mesmo assim uma violação extraordinária do direito das pessoas – se diz: “Ah! Veja, ele nunca fala da Revolução Francesa.”

– Sobre a História da Sexualidade, o senhor faz uma análise bastante aprofundada sobre o papel da confissão no Ocidente. O senhor acha que, num mundo onde não houvesse esta ciência da sexualidade, a confissão ainda teria um papel?

– Teria que se ver. No budismo há procedimentos de confissão que são definidos, codificados de modo bastante rigoroso (de um modo monacal) para os monges. O budismo tem então estruturas de confissão. Ele não a propaga em uma escala tão grande como no Ocidente cristão, no qual todo mundo foi submetido ao procedimento da confissão, no qual todo mundo era instado a confessar seus pecados e milhares de pessoas, centenas de milhões de pessoas foram efetivamente obrigadas a confessar seus pecados. Formalmente, quando se olha as regras do regime monacal budista e as regras da confissão cristã, entre elas há muitas analogias, mas na realidade, isso não funcionou da mesma forma.

– A confissão tomou sempre a forma de uma narração em torno da verdade, de um crime ou de um pecado. Isto poderia ter, por conseguinte, relações formais com outras formas de narrativas: por exemplo, narrativas de aventuras,

de conquistas etc. Segundo seu modo de ver, haveria uma narrativa específica da confissão na sociedade moderna?

– O cristianismo, se não inventou, pelo menos pôs em funcionamento um procedimento de confissão singular na história das civilizações, obrigação que durou séculos e séculos. A partir da Reforma, o discurso da confissão, em vez de ficar restrito ao ritual da penitência, de alguma forma explodiu; ele se tornou um comportamento que poderia ter funções, digamos, simplesmente psicológicas, de conhecer melhor a si mesmo, de ter um melhor domínio sobre si mesmo, de trazer a tona suas próprias tendências, a possibilidade de gerir sua própria vida, que são práticas de exame de consciência que o protestantismo estimulou bastante mesmo fora da penitência e da confissão, e da confissão ao pastor. Vê-se também, neste momento, desenvolver-se esta literatura na primeira pessoa, as pessoas têm seu diário, dizem o que fizeram, contam seu dia, prática que se desenvolveu, sobretudo, nos países protestantes, apesar de haver exemplos também em países católicos. Em seguida veio o tipo de literatura no qual a confissão tem crucial importância – *A Princesa de Clèves*¹², na França, e nessa literatura se conta sob uma forma mal disfarçada, ligeiramente romanesca, suas próprias aventuras. Houve uma formidável difusão do mecanismo da confissão que chega a sessões que se tem na França (suponho que vocês têm algo parecido no Japão), estas sessões de rádio, e que logo chegaram à televisão nas quais as pessoas vêm e dizem: “Bem, eu, veja, não me entendo mais com minha mulher, eu não posso mais fazer amor com ela, eu não tenho mais capacidade de fazer amor, eu ando muito preocupado, o que devo fazer?...” A história da confissão não termina aí, haverá outras peripécias... Tudo isso é um fenômeno muito importante e característico, em sua origem, do Ocidente cristão. No Japão, há atualmente esse fenômeno, mas ele veio do Ocidente. Na civilização japonesa tradicional, não havia esta necessidade de confissões, esta exigência de confissões que foram tão fortemente marcadas pelo cristianismo na alma ocidental. E isso é algo a ser estudado¹³.

¹² LA FAYETT [M.-M. Pioche de La Vergne, condessa de]. *A Princesa de Clèves*. Paris, 1678.

¹³ A entrevista termina com comentários sobre o tipo de literatura confessional que surgiu no Japão no início do século 20. Na entrevista seguinte a questão da sexualidade é abordada com mais detalhes. (N. da T.)

O PODER, UM MAGNÍFICO ANIMAL¹⁴

- Como o senhor preparou seu primeiro livro? A partir de quais experiências?

- Eu me formei filosoficamente numa atmosfera que era a da fenomenologia e a do existencialismo. Quer dizer, formas de reflexão que estavam ligadas, imediatamente às experiências vividas, eram alimentadas e nutridas por elas. E era no fundo, a elucidação desta experiência vivida o que constituía a filosofia, o discurso filosófico. Ora, sem que eu saiba ainda muito bem por que, se produziu naqueles anos, os anos 50, 60, 70, uma mudança apesar de tudo importante na reflexão teórica, tal como se desenvolvia na França, em particular: uma importância cada vez maior ligada à experiência imediata, vivida, íntima dos indivíduos. Em troca, uma importância crescente dada à relação das coisas entre si, em culturas diferentes das nossas, aos fenômenos históricos, aos fenômenos econômicos. Vejam como Lévi-Strauss foi importante, pelo menos na cultura francesa. Ora, se alguém está longe da experiência vivida, é justamente Lévi-Strauss, cujo objeto era precisamente a cultura o mais estranha possível da nossa. O mesmo com a importância da psicanálise, sobretudo a de tipo lacaniano, na França, que começou nessa mesma época. A que ela se deveu, senão justamente ao fato de que, nesta psicanálise, não era a experiência vivida que importava, não era isso que se tinha que elucidar, mas as estruturas do inconsciente, não da consciência. Então, eu me interessei por razões pessoais, biográficas, por este problema da loucura, e também eu não fiquei tentado em buscar elucidar no interior de minha consciência qual poderia ser a relação que eu tinha com a loucura ou com minha loucura, mas, pelo contrário, eu me apaixonei pelo problema do

¹⁴ Entrevista com M. Osorio, publicada em *Quadernos para el dialogo*, no. 238, Novembro de 1977. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 3.p. 368-382.

Nesta entrevista Foucault expõe o ambiente intelectual francês na época em que começa seus trabalhos; aborda a temática da medicalização, mostra que o capitalismo exige mecanismos disciplinares para que haja governo, como funciona a normalização dos indivíduos na sociedade disciplinar que dispõe de mecanismos de poder diversos daqueles do direito e do poder econômico de dominação de classe. E, finalmente mostra que em *História da Sexualidade – A Vontade de Saber* (1976), analisou os procedimentos de subjetivação, isto é, através de que regimes de verdade o sujeito pode se autoexaminar (papel da confissão na constituição do dispositivo histórico da sexualidade).

estatuto histórico, social, político da loucura em uma sociedade como a nossa. E isso de tal modo que fui imediatamente conduzido a utilizar o material histórico e, em vez de fazer introspecção, análise de mim mesmo, a análise de minha experiência vivida, me lancei de corpo e alma na poeira dos arquivos, tentei encontrar documentos, textos, testemunhos concernentes ao status da loucura.

– *O senhor fala deste status da loucura no plano político, social, histórico. Como o senhor o percorreu na trajetória de sua pesquisa?*

– A loucura foi cada vez mais medicalizada¹⁵ através de toda a história do Ocidente. Na Idade Média, certamente, se considerava certos indivíduos doentes do espírito ou da cabeça ou do cérebro. Mas era algo absolutamente excepcional. Em geral, o louco, o desviante, o irregular, o que não se comportava ou não falava como todo mundo, não era percebido como um doente. Foi aos poucos que se começou a ligar à medicina o fenômeno da loucura, a considerar que a loucura era uma forma de doença, no limite, que todo indivíduo, mesmo normal, era talvez doente na medida em que poderia ser louco. Essa medicalização é na realidade, um aspecto de um fenômeno mais amplo que é a medicalização geral da existência. Eu diria, muito esquematicamente, que o grande problema das sociedades ocidentais desde a Idade Média até o século 18 tem sido o direito, a lei, a legitimidade, a legalidade, e que com muito custo se conquistou uma sociedade de direito, o direito dos indivíduos, após todas as lutas políticas que sacudiram a Europa até o século 19; e justamente no momento em que se acreditava ou que os revolucionários franceses acreditavam ter atingido uma sociedade de direito, eis que algo ocorreu que eu justamente tento analisar, algo que fez com que entrássemos na sociedade da norma, da saúde, da medicina, da normalização que é nosso modo essencial de funcionamento agora.

Veja o que se passa atualmente na justiça penal da maioria dos países europeus. Quando se precisa lidar com um criminoso, a questão é logo saber se ele não é louco, quais são os motivos psicológicos que o

¹⁵ Isto é, dominada e percebida apenas sob o enfoque médico, cujo saber significa também um tipo de poder; ao objetivar a loucura o médico, o psiquiatra a põe sob seu domínio.

levaram a cometer seu crime, os problemas que teve na infância, as perturbações de seu meio familiar... Psicologiza-se também as coisas; psicologizá-las quer dizer medicalizá-las.

– *O senhor fala da medicalização, não somente da loucura.*

– Sim, e dos indivíduos em geral, da existência em geral. Veja, por exemplo, o que ocorreu com as crianças. No século 18, se começou a se preocupar de modo intenso com a saúde das crianças, e é graças, aliás, a essa preocupação que os níveis de mortalidade infantil se reduziram consideravelmente. A mortalidade infantil era enorme ainda no fim do século 18, mas essa medicalização não parou de aumentar e acelerar, e agora os pais estão com relação aos filhos numa posição que é quase sempre medicalizadora, psicologizante, psiquiatrizante. Diante da menor angústia da criança, a menor raiva ou o menor medo: o que está acontecendo, o que aconteceu, será que foi desmamado cedo, ele está em crise edípica? **Todas as relações são parasitadas pelo pensamento médico, pelo cuidado médico...**

– *O que é o pensamento médico? Em que sentido o senhor utiliza o termo?*

– Por **pensamento médico** entendo uma maneira de perceber as coisas que se organiza em torno da norma, isto é, que tenta separar o que é normal do que é anormal, uma separação que não é exatamente a mesma que entre lícito e ilícito; o pensamento jurídico distingue o lícito do ilícito, o pensamento médico distingue o normal do anormal; ele se dá, ele procura também se dar meios de correção que não são exatamente os meios de punição, mas meios de transformação do indivíduo, toda uma tecnologia do comportamento do ser humano que está ligada a isso...

– *E como se opera a formação de tudo isso no movimento histórico?*

– Tudo isso está profundamente ligado ao desenvolvimento do capitalismo, quer dizer, **não seria possível o capitalismo funcionar com um sistema de poder político que fosse de algum modo indiferente aos indivíduos.** O poder político numa sociedade de tipo feudal se caracterizava essencialmente pelo pagamento dos pobres com sua renda ao senhor ou

quem já fosse rico, que eles fornecessem também o serviço das armas. Mas o que faziam os indivíduos, não havia tanto essa preocupação, o poder político era em suma indiferente. O que existia aos olhos de um senhor, era sua terra, sua cidade, os habitantes, no limite, as famílias, mas os indivíduos, concretamente, não ficavam sob o olho do poder. Surgiu um momento em que foi preciso que cada um fosse efetivamente visto pelo olho do poder¹⁶, para que uma sociedade de tipo capitalista funcionasse, quer dizer, com uma produção tornada a mais intensa possível, a mais eficaz possível; quando houve necessidade, na divisão do trabalho, de pessoas capazes umas de fazer isto, outras aquilo, quando se teve medo também que os movimentos populares de resistência, ou inércia, ou de revolta viessem a subverter toda essa ordem capitalista em vias de nascer, então foi preciso uma vigilância eficaz e concreta sobre todos os indivíduos, e eu creio que a medicalização de que eu falei está ligada a isso.

– Como o senhor faz a ligação?

– Com a medicalização, a normalização, é possível chegar a uma espécie de hierarquia de indivíduos capazes ou menos capazes, aquele que obedece a certa norma, aquele que desvia dela, aquele que se pode corrigir, aquele que não se pode corrigir, aquele que se pode corrigir com tal meio, aquele no qual é preciso empregar outros meios. Tudo isso, esta espécie de tomada em consideração dos indivíduos em função de sua normalidade que é eu creio, um dos grandes instrumentos de poder na sociedade contemporânea.

[...] O senhor disse que a relação que há entre a medicalização e a necessidade de certa eficácia social se estabeleceu no momento do capitalismo. [...] E como de poderia descrever este momento?

– É um fenômeno que durou longo tempo, que passou por mil vias diferentes. Ele se encontra, por exemplo, na ordem religiosa antes mesmo da Reforma, quando se começam a desenvolver práticas de devoção, de confissão, de direção de consciência, de exame de consciência, mostram

¹⁶ Ver a esse respeito a 3ª. parte de *Vigiar e Punir*, sobretudo o mecanismo panóptico de vigilância completa, permanente e de baixo custo para o poder na sociedade disciplinar.

como a igreja católica se interessa de perto pelos indivíduos e não simplesmente seus pecados, não simplesmente com relação a uma espécie de comportamento legal ou ilegal, não; o que se quer verdadeiramente saber é como isso se passa na cabeça e no coração das pessoas. É um fenômeno que apareceu muito cedo, perto do século 15 e começo do século 16. É a partir desse momento que se vê o Ocidente começar a se preocupar muito com a educação, não somente a educação do clero, mas também a educação das pessoas que serão os futuros mercadores, comerciantes, homens da lei. As crianças são formadas desde cedo. Essa educação que é ainda burguesa se tornará popular em seguida. E mesmo no exército: há estes fenômenos de disciplinarização que aparecem nos séculos 16 e 17. É então um fenômeno múltiplo, que se pode situar de modo geral sob o signo do desenvolvimento do capitalismo, mas de fato, quando se vê as coisas mais de perto, se percebe que é um processo que teve origens múltiplas e que finalmente, pouco a pouco, organizou-se em feixes.

- *Que se inserem em uma trajetória histórica...*

- É isso.

- *O senhor dizia que esta preocupação que se pode chamar da elite da burguesia se tornou uma preocupação popular.*

- Eu creio que uma das coisas importantes é que justamente todas essas preocupações concernem o corpo, a saúde, a normalidade, primeiro a burguesia se preocupou consigo mesmo, sua descendência, suas crianças, com as pessoas que faziam parte desse grupo, e aos poucos os processos de normalização foram aplicados a outras camadas sociais, em especial o proletariado.

[...] *Seu trabalho é, sobretudo, de pesquisa histórica e política. O que me diz disso?*

- A análise política nos últimos cem anos aproximadamente sempre foi comandada seja por teorias econômicas, seja por uma filosofia da história, ou digamos, por edifícios teóricos importantes e um tanto solenes, como o marxismo. Ora, eu creio que a experiência que fizemos nos últimos vinte ou trinta anos, com o stalinismo, por exemplo, e também

a China, tornou inutilizável, pelo menos em muitos aspectos, as análises tradicionais do marxismo. Nesta medida, creio que seja preciso não abandonar completamente o marxismo como uma espécie de velho capricho que se poderia ridicularizar, mas sim ser muito menos fiel do que antes se pretendia à teoria em sua literalidade e tentar recolocar as análises políticas que se pode fazer sobre a sociedade atual não tanto no quadro de uma teoria coerente, mas sobre o fundo de uma história real¹⁷. Creio que foi o malogro dos grandes sistemas teóricos usados para analisar a política atual que nos remetem agora a uma espécie de empirismo, que talvez não seja tão glorioso, o empirismo dos historiadores.

– *Como o seu trabalho de historiador se situa com relação a isso?*

– É essencialmente um trabalho a partir de uma interrogação política, política no sentido amplo: quais são as relações de poder que atuam em uma sociedade como a nossa? Poder da razão sobre a loucura [*História da Loucura*], poder dos médicos sobre os doentes, que é um livro que escrevi sobre a clínica, poder do aparelho judiciário sobre os delinquentes, poder sobre a sexualidade dos indivíduos... São os alfarrábios que comecei recentemente a publicar. No fundo é a análise das relações de poder em nossa sociedade.

– *E o que é a relação de poder?*

– Creio que tradicionalmente se considerava suficiente, para analisar o poder, estudar as formas jurídicas que regiam o que era permitido e o que era proibido. [...] O direito que reparte o permitido e o proibido não é de fato senão um instrumento de poder, em última análise, bastante inadequado, bastante irreal e abstrato. Que, concretamente, as relações de poder são muito mais complexas, e justamente todo isso que é extrajurídico, todas essas restrições extrajurídicas é o que pesa sobre os indivíduos e atravessa o corpo social; é isso que tento analisar.

– *O que é o extrajurídico?*

– Tome um exemplo muito simples. Quando um médico psiquia-

¹⁷ Analisar a história em seus aspectos concretos, como ela de fato se dá, e não vê-la através da teoria, ou seja, não impor à realidade dos acontecimentos até a atualidade, a teoria marxista; assim poderemos compreender melhor nossa situação.

tra impõe a um indivíduo um internamento, um tratamento, um status, quando ele o põe num status que não é mais o do cidadão completo, ele sai do direito, mesmo se alguns dos atos médicos sejam protegidos pelo direito. Inversamente, quando um aparelho judiciário, como um tribunal penal, diante de um criminoso, diz que não sabe o que fazer com ele, quando se dirige a um psiquiatra para lhe pedir uma opinião técnica dizendo se tal indivíduo é normal ou anormal, se sai do direito. A questão do direito é: ele fez mesmo isso, foi ele que fez, há circunstâncias atenuantes, como puni-lo? Só isso. Com a pergunta: ele é normal, anormal, tem impulsos agressivos? Por aí se vê o jurídico que sai do jurídico e penetra no setor médico. São todos esses fenômenos que me interessam.

– *É isso que o senhor chama de poder.*

– Sim. **Acho que os mecanismos de poder são muito mais amplos que o simples aparelho jurídico, legal, e que o poder se exerce através de procedimentos de dominação que são muitos numerosos.**

– *O senhor disse que há um poder jurídico e um extrajurídico onde se opera também um poder. E a relação de tudo isso seria o poder?*

– Sim, são as relações de poder. Você sabe, as relações de poder são aquelas que os aparelhos de Estado exercem sobre os indivíduos, mas é também a que o pai de família exerce sobre sua mulher e seus filhos, o poder que o médico exerce, o poder que o notável exerce, é o poder que o patrão exerce nas fábricas sobre os operários.

– *Se compreendi bem, antes que um poder há relações complexas do poder...*

– É isso.

– *Como o senhor concebeu a gênese destes poderes, como eles são difundidos hoje, a partir de que?*

– Estas relações de poder, apesar de sua complexidade e diversidade, conseguem se organizar em uma espécie de figura global. Poder-se-ia dizer que é a dominação da classe burguesa ou de certos elementos dela sobre o corpo social. Mas não acho que isso venha da classe burguesa ou de tais elementos da burguesia que se impõem ao conjunto destas

relações de poder. Digamos que ela se aproveita delas, que ela as utiliza, que elas as manobra, que ela tenta intensificar certas dessas relações de poder ou que ela tenta, ao contrário, atenuar outras. Não há, portanto, um lugar único de onde saíam como por emanção todas essas relações de poder que, afinal, tornam possível a dominação de uma classe sobre a outra, de um grupo sobre outro¹⁸.

– *É uma espécie de lugar onde historicamente se colocou uma classe como a burguesia que, num nível histórico, toma uma espécie de poder desenvolvido em um nível histórico também.*

– *É isso, sim.*

– *Ela se aproveita dele conscientemente e inconscientemente.*

– *Perfeitamente.*

– *O senhor disse que a loucura não era loucura até o momento em que aparece uma sociedade que a cria...*

– *Eu não quero dizer que a loucura não existia. Eu acho que a categoria de doença mental recobrando um número considerável de indivíduos e de condutas diferentes é algo de relativamente novo. Ainda mais uma vez, os gregos, os romanos, os árabes, as pessoas na Idade Média reconheciam bem que certos indivíduos estavam doentes do cérebro, como eles diziam ou da cabeça ou do espírito, mas eram apenas alguns que a conheciam desse modo. Quanto a todo o resto, se era muito tolerante. Veja, por exemplo, em árabe o uso do termo *meznoun*: é alguém que é mais ou menos assim, que é talvez um pouco parecido com o diabo; de qualquer modo, não é um doente mental proveniente da intervenção de um médico e de uma empreitada terapêutica.*

– *Agora, se o senhor me permitir, gostaria que falássemos de seu último livro, um grande projeto... gostaria que o senhor me dissesse qual é a concepção do projeto.*

¹⁸ Em primeiro lugar funcionam na sociedade moderna, múltiplas relações de poder, localizadas em instituições, em práticas, em estratégias governamentais, em discursos; a burguesia pode ou não se utilizar deles em seu proveito e em detrimento de outros grupos ou classes. Sua hegemonia é um efeito das relações de poder e não a causa de uma dominação de classe exclusivamente econômica.

- A concepção do projeto é ao mesmo tempo simples e ao mesmo tempo requer cuidado para explicar. Para dizer a verdade, em francês não temos a palavra, não sei se há em outras línguas, para designar exatamente o que eu gostaria de fazer, aquilo de que gostaria de falar. Eu não quero falar de sexualidade enquanto organização fisiológica do corpo nem mesmo da sexualidade enquanto comportamento. O que me interessa é saber, é fazer a história da maneira como, nos discursos religiosos, científicos, morais, políticos, econômicos também, se colocou a questão da sexualidade, qual forma de interesse se teve pela sexualidade, desde a Idade Média. Pois me parece que, se é verdade que a sexualidade foi fortemente enquadrada pelos sistemas de proibições em nossa sociedade, há também um fenômeno importante sobre o qual talvez não se tenha insistido bastante, que nossas sociedades tiveram um interesse cada vez maior e cada vez mais intenso pela sexualidade. Pouco a pouco se chegou a considerar que era a coisa mais importante para a existência humana. Chegou-se a dizer que se as pessoas compreendessem a sexualidade de um indivíduo, de modo geral, se teria compreendido o essencial do que ele é, do que é sua vida, sua existência, seu destino¹⁹. Trata-se então da história do interesse que as sociedades ocidentais tiveram com relação à sexualidade. Eu não tenho a intenção de retrair essa história nem parcialmente nem inteiramente, eu não pretendo fazer uma história simplesmente completa, eu tomarei apenas certos pontos. Estudarei no próximo volume, a concepção cristã da carne, depois a Idade Média até o século 17, em seguida estudarei a maneira como se problematizou a sexualidade das crianças, depois a das mulheres, depois a dos perversos... [...]

- *Voltemos a A Vontade de Saber. Há ali coisas que me parecem muito interessantes. A relação que o senhor estabelece entre algo de que se fala de modo muito geral, a relação entre o modo de viver a sexualidade no Oriente com ...*

- A arte erótica... No Ocidente o interesse que se teve pela sexualidade foi essencialmente ligado ao desejo de constituir sobre ela um

¹⁹ Foucault critica nossa época, que põe a sexualidade sob o crivo do conhecimento de alguém que supostamente a decifra; há uma obrigação de dizer, de pôr a sexualidade em discurso de tipo médico, psiquiátrico, psicanalítico, psicológico, sempre científico; só assim o próprio sujeito saberá quem ele é; ou seja, estamos como que submetidos a um dispositivo de sexualidade, que nos sujeita a um tipo de verdade.

discurso científico que permite ao mesmo tempo analisá-la, controlá-la, normalizá-la. Ao passo que nas outras sociedades, orientais ou não, aliás, as sociedades não ocidentais, a preocupação com a sexualidade existiu também, mais em geral, me parece, se deu como perspectivas de cultivar a sexualidade, de torná-la o mais intensa possível, de levar o prazer ao máximo, de fazer com que ele servisse à vida espiritual. Parece-se que temos aí dois tipos de relação com a sexualidade.

– *O que isso produziu em termos da vida cotidiana?*

– Produz isso: de um lado, tem-se essa valorização geral da sexualidade, essa consciência pela qual cada um de nós é inculcado de que a sexualidade é o problema mais importante para si e que, se ele quiser se conhecer a si mesmo é à sua sexualidade que ele deve interrogar. Isso tem também como consequência que a sexualidade se torna um objeto medicalizável a que todos se referem sempre que têm um problema ou um aborrecimento, ao psiquiatra, ao psicanalista, ao psicólogo, ao sexólogo, ao terapeuta.

– *Essa vontade de saber, o senhor a define como a busca da autoconsciência...*

– No Ocidente, a sexualidade foi essencialmente um objeto de saber. Este saber não data de pouco tempo, não foi com Freud que se começou simplesmente a se dizer que o segredo do homem estava em sua sexualidade, antes dele isso foi dito, os psiquiatras e os médicos do século 19 e também o pensamento cristão, a teologia cristã, a pastoral cristã também disseram²⁰.

– *O senhor diz também em seu livro que esta espécie de vontade de saber é contraditória.*

– Não, em que sentido?

– *No sentido de que a partir do século 19, eu creio, há uma superabundância de discurso sobre a sexualidade, mas este discurso somente por contradição se tornou vontade de saber, pois sua primeira vontade era esconder.*

²⁰ Sobre estes temas, ver os cursos *Os Anormais* e *O Poder Psiquiátrico*.

- Sim, enfim, não estou certo de que tenha sido desde o começo a vontade de esconder, pois de fato, certamente se proibiu certo número de coisas, se proibiu de falar, de mostrar certas coisas, mas, ao mesmo tempo, sempre se procurou saber o que acontecia e como tudo isso se fazia. Veja o que ocorreu Idade Média, nos séculos 16 e no século 17. As regras de decência se tornaram cada vez mais estritas, mas ao mesmo tempo a indiscrição dos confessores se tornou cada vez maior. E se proibía sim que as pessoas dissessem publicamente certas coisas, mas pense nos detalhes que se pedia na confissão e, sobretudo em toda a atenção que as pessoas eram obrigadas a ter com relação ao que se passava em seu coração e em seu corpo. A intensificação dessa relação indica no fundo uma curiosidade profunda por detrás do silêncio que era imposto.

- *Quais são as perspectivas dessa vontade de saber e quais serão as perspectivas desta vontade de gozar, por assim dizer, da sexualidade não ocidental?*

- Para as sociedades não ocidentais, eu não poderia dizer nada. Eu creio que essa vontade de saber ocidental produziu fenômenos muito curiosos, pois é esta mesma vontade de saber que fez com que as pessoas tomassem consciência de que sua sexualidade não era livre. Por conseguinte, os movimentos de liberação sexual que se desenvolveram no ocidente nasceram em parte dos próprios mecanismos pelos quais se tentava sujeitar. É aqui que o avanço do poder provoca em contrapartida um movimento de resistência.

- *Quais são as consequências disso?*

- Hoje se está numa situação que é relativamente perigosa, no sentido de que um interesse muito forte, demasiado médico pela sexualidade, que arrisca de sujeitar a sexualidade a um poder normalizador. Em troca, eu creio que, nos movimentos de liberação que aconteceram recentemente, que ainda poderão acontecer, há a reivindicação de uma sexualidade livre²¹...

²¹ Foucault não está conclamando ao sexo livre e sim a resistir contra a imposição do modelo médico/científico; ele não prescreve nada, apenas faz ver que somos mais livres do que suspeitamos.

GRAMSCI

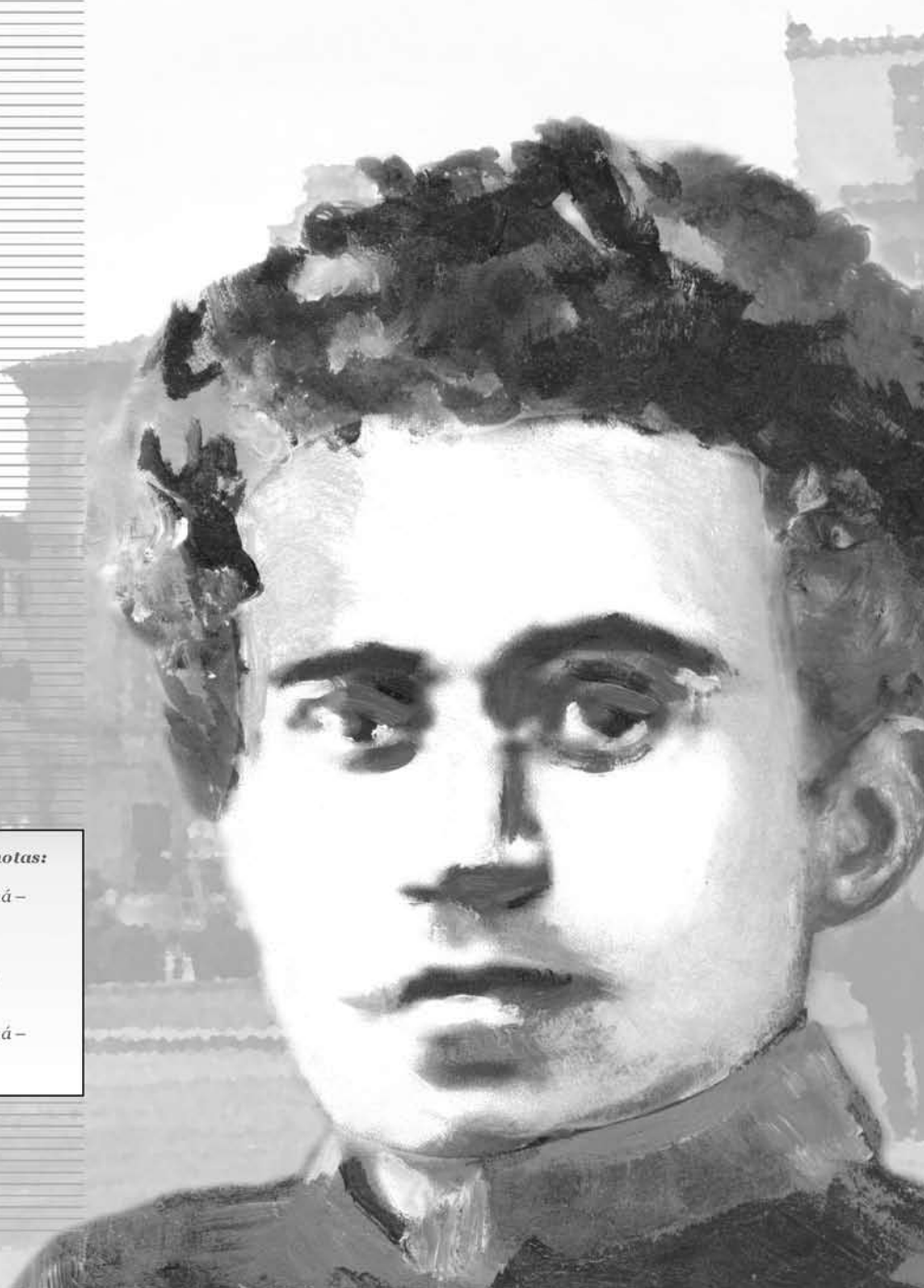
(1891-1937)

Texto de apresentação e notas:

Anita Helena Schlesener
Universidade Tuiuti do Paraná –
UTP

**Tradução do italiano
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Anita Helena Schlesener
Universidade Tuiuti do Paraná –
UTP





ANTONIO GRAMSCI: FILOSOFIA, HISTÓRIA E POLÍTICA

ANTONIO GRAMSCI não foi um filósofo no sentido tradicional do termo, mas foi um político que, no início do século XX, dedicou sua vida a organizar o movimento operário para a revolução socialista na Itália; por esse motivo, enfrentou o fascismo e foi confinado por 11 anos nos cárceres italianos.

Gramsci nasceu na Sardenha em 22 de janeiro de 1891 sendo o quarto filho de uma família de sete irmãos. A mãe, mesmo com muitas dificuldades financeiras, sempre cultivou nos filhos o hábito da leitura, tanto que formou uma pequena biblioteca; com 20 anos (1911) Antonio transferiu-se para Turim a fim de cursar a Universidade. A partir de 1916 aderiu ao movimento socialista italiano, tornando-se um político muito ativo; passou a escrever para os jornais operários como o *Avanti!* e o *Grido del Popolo*; em 1919 fundou com outros companheiros o jornal *L'Ordine Nuovo*, que se tornou um dos principais meios de formação dos operários que se organizaram, entre 1919 e 1920, nos Conselhos de Fábrica. Além de militante político, foi um grande crítico literário e suas críticas teatrais eram esperadas com respeito por atores e diretores, principalmente porque, conforme acentua Fiori, sua avaliação era criteriosa e

o “resultado de uma extrema aversão à hipocrisia”.¹

Seu trabalho inseria-se no debate político da época, marcado pelo embate entre ideologias contrárias que se organizaram na Itália a partir da crise econômica e social iniciada por volta de 1913, crise que teve seu ápice entre 1920-22 e colocou em discussão a estrutura do Estado italiano; desse embate ascenderam dois movimentos radicalmente diversos: o movimento operário, que se organizou nas fábricas e se propunha encaminhar a revolução socialista e o movimento fascista, que se organizou em grupos de reação ao socialismo emergente.

Na leitura de Gramsci, com a Guerra Mundial a Itália, exaurida em suas riquezas naturais pela exploração capitalista e empobrecida pela evasão de capital, precisou enfrentar a fome e o desemprego gerados pela guerra; a burguesia enfraquecida e submetida ao jogo econômico e político internacional, não apresentava soluções efetivas; enquanto as classes trabalhadoras se organizavam para resistir à crise e gerar as condições políticas de instauração de uma nova ordem social, instaurou-se um processo reacionário que conseguiu mobilizar a parcela da sociedade que não se identificava com o socialismo e que sofria as consequências da guerra.

Nesse contexto, Gramsci participou, em 1921, da fundação do Partido Comunista Italiano, tornando-se um dos principais dirigentes do Partido a partir de 1924; nesse ano também foi eleito deputado, participando do embate político contra o fascismo no Parlamento. No período seguinte (1924-26) a classe operária, já vencida na tentativa revolucionária de 1920, foi derrotada pela repressão oficial e pelo terror fascista que se disseminava pelo país. A crise econômica e política confluiu no golpe de Estado fascista em 1926, com a prisão da maioria dos dirigentes do movimento operário italiano.

Confinado inicialmente na ilha de Ustica e, depois, em outros cárceres da Itália, Gramsci passou onze anos na prisão, falecendo em 27 de abril de 1937, aos 46 anos de idade. É importante dizer que Gramsci tinha clareza de sua situação e a enfrentou com coragem, conforme se entende

¹ FIORI, G. *A Vida de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 147.

da carta que escreveu à sua mãe em 1928: “gostaria que você compreendesse bem, também com o sentimento, que eu sou um preso político e serei um condenado político, que não tenho e nunca terei porque envergonhar-me dessa situação”. E acrescenta algo que permite inferir sua coerência e seu caráter: “no fundo, de certo modo fui eu mesmo quem quis a detenção e a condenação, pois nunca pensei em mudar as minhas opiniões, pelas quais estaria disposto a dar a vida”.²

Sua obra é extensa: constitui-se de inúmeros artigos escritos em jornais operários entre 1915 e 1926, reunidos em cinco volumes de cerca de 500 páginas cada um, publicados pela Editora Einaudi de Turim. Preso em 1926, Gramsci conseguiu autorização para escrever a partir de 1929 e, até 1935, produziu mais de 2000 páginas, apresentadas em 33 cadernos sendo quatro de traduções. Além desse material, foram publicadas as *Cartas do Cárcere*, reconhecidas como obra literária com o prêmio Viareggio, dado à primeira edição em 1947. Das cartas afloram tanto a sensibilidade estética quanto a percepção crítica de Gramsci, tanto a clareza dos limites carcerários quanto a coragem de expor sentimentos sem deixar de lado a coerência política.

Seus escritos são fragmentados, primeiro porque resultam da militância política junto à classe operária italiana; segundo, porque a prisão em 1926 e as condições carcerárias impossibilitaram o acesso a uma bibliografia específica. O próprio Gramsci acentua que suas notas “precisam ser minuciosamente revistas e controladas” porque podem conter “inexatidões, falsas aproximações, anacronismos”. Escritas sem a consulta necessária, acentua o autor, “é possível que depois da revisão devam ser radicalmente corrigidas porque o verdadeiro pode ser exatamente o contrário do que se afirma”.³ A clareza do caráter provisório de seus escritos e o fato de admitir a possibilidade de erros, exigindo uma pesquisa mais aprofundada das referências bibliográficas, a qual poderia levar a uma mudança radical nas afirmações, nos convida a um cuidado com a leitura e a interpretação de seus escritos.

² GRAMSCI, A. *Lettere dal Cárcere*. (10/05/1928) Torino: Einaudi, 1975, p. 211.

³ GRAMSCI, A. *Quaderni del Cárcere*. Torino: Einaudi, 1977, p. 1365.

Por outro lado, um trabalho inacabado pode possuir um grande valor crítico precisamente por não se construir de forma sistemática, porém, abre a possibilidade de múltiplas e variadas interpretações. Outra dificuldade que se coloca à nossa interpretação é o estilo de escrita, que polemiza com autores da época, bem como o fato de seus fragmentos serem contextualizados e trazerem elementos da realidade italiana muitas vezes por nós desconhecidos, isto é, a problemática e o horizonte de discussão delimitam-se por uma determinada situação histórica cujo desconhecimento dificulta a interpretação. Identificar as várias polêmicas que Gramsci enfrenta a cada novo fragmento é fundamental para a compreensão de seu texto.

Nos *Cadernos do Cárcere* encontra-se uma definição de filosofia que pode orientar a leitura: “Tudo é política, também a filosofia ou as filosofias e a única ‘filosofia’ é a história em ato, isto é, é a própria vida; neste sentido se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã”.⁴ Essa interpretação de Marx e da filosofia da práxis, que Gramsci entendia como uma filosofia integral e original, questiona o caráter abstrato da filosofia sistemática e a identifica com a história para acentuar a inovação de um pensamento que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais. O histórico designa o movimento de construção da vida no qual a força motriz é o trabalho, cujo desenvolvimento gera os modos de produção e de troca, a divisão da sociedade em classes sociais antagônicas e a luta de classes.

O objeto da filosofia se constitui pelos problemas do presente e a história da filosofia só é importante à medida que pode contribuir para identificar como se construíram as relações presentes e quais os problemas deixados sem solução. A filosofia da práxis, além de uma teoria política revolucionária, também se apresenta como um método de abordagem do real, que possibilita entender que fazemos parte de um conjunto de estruturas que se articulam, muitas vezes de modo contraditório, gerando as condições materiais de existência, novas formas de vida e de

⁴ Ibidem, p. 886.

modos de pensar que se produzem e reproduzem continuamente.

O percurso aqui proposto a partir da seleção de artigos inéditos visa a esclarecer os limites da democracia liberal e da representação política no contexto de uma sociedade de classes, bem como a explicitação de conceitos como história, liberdade e cultura. Os artigos aqui apresentados foram publicados em três jornais operários: o *Il Grido del Popolo* um artigo de 1915, o *Avanti!*, artigos publicados entre 1916 e 1920, e o *L'Ordine Nuovo*, artigos apresentados em 1919 e 1921. Foram escolhidos artigos que podem sugerir reflexões filosóficas, embora todos eles tenham sido publicados com objetivo político de formação das classes trabalhadoras, tanto que, embora escritos como breves notas produzidas na urgência da publicação, delineiam uma estratégia educativa na repetição do argumento.

O primeiro, intitulado *A indiferença*, aborda um tema que é bastante atual e retorna nos *Cadernos do Cárcere* na consideração dos processos de padronização dos comportamentos e do modo de pensar na sociedade moderna, que tomaram outras proporções nos tempos atuais a partir do desenvolvimento tecnológico aplicado aos meios de comunicação. De certo modo, serve para refletir sobre a pretensa neutralidade política do pensamento moderno e o compromisso de todos com a vida da sociedade, mesmo quando o indivíduo se isenta de toda ação política. Pode-se abrir o debate sobre os limites da representação política no contexto da democracia burguesa, ou ainda sobre a falta de transparência política ou de mecanismos efetivos de participação dos indivíduos.

O artigo *A História* confronta dois conceitos de filosofia: o metafísico, com o argumento na segunda pessoa do plural, e o histórico, que identifica filosofia e história, expresso na primeira pessoa do plural. Gramsci antecipa um tema que aprofundou nos *Cadernos do Cárcere* e que se apresenta na defesa do historicismo. A este se segue o artigo intitulado *Cadáveres e idiotas* que, a partir de uma análise filológica, que não deixa de ser irônica, contrapõe o pensamento autônomo à atitude dogmática, isto é, recoloca em discussão as duas concepções de filosofia apresentadas no escrito anterior. A defesa da autonomia como o exercício da diferença torna o texto bastante atual. A crítica ao elitismo dos intelectuais retorna

nos *Cadernos do Cárcere*.

O artigo *Rabiscos* refere-se a uma situação comum para as esquerdas italianas já antes do fascismo: a censura num Estado cujas raízes não foram populares, mas mantiveram antigas relações de autoridade e dominação. Foi escrito em 1917 e mostra ao público as dificuldades que enfrentavam os jornalistas para publicar suas opiniões. Já *O progresso no índice de ruas da cidade* confronta a vida comunitária medieval com a vida urbana moderna para mostrar como esta destrói os elementos culturais da vida coletiva para instaurar em seu lugar o modo de vida burguês.

Filantropia, boa vontade e organização é um artigo que defende a necessidade de a classe trabalhadora organizar-se em associações de cultura, mas não nos moldes das instituições burguesas de filantropia contrapondo, assim, dois conceitos de cultura. A ideia de filantropia é retomada nos *Cadernos do Cárcere* na análise das atividades do Rotary Club. O artigo *A sua Herança* publicado em 1918, reflete sobre a noção de liberdade e seus limites no contexto da sociedade capitalista, na qual a liberdade é determinada pela propriedade privada. Como o artigo anterior, acentua a necessidade de as classes trabalhadoras criarem as condições de vida coletiva a partir da organização em instituições políticas e culturais.

Os jornais e os operários mostra que toda imprensa expressa algum interesse econômico ou político e que a escolha de um jornal é também ela um momento da luta de classes. Pode-se abrir um debate e esclarecer a partir do texto a questão da ideologia. O artigo seguinte intitulado *A luz que se apagou* é um artigo que faz uma homenagem ao mestre, identificado em Renato Serra, professor morto na guerra. A experiência do rapaz que não sabia os 84 artigos da Constituição foi vivida pelo próprio Gramsci, como ele esclarece nas *Cartas do Cárcere*.

As duas *Crônicas de L'Ordine Nuovo* são como editoriais que apresentavam o conteúdo do jornal e foram selecionadas aqui porque explicitam a noção de cultura e permitem constatar que, por meio do Jornal, Gramsci pretendia possibilitar aos trabalhadores o acesso ao conhecimento historicamente produzido, a fim de ser reinterpretado de acordo com suas necessidades culturais e de organização política. O jornal *L'Ordine*

Nuovo poderia instaurar, assim, as bases da nova escola socialista. Em linhas gerais, os textos permitem debater conceitos como: história, filosofia, liberdade, cultura, ideologia, organização política e educação.

Seguem-se as traduções selecionadas, apresentadas por ordem cronológica e de título de Jornal: *Avanti!*, *Il Grido del Popolo* e *L'Ordine Nuovo*. No final de cada artigo, apresentam-se os dados da primeira publicação (nome do jornal e data) e, em seguida, os dados da publicação italiana na qual se encontra o artigo aqui traduzido.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE GRAMSCI TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

GRAMSCI, A. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976. 4 v.

Antologia de artigos escritos até 1926, incluindo alguns temas da Questão Meridional e a situação italiana e as tarefas do PCI.

GRAMSCI, A. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

GRAMSCI, A.; BORDIGA, A. *Conselhos de Fábrica*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

Texto produzido com o título: *Dibattito sui Consigli di Fabbrica*.

GRAMSCI, A. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. *Maquiavel: a política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. *Cartas do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. *Novas Cartas de Gramsci: e algumas cartas de Piero Sraffa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRAMSCI, A. *A Questão Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 5 v.

GRAMSCI, A. *Escritos Políticos*. Edição de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. v. 1 e 2.

OBRAS SOBRE GRAMSCI (EM PORTUGUÊS)

BADALONI, N. (ed.) *Gramsci e a América Latina*. Organizado por Carlos N. Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

COUTINHO, C. N. *A Democracia como valor Universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

COUTINHO, C. N. *Gramsci*. Porto Alegre: L & PM, 1981.

DEBRUM, M. *Gramsci: filosofia, política e bom senso*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2001.

DEL ROIO, M. *Os Prismas de Gramsci*. São Paulo: Xamã, 2005.

DIAS, E. F. *Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia*. São Paulo: Xamã, 2000.

DIAS, E. F. *Política Brasileira: embate de projetos hegemônicos*. São Paulo: J. L. R. Sundermann, 2006.

NOSELLA, P. *A Escola de Gramsci*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1992.

NOSELLA, P. *A Escola de Gramsci*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

RAGAZZINI, D. *Teoria da Personalidade na sociedade de massa: a contribuição de Gramsci*. São Paulo: Autores Associados, 2005.

RUIZ, E. A. *Freud no "divã" do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Autores Associados, 1998.

SANTOS, J. A. *O Princípio da hegemonia em Gramsci*. Lisboa: Vega, 1987.

SCHLESENER, A. H. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. 3. ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 2007.

SCHLESENER, A. H. *Revolução e Cultura em Gramsci*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

SCHLESENER, A. H. *Antonio Gramsci e a política italiana: Pensamento, polémicas, interpretação*. Curitiba: UTP, 2005.

SCHLESENER, A. H. *A Escola de Leonardo: Política e educação nos escritos de Gramsci*. Brasília: Liberlivro, 2009.

SECCO, L. *Gramsci e o Brasil: recepção e difusão de suas ideias*. São Paulo: Cortez, 2002.

SEMERARO, G. *Gramsci e a sociedade Civil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIMIONATTO, I. *Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1995.

SITES DE REFERÊNCIA

<http://www.acesa.com/gramsci/#>

<http://www.artnet.com.br/gramsci/textos.htm>

http://www.fondazionegramsci.org/settantesimo_ag_conv.htm

<http://www.fondazionegramsci.org/>

<http://www.gramscitorino.it/hp.asp>

<http://www.iger.org/publicazioni-d-19.html>

<http://www.victoryiscertain.com/gramsci/>

<http://www.theory.org.uk/ctr-gram.htm#bibl>

<http://www.gramscitoscano.org/public/cms>

A INDIFERENÇA¹

É certamente a mola mais forte da história, mas ao contrário. Aquilo que acontece, o mal que se abate sobre todos, o possível bem que um ato de valor geral pode criar, não se deve completamente à iniciativa dos poucos que agem, quanto à indiferença, ao desinteresse de muitos. O que acontece não acontece tanto porque alguns querem que aconteça quanto porque a massa dos cidadãos abdica de sua vontade e deixa fazer, deixa agrupar os nós que depois somente a espada poderá cortar, deixa subir ao poder os homens que depois somente uma rebelião pode modificar. A fatalidade que parece dominar a história é precisamente a aparência ilusória dessa indiferença, desse desinteresse. Os fatos amadurecem na sombra porque mãos não vigiadas por controle algum tecem a teia da vida coletiva e a massa ignora. Os destinos de uma época são manipulados conforme visões restritas e objetivos imediatos de pequenos grupos ativos e a massa dos cidadãos ignora. Mas os fatos que amadureceram acabam por aflorar; a teia tecida na sombra chega a se cumprir e, então, parece que é a fatalidade a arrastar tudo e todos, parece que a história não é mais que um enorme fenômeno natural, uma erupção, um terremoto do qual todos restam vítimas, quem quis e quem não quis, quem sabia e quem não sabia, quem foi ativo e quem foi indiferente. E este último se irrita, gostaria de subtrair-se às consequências, gostaria que se

¹ GRAMSCI, A. *Sotto la Mole (1916-1920)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 228-229.

tornasse claro que ele não o quis e que não é responsável. Alguns choramingam piedosamente, outros blasfemam obscenamente, mas nenhum, ou poucos, se perguntam: se também eu tivesse feito o meu dever de homem, se tivesse procurado fazer valer a minha voz, a minha opinião, a minha vontade, teria acontecido o que aconteceu? Nenhum, ou poucos, fazem uma autocrítica da sua indiferença, do seu ceticismo, de não haver dado o seu apoio moral e material àqueles grupos políticos e econômicos que, precisamente para evitar esse mal, combatiam (com o objetivo) de conquistar o bem que se propunham. Os indiferentes, ao invés, preferem falar de falência das ideias, dos programas definitivamente desmornados e outros gracejos semelhantes. Continuam na sua indiferença, no seu ceticismo. Amanhã recomencarão na sua vida de absenteísmo de toda responsabilidade direta ou indireta. E não se pode dizer que não vejam claro nas coisas, que não sejam capazes de apresentar belíssimas soluções para problemas mais atualmente urgentes ou para os que requerem mais ampla preparação e mais tempo e são igualmente urgentes. Mas estas soluções permanecem belissimamente infecundas, pois esta contribuição à vida coletiva não é movida por alguma luz moral, é consequência de uma curiosidade intelectual, não de pungente sentido de responsabilidade histórica, que requer toda atividade na vida, na ação e não admite agnosticismos e indiferenças de nenhum gênero. É necessário, por isso, educar esta nova sensibilidade, é preciso terminar com as lamúrias inconcludentes dos eternos inocentes. É necessário pedir contas a cada um de como desenvolveu a tarefa que a vida lhe atribuiu e lhe atribui cotidianamente, daquilo que fez e, especialmente, daquilo que não fez. É necessário que a corrente social não pese somente sobre poucos, mas que cada coisa que aconteça não pareça devida ao acaso, à fatalidade, mas seja obra inteligente dos homens. E para isso é necessário que desapareçam os indiferentes, os céticos, aqueles que usufruem do pouco bem que a atividade de poucos alcança e não querem tomar a si a responsabilidade do muito mal que a sua ausência da luta deixa preparar e acontecer.

(*"Avanti!"*, 26/08/1916)

A HISTÓRIA²

Deem à vida toda a vossa atividade, toda a vossa fé, todo o abandono sincero e desinteressado das vossas melhores energias. Criaturas vivas, mergulhem no vivo e palpitante devir humano, até vos sentirem em uníssono com ele, até recebê-lo todo em vós próprios e sentir a vossa personalidade átomo de um corpo, vibrante partícula de um todo, corda sonora que recebe e reecoa todas as sinfonias da história que assim, sentis de contribuir a criar. Apesar desse abandono completo à realidade ambiente, este vincular o vosso individual ao jogo complicado de causas e efeitos universais, sentis ao improviso o significado de alguma coisa que vos falta, necessidades vagas e dificilmente determináveis, aquelas necessidades que Schopenhauer chamava metafísicas.

Estais no mundo, mas não sabeis por quê. Atuais, mas não sabeis por quê. Sentis o vazio e desejaríeis justificações ao vosso ser, ao vosso agir e vos parece que as razões humanas não vos bastam, que refazendo o caminho de causa em causa chegais a um ponto que, para coordenar e regular o movimento, há necessidade de uma razão suprema, fora do conhecido e do conhecível, para ser explicada. Precisamente como alguém que, olhando o céu e reconstruindo de degrau em degrau o espaço que a ciência mensurou, sente sempre maior dificuldade no seu fantástico

² GRAMSCI, A. *Sotto la Mole (1916-1920)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 230-231.

vagabundear no infinito, chega ao vazio e não pode conceber este vazio absoluto e, então, inconscientemente o povoa de criaturas divinas, de entidades sobrenaturais que coordenam o movimento vertiginoso e, logicamente, o universo. O sentimento religioso é todo fundado no princípio material dessas aspirações vagas, dessas racionalizações instintivas e interiores sem saída. E em todos permanece no sangue algum rastro, algum frêmito, também àqueles que mais fortemente conseguiram dominar essas manifestações inferiores, porque instintivas, impulsivas, do próprio eu.

Mas é a própria vida que o vence, é a atividade histórica que o cancela. Produzidos pela tradição, depósitos instintivos de épocas milenares de terror e de ignorância da realidade circundante, procura-se descobrir a sua origem. Explicá-las quer dizer, superá-las. Torná-las objeto de história quer dizer reconhecer a sua vacuidade. E, então, retorna-se à vida ativa, sente-se mais plasticamente a realidade da história. Reconduzindo à história não somente o fato, mas também o sentimento, termina-se por reconhecer que somente nela está a explicação de nossa existência. Tudo o que é historicizável não pode ser sobrenatural, não pode ser resíduo de uma revelação divina. Se alguma coisa é ainda inexplicável, isso se deve unicamente à nossa incompletude cognoscitiva, à ainda não alcançada perfeição intelectual. E isto pode nos tornar mais humildes, mais modestos, sem jogar-nos nos braços da religião. A nossa religião volta a ser a história, a nossa fé volta a ser o homem e a sua vontade e atividade. Sentimos este enorme e irresistível impulso que nos vem do passado, no bem que nos prenuncia, dando-nos a enérgica segurança de que aquilo que foi possível o será ainda e com maior probabilidade, visto que nos tornamos mais experientes pelas experiências dos outros. E a sentimos no mal, nesses resíduos inorgânicos de estados de espírito superados. Assim é que nos sentimos inevitavelmente em antítese ao catolicismo e nos chamamos modernos. Porque sentimos que o passado vivifica a nossa luta, mas domado, servo e não patrão, iluminador e não obscurecedor.

(“Avanti!”, 29/08/1916)

CADÁVERES E IDIOTAS³

É voz corrente – e é certamente um gracejo malicioso, mas um gracejo significativo – que a Seção turinense do partido tenha estabelecido, nos dias passados, não admitir, de agora em diante, sócios que tenham superado nos seus estudos a terceira elementar.

O “Corriere della Sera” se diverte em entrecruzar com esta citação as frases espirituosas habituais que agradam tanto aos seus leitores, até quando são repetidas pela centésima vez. Socialistas: idiotas e nefandos; socialistas: proletários da inteligência; socialistas: protozoários que se revoltam contra as espécies superiores dos mamíferos; socialismo: manuais contra intelectuais; socialismo: analfabetos de todo o mundo uni-vos, *perinde ac idiotus* (como um só idiota, tradução para uso dos nossos sócios).

Pesemos as palavras. Idiota: palavra nobilíssima de origem grega. Idiota significa, antes de tudo, soldado raso, soldado que não tem nenhum galão. Significa em seguida: quem pensa com a própria cabeça, quem é si próprio, quem ainda não está submetido à disciplina social vigente. Quando esta falta de disciplina à ordenação social torna-se uma culpa, a palavra começa a assumir um significado ofensivo. Mas em si e por si não encerra nenhuma ofensa. Tem um significado social, não individual. Idiota é quem é diferente, quem pensa e fala diversamente da maioria. Idiotismo é a palavra ou o modo de dizer próprio de uma região e não usado na língua literária ou nacional. Idiota, enfim, corresponde a refratário, pelo que diz respeito às relações sociais. Nefando: palavra igualmente

³ GRAMSCI, A. *Sotto la Mole*. Torino: Einaudi, 1975. p. 281-282.

nobre, de origem latina. Significa: quem fala como a divindade proibiu de falar, quem faz afirmações proibidas pela lei. Duas palavras que adquiriram um valor verdadeiramente democrático do ponto de vista social. Duas palavras que adquiriram valor ofensivo quando a sociedade, a lei, a disciplina social, fundavam-se no princípio divino, sobre uma concepção mística do destino que preside o acontecimento dos fatos humanos. Idiotas e nefandos eram, portanto aqueles que não acreditavam na eficácia taumatúrgica das frases feitas, do “Deus disse”, do “a Pátria quer”, do “as leis imperscrutáveis que guiam a humanidade o dizem” etc. e, portanto, agiam e falavam com a própria cabeça, sem dúvida errando às vezes, mas prontos a reconhecer o erro e a corrigi-lo, contentes se conseguiam atingir um fim ainda que minúsculo, conquanto que, mesmo na sua pequenez, fosse alcançado com seus próprios meios, fosse filho de suas ações e não da sua excessiva obediência à vontade dos outros.

Idiotas e nefandos: palavras clássicas que expressam a independência de um pequeno grupo ante a coletividade, de um indivíduo em relação ao ambiente no qual vive. Que se contrapõem ao cadáver dos jesuítas, ao “creio, conquanto seja absurdo, pelo contrário, exatamente porque absurdo”, ao *ipse dixit* (disse... e basta, tradução para os nossos sócios) e a todas as outras fórmulas da submissão redil à verdade revelada, à lei, à voz de Deus, ao Estado, disciplina mística para a realização da vontade de Deus sobre a terra. Intelectuais, sim, quando intelectual quer dizer inteligente, e não tirano pela graça do título dos estudos; seguir os intelectuais, sim, quando seguí-los quer dizer encontrar neles maior clareza, logicamente mais construídos aqueles conceitos e aquelas verdades que cada um sente em si, ainda que indistintos. Mas não se quer sacrificar a inteligência ao intelecto, a inteligência e a liberdade próprias ao intelecto dos outros. Quando se provar que não ter títulos de estudos quer dizer ser estúpidos, que não ser conformadamente escravos quer dizer ser delinquentes, então nos cobriremos os cabelos de cinzas e bateremos o peito. Até agora estamos persuadidos que estúpidos e cretinos são somente aqueles que dão às palavras aquele significado que elas teriam se se referissem a eles próprios.

Nós somos mais clássicos que vocês, e nos encontramos bem.

(*Cadaveri e idioti*, 17/01/1917)

RABISCOS⁴

Uma vez, duas vezes, três vezes... Escreves e riscam, escreves e riscam... Molhas a caneta, a mão abandonada a meia altura, titubeante. O cérebro manietado não transmite à mão, aos dedos, o impulso para se moverem. A mão desce sobre o papel e a ponta de aço passeia sobre a brancura descrevendo complicadíssimos rabiscos, labirintos sem saída. Procura-se fatigosamente a saída. O pensamento aguça-se na angústia, choca-se contra as paredes para ver se elas se abrem numa passagem possível. Começa-se. Apaga-se. Recomeça-se. A expressão flui, o trabalho de aglutinação das frases e dos períodos repousa, afrouxa o esforço inicial. Convencemo-nos de ter encontrado o equilíbrio necessário entre as necessidades da própria sinceridade e as agressões irracionais da censura. Aguardamos vacilantes. Claro, vacilantes, porque amamos tudo o que nos exigiu um esforço para nascer, para exteriorizar-se. Sentimos as mesmas impressões de outrora, diante dos professores, com esta diferença: com os professores estávamos convencidos de estar diante de indivíduos absolutamente superiores que tinham verdadeiramente a capacidade de julgar nossos esforços, os nossos méritos. Agora sentimos, pelo contrário, a incapacidade absoluta, o despreparo absoluto em quem,

⁴ GRAMSCI, A. *Sotto la Mole (1916-1920)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 340-342.

armado de lápis, como então, julga e ordena. Mas há uma igualdade entre uns e outros, sentimos que uma igualdade existe. Encontramo-nos agora, como então, diante de italianos, de velhos italianos (ainda quando jovens em idade), que não dão nenhuma importância aos outros, ao trabalho, ao esforço dos outros, à personalidade moral dos outros. Detentores, por um momento, de um poder (embora pequeno), querem deixar um vestígio dele, um vestígio o maior possível. O velho italiano não está habituado à liberdade: e não se fala de liberdade com L maiúsculo, abstração ideológica, mas da pequena, concreta liberdade, que se exprime no respeito aos outros, ao trabalho, aos esforços, à personalidade e às necessidades morais dos outros; que vence as pequenas, exasperantes, inúteis irritações; que impõe a quem tem o poder (mesmo que seja um pequeno poder) o ato de evitar até a aparência de uma injustiça, de um abuso. Que tem confiança nas boas energias dos homens e não ceifa um campo de trigo para destruir quatro papoulas e meia dúzia de tenras hastes de joio. Que acredita, antes, natural que assim seja, que ao trigo se misture joio e papoulas, porque uma vida coletiva só é saudável quando há luta, atrito, choque de sentimentos e paixões, e só na luta se revelam os fortes, os indispensáveis, os homens de fé e de ação, que tapam a boca à crítica agindo fortemente. Mas o velho italiano não compreende um poder sem repressões: se na Itália houvesse a pena de morte e ninguém sofresse esta sanção, o carrasco, para não estar sem fazer nada, tornar-se-ia mandatário de assassinio e de estupros, para poder **trabalhar** os seus cúmplices. Assim como acontece em muitos vilarejos da Itália meridional, onde os guardas rurais danificam, eles próprios, a propriedade privada, para fazer sentir que são indispensáveis. Assim também o censor, para fazer sentir quanto é fatigante e árduo o seu ofício, apaga, anula, risca tudo, tudo, tudo, trigo e papoulas, trabalho e tédio, bem e mal. E a caneta continua a traçar rabiscos, esperando, porque sente que esta barbárie (a confusão nos critérios, o arbítrio e o abuso são barbáries), se esgotará na própria raiva.

(*"Avanti!"*, 14/11/1917)

O PROGRESSO NO ÍNDICE DE RUAS⁵ DA CIDADE⁶

A comissão municipal para a denominação das ruas colocou-se no caminho do progresso. Armados de enciclopédia e de machados procedem à demolição da velha Turim. Caem os velhos nomes, os nomes tradicionais da Turim popular, que recordam a vida fervilhante da antiga cidade medieval, a fantasia exuberante e original dos artesãos do Renascimento, menos enciclopédicos e mais práticos e de bom gosto que os mercadores hodiernos. Substituem-se os nomes medalha. O índice de ruas torna-se um medalheiro. Toda a pacotilha de baixa erudição se transfere para as ruas. Os nomes são sons inertes que não despertam alguma imagem de vida, que tombam no fundo da consciência material, morta, que não ligam ao passado e rompem, com um ato violentamente ilógico, os elos tradicionais entre o homem e a rua. O índice de ruas se torna um museu, um cemitério de ilustres desconhecidos, pobre ossuário mofo e embranquecido pelo oportuno esquecimento, porque melhor se distingue quem verdadeiramente agiu na história. A burguesia comerciante não sabe substituir nada de original à intensa vida espiritual do passado. A sua vida é medalha e decoração; estímulo e enciclopédia; mé-

⁵ Stradario é a lista alfabética dos nomes das ruas e praças de uma cidade, traduzido aqui por índice de ruas.

⁶ GRAMSCI, A. *Sotto la Mole* (1916-1920). Torino: Einaudi, 1975. p. 318-319.

todo, o igualamento e o nivelamento dos valores. A cidade dos artesãos era toda impregnada de vida artesanal, em todos os seus aspectos, em todas as suas manifestações e, por isso, também no nome das ruas. Cada nome era um pedaço de vida, era a recordação de um momento de vida coletiva. Os caminhos eram como um patrimônio comum de lembranças, de afetos, que uniam mais estreitamente os indivíduos com os vínculos da solidariedade da recordação. A burguesia comerciante destruiu esse patrimônio, sem conseguir substituí-lo por algo igualmente vivo. A adulação solene ou a vaidade vazia tomaram o lugar da fantasia recriadora. Todos os príncipes, reinantes, ministros e generais da casa de Savoia tiveram o seu nicho, foram impostos à atenção dos cidadãos, cuja recordação desejaria preencher de sujeitos mais dignos. A enciclopédia forneceu o resto. A cidade burguesa é Cosmópolis, isto é, uma falsa internacional, uma falsa universalidade: confusão de valores, reino do indistinto, caos desordenado e anti-histórico. Michele Lessona é distinto e genial como Leonardo da Vinci. Elvio Pertinace parece mais digno de memória que a arte dos Carroceiros; um imbecil qualquer da história romana parece mais representativo de uma forma de vida social que transformou a história. Desaparecem as ruas popularíssimas de Zecca, do Hospital, do Depósito, dos Carroceiros, dos Bairros, (substituídos) por nomes desconhecidos da convencionalidade monumento-maníaca ou para recordar Quinto Agrícola ou Elvio Pertinace. O grotesco da cultura comerciante sufoca as pulsações que sobreviveram da vida do passado. O burguês comerciante armado de machados e dicionários prossegue nos caminhos do progresso. A Cosmópolis incolor e sem sabor triunfa.

("Avanti!", Il progresso nello stradario, 01/06/1917)

FILANTROPIA, BOA VONTADE E ORGANIZAÇÃO⁷

Esta resposta ao artigo do *Humilíssimo Entre a cultura e a ignorância*⁸ pretende ser uma exemplificação prática de um dos maiores objetivos que a proposta de uma associação de cultura deveria apresentar.

O *Humilíssimo* é um organizador. Penso que como tal ele deveria ter critérios exatos e precisos sobre organização. Ele, mais que qualquer outro militante no movimento socialista, porque se é verdade que o conceito de organização é central no pensamento socialista, é também verdade que a profissão, a atividade específica, leva consigo uma maior soma de responsabilidade.

Digo isso porque o *Humilíssimo* escreve e se exprime como poderia fazê-lo um “desorganizado”. Ou seja, não consegue transportar para uma outra atividade os conceitos que compõe a sua atividade específica. Nem se preocupa em refletir se as suas objeções podem voltar-se sobre sua atividade. Nem se preocupa em refletir se os organizados de sua federação, refletindo sobre o que ele escreveu, generalizem aquilo que ele escreveu e dissolvam a organização porque a fábrica basta para

⁷ GRAMSCI, A. *Scritti Giovanil (1914-1918)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 145-147.

⁸ Artigo publicado no Jornal “Avanti!” em 20/12/1917, que se declarava contrário à criação de uma Associação Socialista de Cultura com objetivos e limites de classe, não entendendo a difusão da cultura como útil ao movimento.

criar a alma proletária, assim como a possibilidade de comprar livros e revistas basta a quem deseja tornar-se “culto”; porque a sociedade capitalista suscita naturalmente a luta de classes, assim como naturalmente desperta o pensamento de classe e o embate dos dois pensamentos, das duas idealidades.

Mas pela sua atividade o *Humilíssimo* persuadiu-se que a fábrica não basta e que a solidariedade de classe, para que ativamente se manifeste e se afirme vitoriosa, deve organizar-se, disciplinar-se, limitar-se. Ele se convenceu que a natureza e a necessidade só é tal enquanto se transforma, por meio do pensamento, em consciência exata dos fins e dos meios e, por isso, divulga que é necessário criar órgãos específicos de luta econômica que elaborem a necessidade, que a purifiquem de toda intromissão sentimental e particularista e formem os “proletários” em sentido socialista.

Por que não transporta esses conceitos para a atividade cultural? Porque ao *Humilíssimo*, como a muitos em nosso beato país, falta o hábito de generalização, de síntese, que é, todavia, necessário se se quer homens completos e não homens de caso a caso, do te vejo e não te vejo, do amanhã sim e hoje não, do mas, do se etc.

O *Humilíssimo* tem um conceito de cultura que é, também ele, impreciso. Ele acredita: cultura é igual saber um pouco de tudo, isto é, igual *Universidade Popular*.⁹ Eu dou à cultura o seguinte significado: exercício do pensamento, aquisição de ideias gerais, hábito de conectar causa e efeito. Para mim, todos já são cultos porque todos pensam, todos conectam causas e efeitos. Mas o são empiricamente, primordialmente, não organicamente. Portanto, oscilam, dispersam-se, abrandam-se ou se tornam violentos, intolerantes, briguentos, ao sabor dos acasos e das contingências. Para que se entenda melhor, tenho um conceito socrático de cultura: creio que seja um pensar bem, qualquer coisa que se pense e, portanto, executar bem, qualquer coisa que se faça. E, assim como sei que a cultura é, também ela, um conceito básico do socialismo, porque integra e con-

⁹ A Universidade Popular foi uma experiência criada pelo Partido Socialista e criticada por Gramsci porque não propunha um novo modelo de Universidade, mas repetia as práticas e a estrutura da Universidade em geral.

cretiza o vago conceito de liberdade de pensamento, assim gostaria que ele fosse vivificado por outro, pelo conceito de organização. Organizamos a cultura assim como procuramos organizar toda atividade prática. Os burgueses filantropicamente pensaram em oferecer ao proletariado a Universidade Popular. Contraponhamos a solidariedade e a organização à filantropia. Damos os meios à boa vontade, sem os quais a boa vontade permanece sempre estéril e infecunda. Não é a conferência que nos deve importar, mas o trabalho miúdo de discussão e de investigação dos problemas, da qual todos participam, todos dão uma contribuição e na qual todos são simultaneamente mestres e discípulos.

Naturalmente, para que seja organização e não um amontoado de pessoas, ela deve expressar uma necessidade. Tal necessidade é difundida ou é de poucos? Começam os poucos: nada é mais pedagogicamente eficaz que o exemplo ativo a revelar aos outros as necessidades e a fazê-los senti-las pungentemente. Poder-se-á dispensar o *buffet* para os poucos e amanhã se poderá dispensá-lo para muitos. A cultura entendida no sentido humanístico é também ela uma joia e satisfaz por si mesma. Os círculos, os grupos, não podem bastar: apresentam necessidades práticas, são tomados também eles no redemoinho da atualidade. E, depois, existe uma outra razão: além da deficiência da faculdade generalizadora, muitos italianos tem uma outra deficiência, que é fruto histórico da ausência de qualquer tradição de vida democrática em nosso país; não conseguem ocupar-se no mesmo local de mais atividades: a maioria são homens de uma só atividade. O afastamento exterior das organizações servirá para melhor desenvolver as faculdades particulares para uma síntese mais ampla e perfeita. E os problemas a discutir não faltarão, dado ainda que os problemas não devem tanto importar em si e por si quanto pelo modo como venham a ser tratados. Mas disso se poderá falar se entre os companheiros a proposição tiver verdadeiramente despertado um eco ou se a proclamada necessidade de associação não seja mais que uma veleidade de qualquer um.

(“Avanti!”, 24/12/1917)

A SUA HERANÇA¹⁰

A sociedade contemporânea: um mercado rumoroso, de homens em delírio; no centro do mercado, um carrossel que gira em turbilhão, impetuosamente. Cada um dos presentes deseja saltar na garupa de um luzente e bem arreado cavaleiro, de uma sereia de olhos lânguidos; querem acomodar-se nas macias almofadas de uma carruagem. É um precipitar-se desordenado e caótico da multidão em tumulto, uma obscena acrobacia das artes simiescas. Dez mil caem por terra depois de terem quebrado os membros, um em dez mil atravessa, ergue-se sobre estes inúmeros corpos, separa o salto adequado e voa no turbilhão infernal.

Você quer participar da competição. Você também tem probabilidade de sorte. Chegar significa tornar-se rico, ser senhor da vida, conquistar a própria liberdade.

Aqui está: a liberdade. Detenhamo-nos. Certamente a riqueza não é um fim; se se torna fim chama-se avidez (avareza). É meio para um fim: a liberdade. Um vintém que você possua, é um vintém de liberdade à sua disposição, é um vintém de livre escolha. A propriedade é a garantia de que esta liberdade será contínua. A propriedade de uma parte de riqueza (instrumento de trabalho) é a possibilidade de ampliar ainda mais o domínio da liberdade pessoal. O direito de herança é a garantia de que

¹⁰ GRAMSCI, A. *Scritti Giovanili (1914-1918)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 214-217.

a sua liberdade pessoal será também de seus filhos, dos seus entes queridos. Uma vez que o seu fim não é um fato material circunscrito, uma vez que você não é um ávido de bem estar mecânico, mas de liberdade, resulta que o seu objetivo não é individual, mas é a imortalidade. Você sente que os seus filhos o continuarão como você continua seus pais e quer ver garantida a liberdade do seu espírito imortal. Esta imortalidade é admitida pelos leigos e filósofos: ela é precisamente chamada de Espírito pelos filósofos e vem a coincidir com a História, porque inteiramente humana, porque nada tem a dividir com o espírito (alma) transcendente, ultraterreno, das religiões. É pura atividade: você é ativo, trabalha, participa da imortalidade do trabalho, mas quer ver exteriormente esta peregrinação do seu eu: você a procura nos seus descendentes, nas garantias de liberdade que lhes assegura.

Todos os homens têm esta aspiração, todos os homens querem tornar-se proprietários de liberdade, de liberdade garantida, de liberdade transmissível. Se ela é o sumo bem, é natural que dela se procure fazer participantes os próprios entes queridos, é natural que se aceite o sacrifício para criar esta liberdade, ainda que certos de não aproveitá-la para si próprios, só para assegurá-la aos entes queridos. A preocupação torna-se, em alguns casos, tão pungente a ponto de impelir ao delito, à perversão e ao suicídio. Mães se prostituem para juntar um pecúlio de liberdade aos filhos; pais se matam com a aparência de desgraça, para que os filhos usufruam prontamente o seguro da liberdade.

A liberdade é somente um privilégio: eis porque se manifestam estas perversões. A sociedade é um mercado: a sorte é um jogo. A maioria deve necessariamente fracassar na feroz competição. A maioria é, pois, não-espírito, não participa da imortalidade da história? Existe a imortalidade sem a continuidade exterior? Certamente não. Existindo, transforma o mundo; suscita, pois, formas exteriores.

Então, também você, que não é rico, que não é um capitalista, que não garante à sua imortalidade nenhuma continuação exterior de liberdade, herda e deixa uma herança. De outra forma, você não seria homem, não seria espírito, não seria História. É necessário que você tenha consci-

ência desta verdade, que aprofunde em si esta consciência e a transmita aos outros. Ela é a sua força, é a chave do seu destino e do destino dos seus entes queridos.

A propriedade é a relação jurídica existente entre um cidadão e um bem. Ela é, portanto, um valor social, inteiramente contingente; é garantida por todos, que a garantem somente enquanto esperam, cada um singularmente, chegar a gozá-la. Os poucos são livres na posse dos bens, e transmitem esta liberdade a outros poucos, porque os muitos esperam, tem a pretensão de serem livres, não tem a vontade. A vontade é adequação dos meios ao fim, portanto é especialmente procura de meios apropriados.

O privilégio da liberdade subsiste porque a sociedade é um mercado, porque é uma desordem perene. A esperança que você tem de saltar *imediatamente* na garupa de um cavalinho do carrossel o faz elemento da desordem, da eterna feira: você é uma rodelinha da máquina infernal que faz rodar o carrossel; se você falhar na disputa você será a causa do seu fracasso, se você se quebra os ossos, você é um suicida.

De elemento de desordem você deve se tornar um elemento de ordem. Ao ser *imediatamente* (vaga esperança, mínima probabilidade), você deve preferir a certeza, ainda que não imediata, a certeza para os seus filhos. O fim permanece idêntico, os meios para alcançá-lo são os únicos meios apropriados à sua disposição: a associação, a organização.

Se a propriedade é somente um valor social, o simples fato de que existe um organismo-força que se propõe torná-la bem comum, garantia de liberdade para todos, a transforma e a torna aleatória enquanto privilégio, isto é, já a diminui em prol da coletividade e faz participar dela, já agora, a coletividade.

Esta diminuição, esta participação potencial é uma herança que você transmite. Claro que é mais evidente e mais palpável a herança dos capitalistas; mas, se você refletir, também a sua não é coisa negligenciável.

Você também tem uma herança: os seus ascendentes, que fizeram a revolução contra o feudalismo, lhe deixaram em herança o direito à

vida (você não pode ser morto arbitrariamente: parece-lhe pouca coisa?), a liberdade individual (para o encarcerarem você deve ser julgado culpado de um crime), o direito de locomoção para trabalhar em uma terra antes que em outra, à sua escolha, conforme a sua utilidade. Você usufrui de uma herança mais recente: a liberdade de fazer greve, a liberdade de associar-se com outros para discutir os seus interesses imediatos e para propor-se, em comunhão com outros, o fim maior de sua vida: a liberdade para si ou, ao menos, para seus descendentes.

Parecem-lhe pequenas essas heranças? Elas têm diminuído notavelmente o privilégio dos poucos. Por que você não se propõe a ampliá-las e, conseqüentemente, diminuir ainda mais o privilégio? Essas heranças são o fruto do trabalho de muitos, não somente do seu pai, avô ou bisavô. São fruto inconsciente, por isso, pequeno. Torne-se você consciente, difunda a sua consciência: que herança superior àquelas do passado você não transmitirá ao futuro? Que certeza mais concreta de liberdade para os seus filhos, para a imortalidade do seu espírito? Ao invés de uma propriedade individual, preocupe-se em deixar maiores possibilidades para o advento da propriedade coletiva, da liberdade para todos, porque todos são iguais diante do trabalho, do instrumento de trabalho.

Esta sua herança tem, também ela, uma forma exterior: a associação. Quanto mais forte é a associação, tanto mais próxima está a hora de bater à porta da História. Quem o fará? Você próprio, talvez, pela sua participação. Trabalhe como se o fim fosse imediato, mas não descuide, por isso, de criar meios mais potentes, no caso de não ser imediato; sacrifique-se, porque você pensa em seus filhos, em seus entes queridos.

Reforce as associações que tenham esse fim: libertar a coletividade, dando-lhe a propriedade da riqueza. A associação econômica lhe garante a cobrança cotidiana dos benefícios produzidos pela herança que lhe deixaram seus pobres antepassados; reforce-a com a sua adesão; desta forma, você aumentará a herança de seus filhos.

A associação política, o Partido socialista, é órgão de educação, de elevação; por ele você sentirá a coletividade; você se despojará de seus egoísmos pessoais, aprenderá a trabalhar desinteressadamente pelo fu-

turo que é de todos, portanto também seu e dos seus. Por ele você acrescentará o seu sacrifício e o seu trabalho ao dos outros, multiplicando o seu valor pelo valor do sacrifício comum.

A Associação de cultura o tornará mais digno de sua tarefa social, o educará a pensar bem, melhorará o seu espírito: por ela você participará do patrimônio do pensamento, das experiências espirituais, da inteligência, da beleza do passado e do presente.

Divulgue esta pequena verdade: na sociedade atual, que é mercado, que é jogo, todos *singularmente* podem tornar-se ricos (livres), mas necessariamente, somente poucos o alcançam; a busca da propriedade, da herança individual, há um que consegue, para dez mil fracassados. Por outro lado, os dez mil não fracassarão na procura da herança social; que se associem, que de elementos de desordem tornem-se elemento de ordem e terão se aproximado de dez mil probabilidades a obtenção do próprio fim.

Enquanto isso faça o seu dever: dê a sua parte de atividade, de espiritualidade, ao patrimônio social comum atual; trabalhe para que seja transmitido, melhorado e ampliado aos seus descendentes; cuide de sua herança, cuide da única herança que você tem certeza de poder deixar.

(*"Avanti!", La tua eredità, 01/05/1918*)

OS JORNAIS E OS OPERÁRIOS¹¹

É a época da publicidade para as assinaturas. Os diretores e os administradores dos jornais burgueses arrumam as suas vitrines, passam uma mão de verniz sobre seu título e chamam a atenção do passante (isto é, do leitor) para a sua mercadoria. A mercadoria é aquela folha de quatro ou seis páginas que todas as manhãs ou todas as tardes vai injetar no espírito do leitor os modos de sentir e de julgar os fatos da atualidade política que mais convém aos produtores e vendedores de papel impresso. Estamos dispostos a discorrer, com os operários especialmente, sobre a importância e a gravidade desse ato aparentemente tão inocente que consiste em escolher o jornal que se pretende assinar. É uma escolha cheia de insídias e de perigos que deveria ser feita com consciência, com critério e depois de amadurecida reflexão. Antes de tudo, o operário deve negar decididamente qualquer solidariedade com o jornal burguês. Deveria recordar-se sempre, sempre, sempre, que o jornal burguês (qualquer que seja a sua cor) é um instrumento de luta movido por ideias e interesses que estão em contraste com os seus. Tudo o que publica é constantemente influenciado por uma ideia: servir a classe dominante, o que se traduz sem dúvida num fato, combater a classe trabalhadora. E, de fato, da primeira à última linha, o jornal burguês sente e revela essa preocupação. Mas o belo, isto é o pior está em que: ao invés de pedir

¹¹ GRAMSCI, A. *Scritti Giovanili (1914-1918)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 53-55.

dinheiro à classe burguesa para ser mantido na obra de defesa exposta em seu favor, o jornal burguês consegue fazer-se pagar... pela própria classe trabalhadora que ele combate sempre. E a classe trabalhadora paga, pontualmente, generosamente. Centenas de milhares de operários contribuem regularmente todos os dias com o seu dinheiro para o jornal burguês, contribuindo assim para aumentar a sua potência. Por que? Se perguntarem ao primeiro operário que encontrarem no trem ou na rua com a folha burguesa desdobrada à sua frente, ouvirão esta resposta: “Porque tenho necessidade de saber o que há de novo.” E sequer lhe passa pela cabeça que as notícias e os ingredientes com os quais são cozidas podem ser expostos com uma arte que dirija o seu pensamento e influa no seu espírito em determinado sentido. E, no entanto, ele sabe que tal jornal é conservador, que outro é interesseiro, que o terceiro, o quarto e o quinto estão ligados a grupos políticos que têm interesses diametralmente opostos aos seus. Todos os dias, pois, sucede a esse mesmo operário poder constatar pessoalmente que os jornais burgueses apresentam os fatos, mesmo os mais simples, de modo a favorecer a classe burguesa e a política burguesa em prejuízo da política e da classe operária. Irrompe uma greve? Para o jornal burguês os operários nunca têm razão. Acontece uma manifestação? Os manifestantes, apenas porque são operários, são sempre turbulentos, facciosos, malfeitores...

O governo aprova uma lei? É sempre boa, útil e justa mesmo se... é o contrário. Desenvolve-se uma campanha eleitoral, política ou administrativa? Os melhores candidatos e programas são sempre os dos partidos burgueses.

E não falemos de todos os fatos em que o jornal burguês ou cala, ou deturpa, ou falsifica para enganar, iludir e manter na ignorância o público dos trabalhadores. Apesar disso, a aquiescência culpável do operário em relação ao jornal burguês é sem limites. É necessário reagir contra ela e despertar o operário para a exata avaliação da realidade.

É preciso dizer e repetir que aquela moeda atirada distraidamente para a mão do vendedor ambulante é um projétil oferecido ao jornal burguês que o arremessará depois, no momento oportuno, contra a massa operária.

Se os operários se persuadissem desta verdade elementar aprenderiam a boicotar a imprensa burguesa com aquela mesma coesão e disciplina com a qual a burguesia boicota os jornais dos operários, isto é, a imprensa socialista.

Não contribuam com dinheiro para a imprensa burguesa que é vossa adversária: eis qual deve ser o nosso grito de guerra neste momento, que é caracterizado pela campanha de assinaturas feita por todos os jornais burgueses.

Boicotem, boicotem, boicotem!

(*"Avanti!"*, 22/12/1916)

A LUZ QUE SE APAGOU¹²

Recordo um pobre rapaz que não pôde frequentar os cultos bancos das escolas de sua cidade por ser doente e se preparou sozinho para o exame, ai de mim que modesto, de liberação de uma obrigação moral. Mas quando, insignificante, se apresentou ao mestre, ao representante da ciência oficial, para lhe entregar o pedido sublinhado, para impressionar, na mais bela caligrafia; aquele, olhando através de seus óculos científicos, perguntou carrancudo: “Sim, está bem, mas acreditas que seja assim fácil o exame? Conheces, por exemplo, os 84 artigos da Constituição?” E o pobre rapaz, esmagado por aquela pergunta, se pôs a tremer, chorando desconsoladamente voltou para casa e naquele momento não quis fazer o exame.

Por que me aparece na memória esta anedota no momento em que gostaria de recordar para os leitores do “Grido” a figura de Renato Serra?¹³ Porque muitos mestres me parece são como aquele que recordei acima e, a eles, Serra deu uma lição de humanidade; nisso ele verdadeiramente continuou Francesco De sanctis, o maior crítico que a Europa jamais teve.

Pensem naquilo que na Idade Média representa o movimento

¹² GRAMSCI, A. *Scritti Giovanili (1914-1918)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 10-12.

¹³ Morto a 2º de julho de 1915.

franciscano diante do teologismo doutrinário da Escolástica. A teologia era pão dos anjos, não dos míseros mortais; e não apenas tinha invadido todas as manifestações religiosas, mas também a pregação ao povo: Deus desaparecia por trás dos silogismos, resplandecia distante ou pesava sobre as consciências como alguma coisa de gigantesco, de esmagador. O intelecto havia matado o sentimento, a reflexão cuidadosa tinha estrangulado o ímpeto da fé. Veio São Francisco, alma humilde, descuidada, Espírito simples, soprou todos os invólucros de papel, pergaminhos que haviam distanciado Deus dos homens e fez renascer em cada alma a divina embriaguez. Assim fizeram De Sanctis e Serra com a poesia. A poesia tinha se tornado privativa dos professores: Dante, por exemplo, foi aquele que superou os limites humanos ou os seus livros se apresentavam circundados de tramas rígidas de espinhos eruditos e de sentinelas que gritavam o “quem vem lá?” a cada profano que ousasse aproximar-se muito; assim se formou na maioria a convicção que Dante seja como uma torre impenetrável aos não iniciados. De Sanctis não é desses: não pergunta a um que tem a boa vontade se conhece os 84 artigos da Constituição, ao contrário, se vê uma face mirrada, se vê um humilde voltar atrás quase espantado de tanto ousar o aproxima, diria que quase o toma pelo braço, com uma expressão toda napolitana, o guia e lhe diz: “Veja, aquilo que acreditavas difícil não o é ou não vale a pena ser lido; salte estes obstáculos, deixe que outros maxilares se façam sangrar as gengivas a roer esses cardos”. Renato Serra mostra que os professores, os críticos de profissão, tomaram por arte aquilo que era pura e simples tapeçaria. Esses dois homens foram verdadeiramente mestres, como entendiam os gregos, isto é, mistagogos¹⁴, que iniciaram aos mistérios mostrando que esses mistérios são construções vazias dos literatos e que tudo é claro e límpido para quem tem os olhos puros e vê a luz como cor e não como vibração de ions e elétrons. Tais mestres são colaboradores da poesia, leitores da poesia. Cada um de seus ensaios é uma nova luz que se acende para nós. Sentimos-nos como absorvidos em um encanto. O mundo que nos circunda não chega mais aos nossos sentidos, não os estimula a reagir. Não existe outra obra de arte que esta: nós e o mestre que nos

¹⁴ Na Grécia antiga, eram os sacerdotes encarregados de dar a instrução preliminar aos que deviam ser iniciados aos ritos dos mistérios.

guia. A nossa humanidade está toda tensa ao belo e somente a este sente. A tomada de posse é rápida, imediata. É um homem que se aproxima de um outro homem e o sente reviver em si como tal e depois como criador de beleza. A palavra não é mais elemento gramatical a dividir em regras e em esquemas livrescos; é um som, é uma nota de um período musical que se solta, se recupera, se amplia em leves espirais, árias que nos conquistam o espírito e o fazem vibrar em uníssono com o espírito do autor. As imagens vivem uma vida própria, estimulam as nossas faculdades criativas, agitam todo o mundo das nossas experiências, despertam ecos distantes de coisas passadas que se renovam e se afirmam vigorosas no ato de nossa leitura. Nós vibramos em todas as fibras do nosso ser, nos sentimos purificados por esta fusão com um outro ser que nos sacudiu e nos fez participar de sua vida, que nos deu a ilusão de sermos nós os criadores daquelas harmonias, tanto que as sentimos nossas e sentimos que jamais cessarão de fazer parte do nosso espírito.

Depois de uma dessas lições nos sentimos cansados, quase saciados de beleza. Mas o mago nos retoma nas suas redes. Um seu novo escrito nos renova e nos libera de qualquer recordação do passado, nos reconduz puros a uma outra nascente e se repete em nós, já espertos, a nova experiência. O nosso gosto se refina e parece que os nossos nervos se aguçam para colher também as mínimas vibrações. Sentimos que também sozinhos, sem o mestre, podemos aproximar-nos da obra de arte com mais frescor, com mais sinceridade. Quantos véus caídos, quantos ídolos quebrados, quantos valores invertidos. Verdades que antes não conseguíamos compreender agora, sem nos apercebermos, nos sobem espontaneamente aos lábios. Recordamos os ensinamentos de Leonardo aos seus discípulos: “que observassem também as manchas e os mofos dos muros porque neles poderia haver combinações de cores e de luz mais perfeitas do que aquelas que o próprio homem pode criar” e nos parece dizer coisas que antes não ouvíamos. Cessa a nossa adoração pelas obras engenhosas, arquetonicamente complexas, e cuidamos mais às ligações sonoras que existem entre palavra e palavra, entre período e período. A exclamação de um carroceiro reveste-se então, para nós, de tanta poesia quanto um verso de Dante. Não caímos no exagero ridículo

de afirmar que o carroceiro é tão poeta quanto Dante, mas estamos contentes em sentir em nós a possibilidade de ouvir a beleza onde quer que ela esteja e sentir-nos liberados das proibições e preconceitos escolásticos que nos faziam medir a poesia a metro cúbico e a quilogramas de papel impresso.

Mas agora não podemos esperar mais nada de Renato Serra. A guerra o esmagou, a guerra sobre a qual ele havia escrito com palavras tão puras, com conceitos tão ricos de visões novas e de sensações novas. Uma nova humanidade vibrava nele; era o homem novo dos nossos tempos, que tanto ainda teria podido dizer-nos e ensinar-nos. Mas a sua luz se apagou e nós não vemos ainda quem, para nós, poderá substituí-la.

(La luce che si è spenta, 20/11/1915)

CRÔNICAS DE L'ORDINE NUOVO IX¹⁵

Iniciamos neste número a publicação de um breve estudo do companheiro Aldo Oberdorfer, de Trieste, sobre Leonardo da Vinci, escrito por ocasião do quarto centenário vinciano, que acontece este ano. Estamos certos que os nossos leitores e amigos não se admirarão deste fato, que não representa uma exceção ao nosso programa, mas a realização de uma parte do mesmo, que desde o princípio estava clara em nossas intenções.

Em outras ocasiões já havíamos acentuado o modo como acreditamos que um jornal deveria ser elaborado, principalmente uma resenha de cultura comunista. Um jornal deve tender a tornar-se, nos seus limites, uma coisa completa: se não consegue satisfazer todas as necessidades intelectuais do núcleo de homens que não somente o leem, mas o mantêm com o seu consenso e vivem à sua volta e lhe comunicam um pouco de sua vida, deve procurar que nas suas páginas todos encontrem aquilo que lhes interessa e apaixona, aquilo que os libera do peso do trabalho cotidiano, da luta econômica, da discussão política. O jornal deveria ao menos incitar a um desenvolvimento completo das próprias faculdades

¹⁵ GRAMSCI, A. *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 451- 453.

mentais, a uma vida mais elevada e completa, mais rica de motivos ideais e de harmonia, o estímulo ao enriquecimento da própria personalidade. Por que não podemos começar, com nossas modestas forças, em meio àquele grupo de jovens que nos seguem com confiança e com expectativa, a obra que será da escola, da nossa escola de amanhã?

Porque a escola socialista, quando surgir, surgirá necessariamente como uma escola completa, tenderá a abraçar imediatamente todos os ramos do saber humano. Esta será uma necessidade prática e uma exigência ideal. Já existem agora operários, aos quais a luta de classes deu um significado novo de dignidade e de liberdade que, quando leem os cantos dos poetas ou ouvem os nomes dos artistas e dos pensadores, se perguntam com mágoa: "Por que a escola não ensinou essas coisas também a nós?" Mas se consolem: a escola, como se apresentou nos últimos dez anos, como é feita agora pela classe dirigente, não ensina mais nada a ninguém, ou bem pouco. A tarefa educativa tende agora a realizar-se por outros caminhos, livremente, por meio de associações espontâneas de homens motivados pelo desejo comum de melhorarem a si mesmos. Por que um jornal não poderia tornar-se o centro de um desses grupos? Também neste campo o Estado dos burgueses está por falir. De suas mãos enrugadas pelo único esforço de acumular riquezas, a chama da ciência caiu, como caiu também a sagrada lâmpada da vida. A nós cabe recolhê-la e fazê-la brilhar com uma nova luz.

Na realidade existem, no conjunto de noções transmitidas por um milenário trabalho do pensamento, elementos que possuem um valor eterno, que não podem e não devem perecer. Um dos mais graves sinais da degradação a qual nos levou o regime burguês está no fato que se perde a consciência desses valores; tudo se torna objeto de comércio e instrumento de guerra.

O proletariado, conquistado o poder social, deverá pôr-se em ação para reconquistar, para restabelecer na sua integridade, para si e para a humanidade, o reino devastado do espírito. É isso que estão fazendo hoje, guiados por Massimo Gorki, os operários da Rússia; isso se deve

começar a fazer em todo lugar onde o proletariado esteja próximo de alcançar a maturidade que é necessária para a transformação social. Aquilo que decaiu do alto deve ressurgir mais forte de baixo.

(L'Ordine Nuovo, 23/08/1919)

XXX¹⁶

A proposta do companheiro Galetto¹⁷, que noticiamos há dois números, encontrou até agora um discreto apoio no público de nossos amigos. Até agora são cerca de uma dezena aqueles que disseram que estão dispostos a assumir um compromisso continuado com o nosso jornal, na medida indicada. Também tivemos a adesão de um grupo do círculo dos estudantes comunistas de Turim, que se comprometeram a uma contribuição mensal de 25 libras. Trata-se até agora, porém, unicamente de amigos pessoais que, por isso mesmo, sentem-se pessoalmente interessados na vitalidade de nossa obra que é, no fundo, também a sua. Mas destas adesões individuais esperamos recolher outras mais numerosas à medida que conseguirmos dar uma forma e constituir regularmente os “grupos” de nossos amigos. Para esta ação pedimos, agora, a ajuda de quem quiser nos apoiar, em Turim e fora.

Acreditamos, ainda, de pedir que se trabalhe por coisas que não tem valor somente como uma ajuda dada a nós. Não impomos nenhum programa: a palavra “cultura” tem um significado bastante amplo, tanto que pode justificar toda liberdade de espírito, mas tem, por outro lado, um conteúdo preciso, no qual não pode caber senão uma atividade que

¹⁶ GRAMSCI, A. *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*. Torino: Einaudi, 1975. p. 481-482.

¹⁷ Leo Galetto havia proposto organizar um grupo de amigos do jornal “Ordine Nuovo”, que se comprometessem a contribuir com uma cota mensal para o jornal.

tenha em si a capacidade de dar-se uma disciplina.

Do objetivo de cultura nós nunca nos separamos, não obstante o persegui-lo nos levou a desenvolver um programa preciso. Cultura quer dizer para nós seriedade de posições mentais e de vida e os nossos “amigos” encontrarão seguramente nesses poucos conceitos uma base adequada para a constituição de núcleos homogêneos. Nisso há alguma coisa a menos, mas infinitamente maior que um programa. E assim os nossos grupos, muito diversamente de uma associação política, terão em si uma capacidade mais modesta, porém nova: aquela de ser, num momento no qual todo vínculo desinteressado parece dissolver-se e desaparecer, pequenos centros em torno aos quais se reúnam os jovens, pessoas que ainda saibam o que é o desinteresse, que ainda deem valor àquilo que não dá nenhum prêmio, nem um pagamento, nem uma posição. Quem disse que a renovação proletária do mundo não deve coincidir com um retorno às virtudes individuais, as quais não se preparam e se não se refinam senão no contato imediato, contínuo, fraterno, de quem acredita em um princípio e encontra nele o que pode guiá-lo também a melhorar a si próprio?

Talvez confiemos e esperemos muito desses nossos “grupos”... bem não: se fossem reunidos em torno a nós somente algumas dezenas de bons companheiros e do hábito de vida comum nós tivéssemos obtido somente coisas que nos tornam um pouco melhores, disso seríamos pagos. Apenas de uma coisa cuidamos: que se alguma coisa se poderá conquistar que aconteça o máximo que seja possível mediante uma organização, por meio de um procedimento que seja capaz de permanecer. Isso nos tornará (e a nossos amigos) seguros de haver trabalhado não para nós somente, mas por alguma coisa que possa permanecer e dar frutos também para além de nossas pessoas.

(L'Ordine Nuovo, 17/07/1920)

HEGEL

(1770-1831)

Texto de apresentação e notas:

Cesar Augusto Ramos
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná – PUCPR e CNPq

**Tradução do alemão
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Cesar Augusto Ramos
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná – PUCPR e CNPq

Marcos Lutz Muller
Universidade Estadual de Campinas
- Unicamp





HEGEL E O CARÁTER ÉTICO-POLÍTICO DA IDEIA DE LIBERDADE

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL nasceu em Stuttgart (Alemanha), em 1770, e morreu em Berlin, aos 61 anos em 1831. Estudou teologia e filosofia (1788-1793) no seminário da igreja protestante em Wurttemberg (*Tubinger Stift*), mas desistiu de ser pastor, e dedicou-se à filosofia. Nessa época, em Tübingen, conheceu o poeta Hölderlin e o estudante de filosofia Schelling. Ainda jovem, nutriu grande admiração pela Revolução Francesa (1789)

Depois de deixar o seminário, o jovem Hegel trabalhou como preceptor de filhos de famílias ilustres da época, e depois como professor de filosofia em um Ginásio em Nuremberg, do qual foi diretor em 1808. Em 1816 foi nomeado para a cátedra de Filosofia da Universidade de Heidelberg, e, em 1818, ingressou na Universidade de Berlin, nela permanecendo até a sua morte, vítima de cólera. Pouco antes, em 1829, tinha assumido o cargo de reitor desta mesma Universidade.

Em 1801 publicou seu primeiro livro: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Em 1807 surgiu a *Fenomenologia do espírito*. No período de 1812, 1813 e 1816 publicou a *Ciência da lógica*, em três volumes. Em 1817 escreveu a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, uma expo-

sição em compêndio sobre todo o seu sistema filosófico, com reedições ampliadas em 1827 e 1830. No período em que esteve na Universidade de Berlin, publicou as *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820), um texto, também em compêndio, sobre ética, filosofia política e direito, o qual foi objeto de sucessivas lições nas suas aulas na Universidade, em 1818/19, 1819/20, 1821/22, 1822/23, 1824/25. Nesse mesmo tempo, além destes cursos, proferiu lições sobre filosofia da arte, história da filosofia, filosofia da história e filosofia da religião. Após a morte de Hegel, os discípulos editaram e publicaram os apontamentos do mestre sobre as lições, complementados com as anotações dos próprios alunos. Esse material foi conhecido como *Filosofia da história, Estética, Filosofia da Religião e História da filosofia*. São textos de grande serventia didática para um estudo introdutório ao pensamento hegeliano.¹

Hegel foi considerado como o último grande pensador que escreveu um sistema filosófico. De fato, as suas ideias versam sobre um vasto campo, abrangendo os mais diversos aspectos da filosofia: lógica, teoria do conhecimento, ética, filosofia política e do direito, filosofia da história, da arte, da religião e outros. A exposição das suas ideias, escritas numa linguagem de compreensão nem sempre fácil, está enfeixada segundo um encadeamento metodológico sistemático. São ideias que revelam a intenção do autor em compreender a riqueza das determinações da realidade que se apresentam para o conhecimento filosófico.

O hegelianismo se propõe ao desafio de ser um discurso filosófico sobre a totalidade. Isso porque o conhecimento da realidade – multifacetária e contraditória – para se constituir em saber verdadeiro, deve ser ri-

¹ Após a sua morte, a influência do hegelianismo foi significativa, sobretudo, nas áreas da filosofia política e do direito. Na Alemanha, logo após a sua morte, presença do pensamento hegeliano ocorreu sob a forma de duas correntes, cada qual disputando a herança hegeliana – os “hegelianos de direita” (Davi Strauss, Kuno Fischer, Karl Rosenkranz) – na perspectiva de um pensamento conservador e religioso; e os “hegelianos de esquerda” (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Max Stirner e Karl Marx), seguindo uma leitura revolucionária e crítica da realidade social, e para a qual o arcabouço teórico da filosofia de Hegel era extremamente útil. Mas a influência de Hegel, ainda que díspar e controversa, se estende à filosofia do século XX, nas aproximações possíveis que ela permite na filosofia marxista, nos filósofos da teoria crítica da Escola de Frankfurt e em alguns pensadores, chamados comunitaristas, como C. Taylor e outros nos nossos dias.

goroso, sistemático e racional, o que configura, no vocabulário de Hegel, uma “ciência do absoluto”. Esta é a pretensão de uma filosofia especulativa que tem por objeto uma análise exaustiva e “omnicomprensiva” (A *Enciclopédia das ciências filosóficas* retrata essa pretensão) de tudo aquilo que pode se apresentar e se realizar como ideia: do ponto de vista “da Ideia em si e para si” – objeto da Lógica; da ideia “em seu ser-outro” – a Filosofia da Natureza; e da ideia que “em seu ser-outro retorna a si mesma”, o domínio da Filosofia do Espírito.²

No que diz respeito à Filosofia do Espírito³, um conceito é fundamental na organização do pensamento de Hegel – a liberdade. A dinâmica de efetivação da sua realidade consiste num processo (histórico) que retrata o desenvolvimento progressivo do espírito objetivo segundo uma lógica (movimento dialético) que lhe é imanente. Nesse sentido, ele tem a sua objetivação – é espírito objetivo – que supera e, ao mesmo tempo, conserva a sua diferença – o espírito subjetivo. É no âmbito do espírito objetivo que ocorre a investigação filosófica hegeliana no campo do direito, da política e da moral, objeto, sobretudo, da obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Nesta obra, encontra-se uma discussão detalhada da Ideia de liberdade, a qual é vista como princípio do agir humano seja de ordem subjetiva, seja de ordem objetiva, institucional (social, jurídico e político).

O tema da liberdade constitui um dos aspectos essenciais da filoso-

² HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, § 18.

³ O conceito de espírito apresenta uma diversidade de sentido filosófico, psicológico e religioso na tradição da história das ideias. Na filosofia hegeliana, espírito (*Geist*) denota um significado fundamental no sistema filosófico de Hegel. Do ponto de vista da divisão deste sistema, o espírito é a Ideia na forma de um retorno de um outro da Ideia lógica – a natureza. Se a Filosofia da Natureza tem por objeto a Ideia na forma de um outro que lhe é exterior – aquilo que é finito e contingente –, a Filosofia do Espírito analisa a Ideia que retorna a si, como liberação da natureza, e permanece junto de si, no seu próprio elemento. Esta Filosofia pode ser do espírito subjetivo, objetivo e absoluto. O espírito subjetivo refere-se às manifestações interiores da alma (Antropologia), aos fenômenos da consciência (Psicologia). O espírito objetivo de um modo geral diz respeito à mente humana e às formas espirituais da sua realização como produtos ou objetivações da atividade espiritual, em oposição à natureza, como mundo da liberdade realizada. O espírito absoluto significa um processo de totalização ou de plenitude que compreende a arte, a religião e a filosofia, formas da sua realização, nas quais ele tem a si mesmo por objeto.

fia moderna, presente no Jusnaturalismo e, sobretudo, no Idealismo Alemão em filósofos como Kant, Fichte e Schelling. Hegel reconhece o mérito destes pensadores, pois, erigiram a liberdade como princípio subjetivo do agir e, também, como fundamento da vida política. Contudo, critica-os pelo caráter limitante que a liberdade possui: o seu sentido e alcance se restringe ao indivíduo e à sua associação com os demais, sem compreender o valor intrínseco da universalidade da liberdade na forma da sua realização objetiva e concreta na vida social e política dos homens.

Hegel pretende aprofundar o potencial especulativo do conceito de liberdade compreendendo-a, ainda na trilha do Idealismo Alemão, como Ideia. Mas, trata-se de um conceito que se desenvolve em duas dimensões ou sentidos que se interpenetram: o lógico-conceitual e o histórico-institucional. Dimensões estas que podem, ainda, ser retratadas pelo aspecto subjetivo e objetivo da liberdade.⁴

Do ponto de vista lógico-conceitual, a liberdade se traduz pela estrutura autorreferente da lógica do conceito.⁵ Livre é quem permanece no

⁴ Para esclarecer sua posição quanto à ideia e ao seu idealismo, Hegel retoma a discussão entre Platão e Aristóteles no que diz respeito ao significado que tem a ideia nesses filósofos, tomando o partido de Aristóteles. Defende a tese de que ideia constitui um princípio ativo, aquilo que é verdadeiro: uma efetividade que não se separa de um conteúdo (real) do qual constitui a sua forma, o *eidós*, a Ideia e no qual se objetiva. Quando Hegel afirma que a Ideia é “a unidade do ideal (*Ideellen*) e do real (*Reellen*), do finito e do infinito, da alma e do corpo”, quer apontar, precisamente, para os dois aspectos solidários da ideia e da idealidade do conceito. O momento do conceito se apresenta como aquele em que o ideal, o infinito é a ideia enquanto forma conceitual; e o seu aspecto real, se configura como o finito, o corpo: o *Dasein* do conceito, enquanto idealidade que possui uma existência empírica, um conteúdo objetivado. O conceito encerra em si, portanto, um ideal que demanda ser efetivado, e a realização efetiva desse ideal é a ideia, a idealidade concreta, o momento superior da unidade da identidade (da identidade do conceito) e da sua diferença (a finitude). A idealidade, enquanto qualidade da ideia, consiste no entrelaçamento da finitização do ideal (conceitual) e da elevação do real em ideal. Por isso, nada mais estranho a Hegel do que conceber a separação e o isolamento desses dois momentos. Nada mais falso do que a representação de um ideal divorciado do real ou de um real apartado do ideal seja no idealismo transcendente de Platão, seja no idealismo transcendental de Kant.

⁵ A *Ciência da lógica*, dividida em dois momentos: a lógica objetiva e a subjetiva, trata de três estruturas lógicas: o ser, a essência e o conceito. Este último diz respeito às determinações que não são deduzidas de um estado cognitivo de quem representa conceitualmente pelo pensamento um objeto, mas determinações conceituais autoproduzidas segundo um desenvolvimento imanente de um sujeito (não empírico ou gramatical) ontológico que abarca ou “compreende” o enunciado e a enunciação, o objeto e a sua apreensão racional, a objetividade e a subjetividade. A lógica do conceito exprime de

seu próprio elemento, que está “em casa”, junto a si. O aspecto essencial dessa liberdade é a autosuficiência, ou seja, algo (um sujeito lógico) é livre quando permanece nele mesmo, transita no seu próprio âmbito e tem em si mesmo a razão de ser da sua identidade autônoma e não depende de nada senão de si mesmo como algo que espontaneamente se põe como entidade autorreferente, contemplando, assim, o estatuto lógico daquilo que é em-si e para-si. Esse é o sentido da liberdade enquanto realidade conceitual. Nessa medida, ela representa a mais absoluta autorreferencialidade de algo que está junto de si (*Beisichselbstsein*). Esta é a característica essencial da liberdade que é, também, atribuída ao espírito, uma vez que ela constitui a própria essência do espírito e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)⁶ – diz Hegel, ao defini-lo como uma singularidade que se manifesta numa relação idêntica a si e, por isso mesmo, livre, tal como é, de forma análoga, aquilo que se define como subjetividade.

Esse caráter autorreferencial da liberdade como estar junto de si pode, também, de forma, isomórfica, ser atribuído à liberdade subjetiva dos indivíduos. Desse ponto de vista, o indivíduo para ser livre deve ter nele mesmo a fonte e a razão de ser de seus atos, o que inclui o domínio racional do sujeito como agente consciente de si e de sua ação, que dirige as suas escolhas e que encontra satisfação no seu agir como expressão da sua subjetividade. Ou seja, a presença da liberdade supõe uma condição lógica: a autoposição do sujeito como senhor de si mesmo. Este aspecto da liberdade constitui um pressuposto necessário para que as ações de interferências não sejam invasivas à liberdade do sujeito, tornando-o suscetível a toda sorte de dominação por forças estranhas à sua autonomia.

Hegel se refere ao termo liberdade subjetiva (*subjektive Freiheit*) em vários sentidos, todos eles indicando a realização da particularidade de um sujeito. A liberdade subjetiva refere-se a um tipo de ação conscien-

modo mais incisivo a noção conceitual da ideia, cuja dinâmica se manifesta pela articulação dialética dos seus três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. Quando Hegel diz que “no conceito se abriu, por conseguinte, o reino da *liberdade*” (*Wissenschaft der logik*, II, Werke 6, p. 125) quer retratar o elemento autorreferente do conceito, assimilando-o ao caráter definidor daquilo que é livre: o estar consigo mesmo ou junto a si.

⁶ Sobre o termo efetividade (*Wirklichkeit*) ver nota 15.

temente escolhida pela livre vontade do indivíduo. Diz respeito à subjetividade da vontade como determinação moral, o que implica a não-dominância daquelas ações que os sujeitos livremente escolhem, opondo-se, assim, às práticas não desejadas que provêm da coerção e da autoridade de terceiros. Diz respeito, ainda, às pretensões pessoais que visam satisfazer os interesses e as necessidades do indivíduo quanto à sua felicidade e aos seus direitos. Mas, a liberdade subjetiva indica, também, aquelas ações que demonstram arbítrio e têm o sentido depreciativo de idiosincrasias contingentes de um sujeito. Na diversidade do seu significado, essa liberdade constitui um fato histórico do mundo moderno. Compreendê-la e assegurá-la significa reconhecê-la como o grande princípio da modernidade, o qual surge como elemento histórico distintivo em relação aos tempos antigos.

Além do caráter autorreferencial, e que envolve a subjetividade do indivíduo, a liberdade compreende, também, o elemento objetivo da sua manifestação. Nessa medida, ela se apresenta como ser-aí (*Dasein*) ou exteriorização da sua identidade autorreferencial, e que pode ser compreendido como o *seu* outro. Assim, o desenvolvimento do espírito é o próprio movimento de sua realização, ou seja, da liberdade, cujo registro não é outra coisa senão a objetividade histórica das intervenções humanas.

O aspecto histórico-institucional representa, portanto, o processo histórico (e objetivo) de efetivação da ideia de liberdade. Por isso, Hegel afirma que “a história universal representa a *marcha gradual* do princípio cujo *conteúdo* e a consciência da liberdade.”⁷ Paralelamente, esse processo revela-se como a “exposição” do espírito que alcança, nos tempos modernos, a sua constituição, representada pela realidade institucional do Estado. Nessa medida, Hegel pretende compreender a liberdade não mais como limite ou restrição, confinada à subjetividade das liberdades individuais (livre-arbítrio) conflitantes entre si, mas como o processo de sua plena efetivação como Ideia que abarca o momento subjetivo autorreferente e o objetivo de sua manifestação. Constitui-se, desse modo, a segunda dimensão da liberdade – o aspecto histórico-institucional – que

⁷ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12. p. 77

retrata, numa relação de alteridade, o outro da identidade conceitual, precisamente de um outro que lhe é adequado, próprio – o *seu* outro.

Para não cair na vacuidade de uma vontade que se reflete a si mesma, a liberdade necessita de um ser-aí, de uma referência que, a despeito de ser externa a si, não lhe é estranha. O homem só pode estar consigo mesmo na objetivação de suas ações e junto com os outros em relações de intersubjetividade. A liberdade do indivíduo retrata (e repõe) a liberdade espiritual do estar junto de si no seu outro, mediante o qual ele permanece em si mesmo; mas, ao mesmo tempo, ele deve efetivar a sua liberdade neste outro que ele reconhece como o *seu* outro – o aspecto objetivo da liberdade.

Mas, qual é o elemento que permite a passagem do caráter autorreferencial da liberdade (a face subjetiva) para a sua objetivação? O mecanismo que vai permitir que a liberdade possa transitar no seu próprio elemento sem depender de um outro e, ao mesmo tempo, ter para si um conteúdo ou uma referência por uma “outridade”, abandonando, assim, a vacuidade da sua condição abstrata e formal é, justamente, a dialética do reconhecimento. Para que as relações comunitárias possam desempenhar o papel do mútuo reconhecimento, elas necessitam dispor de instituições ético-políticas que possibilitam a mediação de formas positivas de reconhecimento. A família, a sociedade civil-burguesa e o Estado são instituições políticas e sociais – daquilo que Hegel chamou de eticidade ou vida ética (*Sittlichkeit*).⁸ É a eticidade que cumpre esse papel, permitindo que a liberdade subjetiva alcance uma realização efetiva, nelas se reconhecendo como o seu outro, uma realidade que não é estranha ao

⁸ A tradução de *Sittlichkeit* por “eticidade”, “vida ética” ou “moralidade objetiva” não dá conta do significado amplo e profundo que Hegel atribui a esse vocábulo. Esta forma de moralidade social, comunitária, objetiva distingue-se da moral individual, interior e subjetiva, chamada de moralidade (*Moralität*), objeto da segunda parte das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Na figura da pessoa do direito abstrato, e que Hegel desenvolve na primeira parte desta obra, a liberdade se apresentou como ser-aí imediato da liberdade. Na moralidade, ela se determinou como bem de uma subjetividade ou como “reflexão da autoconsciência”. Essa universalidade interiorizada do bem não deve permanecer abstratamente encerrada em-si, mas se efetivar na realidade objetiva. Configura-se, então, o terceiro momento da Ideia de liberdade que possui tanto a determinação da totalidade substancial, como a da subjetividade singular, o qual será desenvolvido na terceira parte da *Filosofia do Direito*, denominada de eticidade.

indivíduo e à sua liberdade.

O direito, as instituições políticas e sociais da eticidade são realizações comunitárias que trazem o sinal da sua própria razão de ser: instaurar e assegurar a liberdade que não se reduz à sua dimensão meramente individual e subjetiva. A novidade que Hegel apresenta à filosofia social (ético-política) do seu tempo consiste em compreender a sociedade moderna na articulação de três esferas no processo de efetivação da Ideia de liberdade: a) a esfera da família, lugar da intimidade efetiva da vida imediata privada dos indivíduos; b) um segundo momento, ainda privado, a esfera da liberdade subjetiva da particularidade, da vida econômica e do trabalho dos indivíduos (burgueses) na sociedade civil; e c) a esfera superior da universalidade do Estado que encerra em si o monopólio político da vida pública dos cidadãos, momento não só distinto e superior aos dois primeiros, como também, fim último e razão de ser deles.

São estas instituições que efetivam a Ideia de liberdade, dando-lhe a dimensão de uma realidade objetiva. Por isso, Hegel identifica a liberdade nessa esfera como o “reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.”⁹ O lado objetivo diz respeito ao mundo social destas instituições e das práticas sociais e intersubjetivas que operam no sentido de desenvolver e manter a liberdade subjetiva, a qual só adquire sentido e estabilidade na objetivação da liberdade, cuja consistência, por sua vez, depende da ação (política e moral) dos sujeitos. Uma ordem social livre é suficientemente forte e estável para assegurar e ampliar a liberdade subjetiva apenas se os cidadãos são membros de instituições que os amparam com objetivos, valores e convicções éticas e políticas.

A família constitui o agrupamento social imediato que inaugura a arquitetônica da vida ética da *Filosofia do Direito*. Nela, os indivíduos demonstram uma forma de reconhecimento segundo a unidade ética da

⁹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, [Lineamentos da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio] Werke 7, eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, § 4. Desse ponto de vista, é possível compreender a tese hegeliana de que a “Ideia do direito é a liberdade e para apreendê-la verdadeiramente é preciso conhecê-la no seu conceito e no seu ser-aí (*Dasein*)” (idem, § 1, adendo).

intimidade familiar, na qual os membros participam de um agrupamento imediato, íntimo, próprio da identidade afetiva, e mediante a qual indivíduos se reconhecem vinculados pelo sentimento e pelo amor. O elemento autorreferencial da liberdade desloca-se para a intimidade da comunidade da família, onde o indivíduo está efetivamente no seu próprio elemento, permanecendo em si mesmo na privacidade do grupo familiar.

A sociedade civil (*burgerliche Gesellschaft*)¹⁰ representa o momento em que o princípio da liberdade subjetiva e o interesse da particularidade se manifestam. Os indivíduos estão unidos segundo uma universalidade formal que revela a integração recíproca dos seus interesses e necessidades mediada pelas relações dos indivíduos uns com os outros. São relações sociais (civis) porque vinculam os homens numa sociabilidade interdependente, marcada pelas necessidades recíprocas que o trabalho de todos pretende suprir. Mas, eles não estão isolados, pois, satisfazem as suas necessidades em relações sociais que eles mantém entre si. Cada um reconhece no outro um meio para a realização das necessidades individuais e comunitárias. São relações sociais que retratam uma forma de reconhecimento social, ainda que permeada pela disputa, pelo conflito e pela mútua-dependência. Mas, é uma forma de reconhecimento que revela o jogo das necessidades recíprocas que os sujeitos necessitam e manifestam.

Para Hegel, a sociedade civil não possui a medida da universalidade, apesar dela demonstrar a dinâmica da liberdade individual no âmbito de relações sociais intersubjetivas. Submetida às regras de uma lógica da particularidade, ela se repõe a si própria num processo de constante reposição (a “má infinidade”) que pode desencadear, se abandonada a

¹⁰ A sociedade civil em Hegel indica não apenas o caráter civil do segundo momento da eticidade. Significa, também, o caráter burguês dessa sociedade segundo a sua forma de organização social e econômica. O termo alemão *Burger* denota tanto o civil como o burguês, mas Hegel consagra essa expressão para o membro da sociedade civil (*bourgeois*), e não para o *citoyen* membro da sociedade política. Hegel se afasta da tradição da filosofia política do jusnaturalismo e passa dispensar atenção à economia política inglesa, à revolução econômica industrial e à valorização da categoria do trabalho. A sociedade civil deixa de ser a comunidade política (*societas civilis*) e passa a ser o lócus da sociabilidade dos indivíduos burgueses associados segundo interesses particulares, mediados pelo princípio da liberdade subjetiva.

si própria, a sua autodestruição. Urge, então, realizar uma forma superior de eticidade para amparar e efetivar a própria liberdade subjetiva. Para além da esfera da particularidade, Hegel reivindica o espaço ético-político do Estado para superar as contradições e limitações da sociedade civil. Nele, o mútuo reconhecimento de seus membros é realizado sob a forma da autoconsciência coletiva que retrata uma sociabilidade comunitária mais elevada e superior, momento em que a liberdade se efetiva objetivamente.

A *Filosofia do Direito* define o Estado como a “efetividade (*Wirklichkeit*) da liberdade concreta”¹¹, a etapa derradeira no desenvolvimento progressivo da Ideia de liberdade.¹² Sem o Estado, o indivíduo, meramente determinado na sua particularidade como membro da sociedade civil, se dissipa no arbítrio do princípio autorreferente da liberdade subjetiva. O Estado constitui uma forma mais plena de reconhecimento que solidifica o senso de união comunitária de participação, e de autoidentidade compartilhada, fundamento da vida política.

Concluindo, pode-se dizer que a filosofia política hegeliana admite o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada por Hegel

¹¹ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 260.

¹² O hegelianismo político foi interpretado como a filosofia que diviniza, em diversos matizes, o Estado: ora como glorificação do regime político prussiano (H. Heller, F. Rosenzweig, T. Litt, J. Dewey, L.T. Hobhouse, S. Hook, J. Plamenatz), ora como ideólogo do Estado fechado e totalitário inimigo da sociedade aberta das democracias ocidentais (K. Popper), ora como inspirador da ideologia de um poder mistificador e salvador (E. Topitsch), ora como mentor do mito do Estado forte (E. Cassirer). Apesar da suspeita que estes críticos levantam contra o hegelianismo político, a filosofia política de Hegel não faz a apologia do estatismo, negando a liberdade dos indivíduos, mesmo quando enfatiza o caráter da necessidade racional do Estado na constituição das formas modernas de uma sociabilidade ético-política. A reação contra essa interpretação ocorreu precisamente a partir do resgate do princípio da liberdade individual na filosofia hegeliana como expressão da modernidade. O filósofo passou a ser visto como pensador da moderna sociedade politicamente organizada segundo os elementos do Estado de direito, e próximo de algumas teses do liberalismo. Estudos mais recentes da obra de Hegel demonstraram a improcedência das acusações de que o filósofo nega a liberdade individual e os direitos da pessoa. Essa interpretação manifestou-se na França (E. Weil, E. Fleischmann, J. D’Hondt, F. Grégoire, J-C. Pinson, G. Planty-Bonjour H. Denis, B. Bourgeois J-F Kervégan), na Inglaterra e nos Estados Unidos da América (T.M. Knox, J.N. Findlay, W. Kaufmann, Z. Pelczynski, S. Avineri, C. Taylor, S. Smith, A. Wood, A. Patten. R. Williams, R. Pippin, M. Forster, T. Pinkard,), na Itália (D. Losurdo), na Alemanha (J. Ritter, G. Rohrmoser. R. Maurer, O. Marquard, K-H Ilting, A. Honneth, H. Lubbe, D. Henrich e H-F. Fulda, M. Theunissen).

de liberdade subjetiva, a qual opera como um dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo, na esfera da sociedade civil. Contudo, à pretensão da ideia liberal de ênfase ao exclusivismo autorreferente da liberdade subjetiva, e, conseqüentemente, a instrumentalização do Estado aos interesses e direitos individuais, Hegel retoma na modernidade o conceito aristotélico da prioridade do Estado, da supremacia do bem comum como uma exigência teórica e prática, apreendida na noção irrenunciável e evidente de que os fins da comunidade são superiores aos fins dos membros individualmente considerados.¹³

A filosofia de Hegel constitui, assim, exemplo de um grandioso e radical investimento especulativo, qualificado como Ideia de liberdade. Ao mesmo tempo em que tem a pretensão de analisar a liberdade segundo um modo conceitual (lógico-ontológico) quer, também, compreendê-la como uma forma histórica de sua manifestação. Ou, dito de outro modo, sem abandonar o seu caráter autorreferencial (subjetivo), o filósofo pretende efetivá-la na sua necessária forma institucional (objetiva). Com essa dupla tarefa, Hegel se afasta do caráter autorreferente e limitativo da liberdade, incorporando-a num processo coletivo ou universal da sua realização que supera e, ao mesmo tempo, conserva¹⁴ os fins privados da liberdade individual de uma forma mais efetiva e consistente. Se a liberdade subjetiva não alcançar essa dimensão, e se circunscrever no âmbito dos interesses e desejos particulares dos indivíduos nas suas relações privadas, o próprio princípio da liberdade se vê ameaçado. A sustentação dessa liberdade é possível apenas numa lógica de mediação social em que a liberdade se realiza pela dialética do reconhecimento.

¹³ A intenção especulativa de Hegel, presente nos seus escritos da maturidade, não induz ao abandono do antigo princípio da *Polis* grega da prevalência da totalidade ética que o Estado representa. Significa, antes, uma tentativa de conciliação deste princípio com o da liberdade subjetiva da modernidade.

¹⁴ Superação e conservação no sentido em que, hegelianamente, é empregado o termo *Aufhebung* (cf. nota n. 17)

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE HEGEL PUBLICADAS EM LÍNGUA PORTUGUESA

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

Indicação principalmente do Prefácio, introdução e do primeiro e segundo capítulos.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995-1997. v.1.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: Filosofia da natureza*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995-1997. v.2.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: Filosofia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995-1997. v.3.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado no traçado fundamental*. Tradução de Marcos Lutz Muller. Inédito.

HEGEL, G. W. F. O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Muller. *Clássicos da filosofia: Cadernos de Tradução* [IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 5, set. 2003.

HEGEL, G. W. F. Introdução à Filosofia do Direito. Tradução de Marcos Lutz Muller. *Clássicos da filosofia: cadernos de Tradução* [IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 10, ago. 2005.

HEGEL, G. W. F. *Estética*. O Ideia e o ideal, O belo artístico e o ideal. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. *História da filosofia: Introdução*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 1999-2000. 2 v.

HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, G. W. F. *O Sistema da vida ética*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Propedêutica filosófica*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Hardten, Brasília: UNB, 1995.

OBRAS SOBRE HEGEL

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 1989.

HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KERVÉGAN, J-F. *Hegel e o hegelianismo*, São Paulo: Loyola, 2008.

PLANT, R. *Hegel*. São Paulo: Unesp, 2000.

RAMOS, C. A. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

ROSENFELD, D. *Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ROSENFELD, D. (Org.) *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SINGER, P. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

WEBER, T. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

EXCERTOS E PARÁGRAFOS TRADUZIDOS¹

**<< O sentido especulativo da Ideia como
princípio para o idealismo filosófico e a sua
conexão com o conceito dinâmico de totalidade>>**

“Quando se fala de ideia, não se quer representar com isso algo de distante e situado num além. A Ideia é, antes, aquilo que está absolutamente presente” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I, Werke 8, § 213, ad.*).

1 A tradução dos parágrafos, anotações e adendos das Linhas fundamentais de filosofia do direito é de Marcos Lutz MULLER, extraída das seguintes partes já publicadas: HEGEL, G. W. f. O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Muller. Clássicos da filosofia: Cadernos de Tradução [IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 5, set. 2003; HEGEL, G. W. F. Introdução à Filosofia do Direito. Tradução de Marcos Lutz Muller. Clássicos da filosofia: cadernos de tradução[IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 10, ago. 2005; HEGEL, G. W. F. A Sociedade Civil. Tradução de Marcos Lutz Muller. Clássicos da filosofia: cadernos de tradução[IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 10, ago. 2005. Também foi utilizada a versão on line da tradução das Linhas fundamentais da filosofia do direito, disponibilizada pelo tradutor. Nos demais parágrafos e excertos das outras obras, a tradução é de nossa autoria com base nas obras completas: HEGEL, G. W. F. Werke in zwangig Bänden. edição de Eva Moldenhauer e Karl M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986. 20 v. Os subtítulos intercalados nos textos traduzidos não constam do original. São informações que têm por objetivo sugerir ao leitor o sentido geral das passagens citadas.

“Essa idealidade do finito é a proposição capital da filosofia, e toda verdadeira filosofia é, por esta razão, um *idealismo*” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I, Werke 8, § 95, adendo*).

“A ideia é o verdadeiro *em-si e para-si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal (*ideeler Inhalt*) não é outra coisa senão o conceito em suas determinações; seu conteúdo real é apenas a exposição do conceito que ele se dá na forma de um ser-aí (*Dasein*) exterior, e esta figura (*Gestalt*) está incluída na sua idealidade, em seu poder, e, desse modo, o conceito se conserva na ideia” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I, Werke 8, § 213*).

“É preciso, com efeito, não conceber o idealismo de Platão como um idealismo subjetivo, como aquele mau idealismo que, sem dúvida, se apresenta nos tempos modernos, como se o homem não fosse capaz de aprender nada nem fosse determinado exteriormente, e que todas as representações são emanadas do sujeito. Afirma-se com frequência que o idealismo consiste em que o indivíduo estabeleça a partir de si mesmo todas as suas representações, inclusive as mais imediatas. Porém isto é uma noção anti-histórica e completamente falsa; se esta tosca representação define o idealismo, podemos dizer que nenhum filósofo foi, em verdade, idealista, e tampouco o idealismo platônico tem a ver com esta forma” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, Werke 19, p. 54-55*).

“É justamente nesta *posição da filosofia em relação à efetividade* que se encontram mal-entendidos [...]

O que é racional, é efetivo;

E o que é efetivo, é racional.

Nesta convicção está toda consciência desprevenida, bem como a filosofia, e é daqui que esta parte para a consideração tanto do universo *espiritual* quanto do *natural*. Se a reflexão, o sentimento ou seja qual for a figura que a consciência subjetiva tenha, olha para o *presente* como uma *coisa vã*, se está além dele e sabe tudo melhor, então ela encontra-se no que é vão, e porque só tem efetividade no presente, ela mesma é, assim, somente vaidade. Se, ao invés, a *ideia* é tida por aquilo que, assim, é só

uma ideia, uma representação num opinar, a filosofia, ao contrário, garante a intelecção de que nada é efetivo a não ser a Ideia. O que então importa, então, é reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente, e o eterno que é presente. Com efeito, o racional, que é sinônimo da ideia, quando ele entra em sua efetividade simultaneamente na existência externa, emerge numa riqueza infinita de formas, fenômenos e configurações, e reveste o seu núcleo com uma casca multicolor, na qual a consciência inicialmente se instala, e que só o conceito transpassa, para encontrar o pulso interno e sentir igualmente o seu batimento nas configurações externas” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, prefácio, p. 24, 25).

“É tarefa da filosofia conceber o *que é*, pois, aquilo *que é* é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é, de todo modo, um *filho do seu tempo*; do mesmo modo que a filosofia é seu *tempo apreendido em pensamentos*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, prefácio, p. 26).

“Os membros de um organismo têm, de igual modo, realidade exterior, mas o conceito é a sua própria essência inerente, o qual não lhe imprime exteriormente uma forma unificadora, mas constitui, por si só, sua existência. Por isso, os membros de um organismo possuem uma realidade que não é aquela das pedras de um edifício ou das plantas, das luas, ou dos cometas no sistema planetário, mas uma existência interna do organismo idealmente posta pela ideia, inerente ao organismo, e desvinculada de toda a realidade. Uma mão amputada, por exemplo, perde sua existência independente, ela não mantém mais, como no organismo, sua vivacidade, seus movimentos, seu aspecto, sua forma etc., mudam; ela sofre até mesmo a decomposição e toda sua existência se desvanece. Ela só pode existir como membro do organismo, ela só é real quando está integrada na unidade posta pela Ideia” (*Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Werke 13, Enter Teil, p. 163-164).

“O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que alcança a sua completude mediante o seu desenvolvimento. Sobre o absoluto deve-se dizer que ele é essencialmente *resultado*; que somente no *fim* ele é o que é em verdade; e é nisto que consiste propriamente a sua

natureza, de ser efetividade, sujeito ou desenvolvimento de si mesmo.” (*Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, prefácio, p. 24).

“Segundo o meu modo de ver – que será justificada apenas na apresentação [*Darstellung*] do próprio sistema –, tudo depende disso: apreender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*.” (*Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, prefácio, p. 22- 23).

“O princípio motor do conceito, enquanto ele não só dissolve as particularizações do universal, mas, também, enquanto as produz, eu chamo de *dialética*, – dialética, portanto, não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição, dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e só tem a ver com a derivação do seu contrário – uma modalidade negativa de dialética, tal como ela frequentemente aparece também em Platão... A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é *desenvolvimento* e progredir imanente. Esta dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos. Para este desenvolvimento da ideia, enquanto atividade própria da sua razão, o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o ápice da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 § 31, anotação).

<<A liberdade como essência do espírito e a estrutura autorreferencial da liberdade como estar junto a si>>

“Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a liberdade é a substância, a essência do espírito. Qualquer um tem um conhecimento imediato de que a liberdade, dentre outras características, pertence ao espírito. A filosofia, no entanto, nos ensina que todas as características do espírito só existem por meio da liberdade, todas elas são apenas meios para a liberdade, todas a procuram e a produzem. Que a liberdade seja a única verdade do espírito, isso é um conhecimento da filosofia especulativa... A matéria tem a sua substância fora de si, o espírito é o *estar junto de si mesmo* (*Bei-sich-selbst-Sein*). E isso é, precisamente, a liberdade, pois, quando sou dependente, então relaciono-me com um outro que não sou eu; eu não posso ser sem um exterior; eu sou livre quando estou junto a mim. Este estar junto de si mesmo do espírito é autoconsciência, a consciência de si próprio.” (*Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p. 30).

“Formalmente, a *essência* do Espírito é, por conseguinte, a *liberdade*, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo mesmo. Segundo essa determinação formal, ele *pode* abstrair-se de toda exterioridade e de sua própria exterioridade, do seu próprio ser-aí (*Da-sein*), pode suportar a negação de sua imediatidade individual, sua *dor* infinita; isto é, nessa negatividade pode manter-se afirmativo e ser idêntico a si mesmo. Essa possibilidade é sua universalidade abstrata em si, sendo para si mesmo” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 382).

“A substância do espírito é a liberdade, isto é, não ser dependente de um outro, e referir-se a si mesmo. O espírito é ser para si, tem a si mesmo por objeto (*Gegenstand*) como conceito efetivamente realizado. Nessa unidade, presente nele, do conceito e da objetividade consiste, ao mesmo tempo, sua verdade e sua liberdade.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 382, adendo).

“Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*. Ela é *verdadeira*, ou melhor, ela é a própria *verdade*, porque seu

determinar consiste em que ela seja no seu *ser-aí*, isto é, enquanto estando defronte a si mesma, aquilo que o seu conceito é, ou, noutros termos, porque o puro conceito tem a intuição de si mesmo por seu fim e por sua realidade.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 23).

“A liberdade está apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, determinado apenas por suas pulsões, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o conteúdo do seu querer e da sua intenção não é, contudo, seu próprio conteúdo, e a sua liberdade é apenas *formal*” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Werke 8, § 23, adendo 2).

<< A estrutura autorreferencial da liberdade como estar junto a si no seu outro >>

“A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente estar fora do outro, mas uma independência do outro conquistada junto com o outro, não chega à efetividade (*Wirklichkeit*)² pela fuga perante o outro, mas pelo domínio sobre ele. O espírito pode sair de sua universalidade abstrata que é para si, de sua relação simples para consigo mesmo; pode pôr em si mesmo uma diferença efetiva determinada, um outro como é o eu simples, portanto, um negativo: e essa relação com o outro não é simplesmente possível para o espírito, mas necessária, porque ele, mediante o outro e mediante a suspensão (*Aufhebung*)³ deste, chega a

² A expressão *Wirklichkeit*, que Hegel emprega frequentemente nos seus escritos, é traduzida por “efetividade”, e está ligada ao verbo *wirken* que significa ser ativo, efetivar. A efetividade se distingue daquilo que simplesmente existe como mera realidade (*Realität*) contingente, que está aí, e que depende de outras categorias lógicas para afirmação da sua consistência ontológica. Já a efetividade tem poder de autoefetivação em direção à sua idealidade, momento em que algo torna-se efetivo segundo um conjunto de determinações que constituem a sua realidade (efetiva) de forma plena e acabada.

³ O substantivo *Aufhebung* e o verbo *aufheben*, amplamente empregados na filosofia hegeliana, têm um significado filosófico próprio. Na ausência de vocábulos na língua portuguesa que possam dar conta do sentido que estas expressões têm na língua alemã, e que são utilizados de uma forma original por Hegel nos seus textos, os tradutores optam por termos linguísticos alternativos nem sempre fiéis ao vocábulo original. Assim, *Aufhebung* é traduzido ora por “supressão”, ora por “superação”, ora por “suprassunção” e outros. Optamos pela solução proposta por Marcos L. Muller, na sua tradução para o português das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Segundo Muller, *Aufheben* é um

se afirmar como aquilo que deve ser de fato segundo o seu conceito, a saber, a idealidade do exterior, a ideia que a si retorna em seu ser-outro, ou, exprimindo de modo mais abstrato, o universal que se diferencia a si mesmo, e, na sua diferença existe em si e para si. O outro, o negativo, a contradição, a cisão pertencem assim à natureza do espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor...* Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz de sua natureza ética que é em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece, pois, idêntico a si mesmo e, portanto, livre” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 382, adendo).

“Assim, o espírito está inteiramente junto de si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar junto de si mesmo no seu outro, em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim exterior. Aqui, nós falamos então de dependência.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Werke 8, § 23, adendo 2).

“Somente assim se realiza a verdadeira liberdade; pois, uma vez que ela consiste na minha identidade com o outro, então, eu somente sou verdadeiramente livre quando o *outro* é, também, livre e é reconhecido por mim como livre.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 431, adendo).

termo polissêmico e tem três sentidos principais: 1) *elevantar*; *levantar(-se)*, *erguer(-se)*; 2) *suprimir*, *pôr fim*, *anular*, *abolir*, *abrogar*, *revogar*, *cancelar*; *compensar-se*; 3) *guardar*, *conservar*, *guardar e entregar em custódia*.. Ainda segundo Muller, “dentro do espírito hegeliano de encontrar nos termos da linguagem corrente o seu potencial semântico especulativo..., a palavra da língua portuguesa usual que, analogamente, melhor reproduz o tríplice sentido especulativo do *auheben* é *suspender*. Além do significado de *pendurar*, aqui não pertinente, *suspender* adquire em alguns contextos o significado de *erguer*, *levantar*, outros, o de *cancelar*, *anular*, *fazer cessar*, e no sentido químico, remete também ao significado de *conservar*, como no caso de uma mistura líquida de dois elementos de densidade diferente e que se repelem, em que o menos denso se separa e flutua na solução líquida, dizendo-se que ele se *suspende*. A *suspensão* do azeite na água, por exemplo, remete, no caso, tanto à *elevação* quanto à *conservação* do elemento denso menos composto... Como em muitos contextos de ocorrência de *aufheben* o sentido negativo é o predominante, senão, às vezes, o exclusivo, utilizar-se-á, neste caso, *suprimir*, e nos contextos em que a plena polissemia é evocada, *suspender*.” (MULLER, M.L. Introdução à Filosofia do Direito. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*[IFCH/UNICAMP], Campinas, n. 9, 2003, nota 25, p. 89-90).

“[...] a comunidade da pessoa com o outro deve essencialmente ser considerada não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como o seu prolongamento [...] Se a comunidade dos seres racionais fosse essencialmente a limitação da verdadeira liberdade, ela seria em si e para si a suprema tirania.” (Differenz des Fichteschen und Schllingschen Systems der Philosophie – 1801. In: *Hegel Jenaer Schriften. 1801-1807, Werke 2*, p. 82).

“O universal é, por conseguinte, a potência *livre* (*freie Macht*); ele é ele mesmo e sobre-agarra (*greift uber*) seu outro, não como algo de *violento*, mas antes, nesse mesmo “outro”, está em repouso e no seu *próprio elemento*” (*Wissenschaft der Logik, Werke 6*, p. 277).

<< A liberdade da vontade, os seus elementos conceituais (universalidade, particularidade e singularidade) e a liberdade subjetiva >>

“A melhor maneira de explicar-se a liberdade da vontade é por uma referência à natureza física. É que a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos. Quando se diz que a matéria é pesada, poder-se-ia crer que esse predicado seja apenas acidental; ele, porém, não o é, pois a matéria nada é sem peso; esta é, antes, o próprio ser-pesado. O ser-pesado constitui e corpo e é o corpo. O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 4*, adendo).

“O que chamamos propriamente de vontade contém os dois momentos precedentes [universalidade abstrata e particularidade] dentro de si. O eu é, enquanto tal, antes de tudo, atividade pura, o universal que está junto de si (*bei sich*); mas este universal determina-se e, nesta medida ele não está mais junto de si, mas põe-se como um outro e cessa de ser universal. O terceiro momento consiste em que o eu na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto

de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto da liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais. Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. A vontade que se restringe apenas a um isto é própria do teimoso, que presume não ser livre se ele não tem *esta* vontade. A vontade, contudo, não está ligada a um conteúdo restrito, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é esta unilateralidade e esta vinculação, ao contrário, a liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 7, adendo).

“O fato de que *este* momento da *particularidade* do agente está contido e seja plenamente realizado na ação constitui a *liberdade subjetiva* em sua determinação mais concreta, o *direito do sujeito* de encontrar sua *satisfação* na ação.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 121).

“A pergunta pela autodeterminação da vontade, bem como seus móveis e seus propósitos, sobrevém no campo moral. O valor do homem é apreciado pela sua ação interior; o ponto de vista moral é, portanto, a liberdade sendo para si.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 106, adendo).

“A vontade, que é vontade apenas segundo o conceito, é livre em si, mas também, ao mesmo tempo, não-livre, pois ela só seria verdadeiramente livre enquanto conteúdo verdadeiramente determinado; então ela é livre para si, tem a liberdade por objeto, é a liberdade. O que é somente segundo o seu conceito, o que é meramente em si, é só imediato, só natural. Isso é também notório na representação. A criança é homem *em si*, tem a razão só *em si*, é só possibilidade de razão e da liberdade, e, assim,

é livre somente segundo o conceito. Mas o que é somente em si, não está em sua efetividade. O homem que é racional *em si* tem que, pela produção de si mesmo, trabalhar-se plenamente saindo de si, mas, igualmente, cultivando-se interiormente, a fim de que ele seja racional também *para si*." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 10, adendo).

"Como ser vivo o homem pode certamente ser *subjugado*, isto é, o seu lado físico e qualquer lado exterior seu pode ser submetido à violência de outros, porém a vontade livre não pode, em si e por si, ser *coagida* (§ 5), a não ser na medida em que ela não *se retira a si mesma da exterioridade* na qual ela é retida, ou da representação desta (§ 7). Somente pode ser coagido a algo aquele que *quer se deixar coagir*." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 91).

<< A liberdade subjetiva como princípio do mundo moderno e a sua presença na sociedade civil >>

"Constitui uma grande obstinação que honra ao homem, a de não querer reconhecer na sua disposição de ânimo nada que não tenha sido justificado pelo pensamento. Esta obstinação constitui o traço característico dos Novos Tempos e, ademais, o princípio próprio do protestantismo." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, prefácio, p. 27).

"Kant foi quem começou a fundar o direito sobre a *liberdade*. Também Fichte faz da liberdade princípio no seu direito natural; porém, é a liberdade sob a forma do indivíduo singular, como em Rousseau" (*Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, III, Werke 20, p. 413).

"Essa liberdade *subjetiva* ou *moral* é, principalmente, aquela se chama de liberdade, no sentido europeu. Em virtude do direito dessa liberdade, o homem deve possuir, propriamente, um conhecimento da diferença entre o bem e o mal em geral; as determinações éticas bem como as religiosas, não devem ser seguidas por ele apenas como leis e prescrições exteriores de uma autoridade, mas devem, também, ter em seu coração disposição, consciência, discernimento etc., o seu consentimento, reconhecimento ou mesmo sua fundamentação. A subjetividade

da vontade tem nela mesma seu próprio fim, momento absolutamente essencial.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 503, anotação).

“Este princípio de liberdade subjetiva surge posteriormente; é o princípio da época moderna desenvolvida, que aparece também no mundo grego, mas como princípio de corrupção do Estado grego... Nos estados modernos rege a liberdade de consciência que cada indivíduo pode exigir para poder dedicar-se aos seus interesses.” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, p. 114).

“O direito da *particularidade* do sujeito de encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e central na diferença entre a *Antiguidade* e a *época moderna*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 § 124, anotação).

“Já faz bem um milênio e meio que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e se tornou princípio universal entre uma parte, de resto pequena, do gênero humano. Mas só ontem, por assim dizer, a *liberdade da propriedade* foi reconhecida como princípio, aqui e ali.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 § 62, anotação).

“O desenvolvimento subsistente por si da particularidade (cf. § 124 Anot.) mostra-se, nos Estado antigos, como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último do declínio destes. Esses Estados, construídos seja sobre o princípio patriarcal e religioso, seja sobre o princípio de uma eticidade mais espiritual, porém mais simples, – em geral sobre uma intuição natural *originária*, – não podiam suportar dentro de si a cisão dessa intuição e a reflexão infinita da auto-consciência dentro de si, e assim,] sucumbiram a essa reflexão quando ela começou a se salientar, primeiro na disposição de ânimo e, depois, na realidade efetiva, porque faltava ao princípio ainda simples desses Estados a força verdadeiramente infinita, que reside unicamente naquela unidade que *deixa a oposição da razão divergir em todo o seu vigor* e que a dominou, unidade que, portanto, se mantém nessa oposição e *a mantém coesa dentro de si*.... O princípio da *personalidade infinita dentro de si, subsistente por si*, do singular, o princípio da liberdade subjetiva, que despontou interiormente

na religião *cristã*, e exteriormente, ligado por conseguinte à universalidade abstrata, no mundo *romano*, não acede ao seu direito nessa forma somente substancial do espírito real efetivo. Esse princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e a reflexão filosófica, que desce até esta profundidade, é igualmente posterior à ideia substancial da filosofia grega.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 185, anotação).

“O momento particularmente essencial de nossa época é aquele, no qual os homens não são mais conduzidos a algo pela autoridade e pela confiança; mas apenas pelo próprio entendimento, mas eles desejam consagrar e engajar a sua atividade em uma coisa apenas pelo seu próprio entendimento, convicção e opinião independentes.” (*Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p. 30).

“O princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade, ele está em que todos os lados essenciais que existem na totalidade espiritual, em chegando ao seu direito, se desenvolvam. Partindo desse ponto de vista, mal se pode levantar a questão ociosa de saber qual forma seja a melhor, se a monarquia ou a democracia. Só é legítimo dizer que as formas de todas as constituições políticas que não conseguem suportar dentro de si o princípio da livre subjetividade e que não sabem corresponder à razão plenamente formada são unilaterais.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 273, adendo).

“A liberdade civil [*burguesa – burgerlich*] é, com efeito, a privação do universal, princípio do isolamento. Mas esta liberdade (para *bourgeois* e *citoyen* não temos duas palavras) constitui um momento necessário que os antigos estados não conheciam e nem mesmo esta completa independência das partes, mas tinham, justamente, uma maior independência do todo a vida orgânica superior.” (*Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, II, Werke 19, p. 228).

<< A mediação do reconhecimento na reciprocidade das autoconsciências na constituição da autoconsciência universal da eticidade >>

“A autoconsciência alcança sua satisfação somente em outra autoconsciên-

cia.” (*Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, p. 144).

“A autoconsciência é *em si e para si* quando e porque é em si e para si para uma outra consciência de si; quer dizer, ela só é enquanto um ser reconhecido.” (*Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, p. 145).

“A *autoconsciência universal* é o saber afirmativo de si mesmo em um outro si mesmo, cada um deles, como individualidade livre, tem *absoluta independência*; porém, em virtude da negação da sua imediatidade ou apetite, um não se distingue do outro; é [autoconsciência] universal e objetiva e tem, assim, a real universalidade como reciprocidade; de modo que se sabe reconhecido em um outro indivíduo livre, e o sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre. Este reaparecer universal da autoconsciência, o conceito que se sabe em sua objetividade como subjetividade idêntica consigo e, portanto, universal, é a forma de consciência própria à *substância* de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, como de todas as virtudes do amor, da amizade, do valor, da honra, da glória.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 436).

<< A crítica ao jusnaturalismo >>

“A expressão *direito natural*, que chegou a ser costumeira na doutrina filosófica do direito, contém o ambiguidade se o direito existe de *modo natural imediato* ou se ele se determina pela natureza da coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido é aquele que foi visto outrora: do mesmo modo que, ao mesmo tempo, foi inventado um *estado de natureza*, no qual devia valer o direito natural, e diante do qual a condição da sociedade e do Estado parecia exigir e levar consigo uma limitação da liberdade e um sacrifício dos direitos naturais. Porém, em realidade, o direito e todas as suas determinações fundam-se somente na *livre personalidade*: uma *auto-determinação* que é o contrário da *determinação natural*. O direito da natureza é, portanto, o ser-aí da força, a prevalência da violência; e um estado de natureza é um estado da brutalidade e da injustiça, do qual nada mais verdadeiro se pode dizer que *é preciso sair dele*. A sociedade, ao contrário,

é, antes, a condição na qual o direito tem somente a sua realidade efetiva; o que é preciso limitar e sacrificar é, justamente, o arbítrio e a violência do estado de natureza.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 502, anotação)

**<< O desenvolvimento tripartite da Ideia da vontade
livre como base para a divisão da obra Linhas fundamentais
da filosofia do direito >>**

“Segundo o andamento gradual do desenvolvimento da ideia da vontade livre em si e para si, a vontade é:

A. *imediata*; seu conceito [é], por isso, abstrato, a *personalidade*, e o seu *ser-aí* [é] uma coisa exterior imediata; – a esfera do *direito abstrato* ou *formal*;

B. a vontade refletida (*a*)*dentro de si* a partir do *ser-aí* externo, determinada como *singularidade subjetiva* em face do *universal*; – este [sendo] em parte como algo interno, o *bem*, em parte como algo externo, um *mundo aí-presente*, e esses dois lados da ideia [sendo] somente enquanto *mediados um pelo outro*; a ideia na sua cisão ou na sua existência *particular*, o *direito da vontade subjetiva* em relação ao direito do mundo e ao direito da Ideia, mas da ideia *sendo* somente *em si*, a esfera da *moralidade*;

C. a *unidade* e a *verdade* desses dois momentos abstratos, – a ideia pensada do bem, realizada na *vontade refletida* (*a*) dentro de si e no *mundo exterior*; – de sorte que a liberdade, enquanto *substância*, existe tanto como *efetividade* e *necessidade* quanto como *vontade subjetiva*, – a ideia na sua existência universal em si e para si; a *eticidade*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 33).

“Ao falarmos, aqui, do Direito não aludimos meramente ao direito civil, ao que se entende usualmente por direito, mas à moralidade e à eticidade, e à história do mundo, que igualmente pertencem a essa esfera, porque o conceito reúne os pensamentos segundo a verdade. A vontade livre, para não permanecer abstrata, tem de, primeiramente, dar-se um

ser-aí, e o primeiro material sensível desse ser-aí são as Coisas, isto é, as coisas externas. Este primeiro modo da liberdade é o modo que devemos conhecer como *propriedade*, a esfera do direito formal e abstrato, à qual não pertence menos a propriedade na sua figura mediada, enquanto *contrato*, do que o direito em sua lesão enquanto *crime* e *pena*. A liberdade que temos aqui é o que denominamos pessoa, quer dizer, o sujeito que é livre para si, e que se dá um ser-aí nas Coisas. Esta mera imediatez do ser-aí, porém, não é adequada à liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da *moralidade*. Eu sou livre não mais simplesmente nesta Coisa imediata, mas o sou, também, na imediatez suspensa, quer dizer, eu sou em si mesmo, no [que] é subjetivo. Nesta esfera o que importa é o meu discernimento e a minha intenção, e o meu fim, ao passo que a exterioridade é posta como indiferente. O bem, que é aqui o fim universal, não deve entretanto permanecer meramente no meu interior, mas deve realizar-se. Pois a vontade subjetiva exige que o seu interior, isto é, o seu fim, receba um ser-aí externo, que, portanto, o bem deva ser consumado na existência exterior. A moralidade, tal como momento anterior do direito formal, uma e o outro são abstrações, cuja verdade é somente a *eticidade*. A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e da vontade do singular, quer dizer, do sujeito. Seu primeiro ser-aí, novamente, é algo natural, na forma do amor e do sentimento: a *família*; o indivíduo suspendeu aí a sua rigidez de personalidade e encontra-se com a sua consciência num todo. Mas no degrau ou estágio seguinte, vê-se a perda da eticidade propriamente dita e da unidade substancial: a família desagrega-se, e os seus membros relacionam-se uns com os outros enquanto subsistentes por si, visto que somente o vínculo da carência recíproca os entrelaça. Este estágio, o da *sociedade civil*, foi frequentemente encarado como sendo o Estado. Mas o *Estado* é só o terceiro, a eticidade e o espírito, no qual ocorre a prodigiosa união da subsistência por si da individualidade e da substancialidade universal. O direito do Estado é, por isso, superior ao [direito] dos outros degraus ou estágios: ele é a liberdade em sua configuração mais concreta, que só se subordina, ainda, à suprema verdade absoluta do espírito do mundo." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 33, adendo).

“O solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais próximo e ponto de partida [é] a *vontade* que é *livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada (*verwirklichten Freiheit*), o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 4).

<< A articulação da liberdade subjetiva na objetividade da vontade universal da eticidade >>

“A unilateralidade do espírito subjetivo é a determinação de si próprio – de modo igualmente abstrato – em oposição ao universal, em sua singularidade interior. Superadas essas unilateralidades, a *liberdade* subjetiva é, assim, como vontade *universal* racional em si e para si, a qual tem na consciência da subjetividade singular seu saber de si e sua disposição (*Gesinnung*) subjetiva, bem como ela tem, ao mesmo tempo, sua atuação e sua realidade efetiva universal imediata como *costume* (*Sitte*), a *liberdade* autoconsciente tornada natureza.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 513).

“A *eticidade* (*Sittlichkeit*) é a consumação do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito objetivo e subjetivo. A unilateralidade do espírito objetivo é ter, em parte, a sua liberdade [de forma] *imediate* na realidade, portanto, na exterioridade – a coisa; em parte, no bem como uma universalidade abstrata. A unilateralidade do espírito subjetivo consiste na autodeterminação interior, de igual modo abstrata, em oposição à universalidade da sua individualidade. Uma vez superadas essas unilateralidades, a *liberdade* subjetiva é, assim, como vontade *universal* racional em si e para si, a qual tem na consciência da subjetividade singular seu saber de si e sua disposição (*Gesinnung*) subjetiva, assim como ela tem, ao mesmo tempo, sua atuação e sua *efetividade* universal imediata como *costume* (*Sitte*), a *liberdade* autoconsciente que se tornou *natureza*.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, § 513).

“A eticidade é a *ideia da liberdade* enquanto [sendo] o bem vivo,

o qual tem na autoconsciência o seu saber e o seu querer, e, mediante o seu agir, a sua realidade efetiva, assim como este agir tem no ser ético a sua base sendo em si e para si e o seu fim motor, – o conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 142).

“*Moralidade e eticidade*, que habitualmente quase se equivalem como sinônimos, são tomados, aqui, em sentido essencialmente diverso. Entrementes, mesmo a representação parece distingui-los; a linguagem kantiana serve-se, de preferência, da expressão *moralidade*, pois os princípios práticos desta filosofia restringem-se inteiramente a esse conceito, tornam, até, impossível o ponto de vista da *eticidade*, e, mesmo, expressamente a aniquilam e lhe resistem. Mesmo que moralidade e eticidade fossem, segundo a sua etimologia, sinônimos, isto não obstaría a que se usasse essas palavras, uma vez que diversas, para conceitos diversos.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 § 33, anotação).

<< O indivíduo na esfera da família e a sua subsunção na sociedade civil >>

“Num primeiro momento a família é o todo substancial ao qual compete a prevenção deste lado particular do indivíduo, tanto no que diz respeito aos meios e habilidades para poder adquirir para si [algo] da riqueza patrimonial universal, como também no que diz respeito à sua subsistência e ao seu provimento no caso de incapacidade interveniente. A sociedade civil arranca, porém, o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas subsistentes por si; além disso, ela substitui a natureza orgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, pelo seu [próprio] solo e submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade, à contingência. Assim, o indivíduo tornou-se *filho da sociedade civil*, que tanto tem pretensões em relação a ela, quanto ele tem direitos em relação a ela.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 238).

“A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem como sua determinação a unidade sob a forma do *sentimento (empfindende Einheit)*, o amor, de sorte que a disposição de ânimo (*Gesinnung*) é de ter a autoconsciência de sua individualidade *nesta unidade*, enquanto essencialidade em si e para si, a fim de existir nela como *membro* e não como uma pessoa para si.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 158)

<< O significado da sociedade civil – da particularidade e da liberdade subjetiva nesta sociedade – e as suas limitações e contradições >>

“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 civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia. Se 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. Na sociedade civil cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular. Porém, pela sua relação aos outros, o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem-próprio de outrem.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 182, adendo).

“A pessoa concreta, que como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil, – mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o *outro princípio*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

Werke 7, § 182).

“Mantida, porém, pela ordem objetiva, em conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a animação da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade-civil e no Estado é necessário pela razão simultaneamente aconteça *pela mediação do arbítrio* é uma determinação mais precisa daquilo que, nomeadamente na representação geral, chama-se *liberdade* (§ 121).” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, §206, anotação).

“No direito o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil em geral é o *cidadão* (como *bourgeois*) – aqui, do ponto de vista das carências (cf. § 123 Anot.), é o concreto *da representação*, o que se chama *homem*; portanto, é pela primeira vez aqui e só aqui que se fala do *homem* nesse sentido.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 190, anotação).

“Tal como na sociedade civil o direito *em si* se torna lei, assim também o ser-aí *imediate* e *abstrato* do meu direito singular passa à significação do ser-reconhecido enquanto um ser-aí [baseado] no saber e no querer universais existentes. Por isso, as aquisições e as ações relativas à propriedade tem de ser empreendidas e revestidas com a *forma* que lhes dá esse ser-aí. Agora, [na sociedade civil] a propriedade repousa sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a tornam suscetível de prova e lhe dão força jurídica.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 217).

“A particularidade para si, enquanto ela é, por um lado, a satisfação, se expandindo para todos os lados, das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pelo poder da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física

e moral comum a ambas.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* 7, § 185).

<< A conciliação entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva no valor ético-político superior do Estado >>

“O homem tem uma existência conforme a razão somente no Estado. O fim de toda educação é a de que o indivíduo não permaneça como um ser subjetivo, mas que ele se torne objetivo no Estado. Um indivíduo pode muito bem fazer do Estado um meio para alcançar isto ou aquilo. Mas o verdadeiro é que cada um queira a coisa mesma e elimine o que é inessencial. Tudo o que o homem é ele o deve ao Estado; é somente nele que o homem tem a sua essência. Todo o valor que o homem possui, toda efetividade espiritual, ele somente as possui pelo Estado... Somente assim ele é consciência, somente assim ele está no costume ético; da vida jurídica e ética do Estado. Porque o verdadeiro é a unidade da vontade universal e da vontade subjetiva, e o universal está no Estado, nas leis, nas determinações universais e racionais... O Estado é a vida ética efetiva e existente, pois ele é a unidade do querer universal e essencial e do querer subjetivo, e esta unidade constitui a vida ética. O indivíduo que vive numa tal unidade tem uma vida ética e um valor que consiste apenas nesta substancialidade.” (*Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1955, p. 111-112)

“O Estado é a substância ética *autoconsciente*, a união do princípio da família e da sociedade civil-burguesa; a mesma unidade, que na família é como sentimento do amor, constitui a sua essência, a qual, porém, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio do querer que sabe e é ativo a partir de si, recebe a *forma* da universalidade que se *sabe*. Esta unidade tem (...) por conteúdo e fim absoluto a subjetividade ciente de si, isto é, que quer para si este racional.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III, Werke* 10, § 535).

“Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberda-

de pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o último fim em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como o Estado é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado. A *união* como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; a sua ulterior satisfação particular, a sua atividade e as suas modalidades de comportamento têm esse [elemento] substancial e universalmente válido por ponto de partida e por resultado. – Considerada abstratamente, a racionalidade consiste, em geral, na unidade em que se interpenetram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva enquanto liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, [consiste] num agir que se determina segundo leis e princípios pensados, isto é, *universais*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 258, anotação.)

“No Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade. Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma coisa só com o querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios. Os antigos, neste sentido, não tinham nada disto; a vontade do Estado era para eles a última instância... O Estado confere às determinações da vontade individual um ser-aí objetivo e só por meio dele elas alcançam a sua verdade e a sua realização efetiva. O Estado é a condição única da consecução do fim e do bem-próprio particulares.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 261, adendo).

“O Estado é a efetividade da *liberdade* concreta; ora a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte *reconheçam-no*, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam

ativos a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atuação consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo subsistente por si* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo à unidade substancial*, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse próprio princípio da subjetividade.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 260).

“O Estado é a efetividade da ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial, clara a si mesma, *manifesta*, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ela sabe e na medida em que o sabe. No *costume* ele tem a sua existência imediata e na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 257).

“O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, efetividade que ela tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim imoto, absoluto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim como este fim-último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo *dever supremo* é o de ser membro do Estado.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 258).

“O Estado, enquanto [elemento] ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam *unidos numa e mesma relação*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 261, anotação).

“No Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade. Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma

só coisa com o querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios. Os antigos, neste sentido, não tinham nada disso; a vontade do Estado era para eles a última instância. Enquanto que nos despotismos asiáticos o indivíduo não tem nenhuma interioridade e nenhuma legitimação em si mesmo, o homem moderno quer ser respeitado na sua interioridade. A ligação entre dever e direito tem esta dupla face, de sorte que o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que eles nada são senão a organização do conceito de liberdade. O Estado confere às determinações da vontade individual um ser-aí objetivo e só por meio dele elas alcançam a sua verdade e a sua efetivação. O Estado é a condição única da consecução do fim e do bem-próprio particulares.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 261, adendo).

“O Estado é efetivo e a sua efetividade consiste em que o interesse do todo se realize nos fins particulares. Efetividade é, sempre, a unidade da universalidade e da particularidade, a explicação e desdobramento (*Auseinandergelegtsein*) do universal na particularidade, que aparece como uma particularidade subsistente por si, embora ela seja somente enquanto sustentada pelo todo e nele mantida. Enquanto essa unidade não estiver presente, algo não é *efetivo*, ainda que seja legítimo supor a [sua] *existência*. Um mau Estado é um Estado que meramente existe; um corpo doente também existe, mas ele não tem nenhuma realidade verdadeira. Uma mão que está decepada também parece ainda com uma mão e existe, sem ser, contudo, efetiva: o que é efetivo é em si mesmo necessário. A necessidade consiste em que o todo esteja dividido nas diferenças do conceito e que esse momento dividido forneça uma determinidade sólida e duradoura, que não é rígida como a morte, mas que se engendra continuamente na [sua] dissolução. Ao Estado acabado pertence essencialmente a consciência, o pensamento; o Estado sabe por isso o que ele quer, e o sabe enquanto algo pensado.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 270, adendo).

“Uma vez que o espírito só é efetivo enquanto aquilo que ele sabe de si, e o Estado, enquanto espírito de um povo, é simultaneamente a lei

que *penetra e perpassa todas as situações desse povo*, os costumes e a consciência dos seus indivíduos, segue-se que a constituição de um povo determinado depende, em geral, da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nesta autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a efetividade da constituição.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 274).

“A essência do Estado moderno está em que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos, em que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil tem de se concentrar e convergir para o Estado, mas em que [também] a universalidade do fim não pode progredir sem o saber e o querer próprios da particularidade, que deve reter o seu direito. O universal, por conseguinte, tem de ser ativado, mas, por outro lado, a subjetividade tem de ser inteiramente e vivamente desenvolvida. Somente pelo fato de que ambos momentos subsistem no seu vigor é que o Estado pode ser encarado como um Estado articulado e verdadeiramente organizado.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 260, adendo).

“Em face das esferas do direito privado e do bem-próprio privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, uma necessidade *exterior* e a potência superior a elas, a cuja natureza estão subordinadas as leis bem como os interesses dessas esferas e de cuja natureza dependem; mas, por outro lado, ele é o fim *imane*nte dessas esferas, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-último universal e do interesse particular dos indivíduos, em que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 261).

“Visto que o espírito só é efetivamente real enquanto é aquilo que ele sabe de si, e o Estado, como espírito de um povo, é simultaneamente a lei que *penetra e perpassa todas as relações desse povo*, os costumes e a consciência dos indivíduos, segue-se que a constituição de um povo determinado depende, em geral, da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nesta autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a realidade efetiva da constituição.” (*Grundlinien der*

Philosophie des Rechts, Werke 7, § 274).

“O Estado não é, de maneira nenhuma, um contrato (veja-se § 75), nem a sua essência substancial é tão incondicionadamente a *proteção* e a *garantia* da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares, ao contrário, ele é uma instância superior, que reclama essa vida e essa propriedade, e exige o seu sacrifício.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 100, anotação*).

“O direito dos indivíduos à sua *destinação subjetiva para a liberdade* tem o seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, enquanto a *certeza* da sua liberdade tem a sua verdade em tal objetividade e enquanto eles *efetivamente* possuem no elemento ético a *sua própria* essência, a sua universalidade *interna*.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 153*).

“Faz parte da formação, do *pensar* enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido como pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale, portanto, porque ele é homem*, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, para a qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita, – ela só é defeituosa, quando, por exemplo, no sentido do *cosmopolitismo*, ela se fixa em defrontar com a vida concreta do Estado.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 209, anotação*).

“A essencial disposição de espírito dos cidadãos em relação ao Estado e ao seu governo não é nem de *obediência cega* às suas ordens, nem de um *assentimento individual* que cada um deveria dar às disposições e regras instituídas no seio do estado, mas uma confiança e uma obediência esclarecida.” (*Nurnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817, Werke 4, Propädeutik, § 196*).

“A opinião pública é o modo inorgânico como se dá a conhecer aquilo que um povo quer e opina. O que efetivamente se faz valer no Estado tem de sem dúvida tornar-se ativo de um modo orgânico, e isso ocorre na constituição. Mas, em todos os tempos, a opinião pública foi um grande poder e o é particularmente no nosso tempo, em que o prin-

cípio da liberdade subjetiva tem esta importância e esta significação. O que atualmente deve valer, não vale mais pela força, menos pelo hábito e pelo costume, mas sim pelo discernimento e por razões.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 316, adendo).

HOBBS

(1588-1679)



Texto de apresentação e notas:

*Maria Isabel Limongi
Universidade Federal do Paraná –
UFPR e CNPq*

Tradução do inglês:

*João Paulo Monteiro e Maria
Beatriz Nizza da Silva
A publicação do texto de Hobbes
nesta edição foi gentilmente
autorizada pela editora Martins
Fontes.*



HOBBS E O ESTADO

O que aconteceria se não estivéssemos de algum modo obrigados a respeitar as leis civis, se cada um pudesse agir como bem entendesse, conforme apenas a própria vontade e segundo o próprio juízo? E, havendo leis, será que seriam respeitadas se não houvesse um poder coercitivo, tal como o do Estado, nos forçando a obedecê-las? Pois, quando percebermos que os outros não respeitam as leis, não nos sentimos justificados para também infringi-las, de modo que, na falta de um poder que as faça respeitar por todos, deixamos de reconhecer leis comuns e pautar nossa conduta por elas? O que aconteceria, enfim, se não houvesse um poder coercitivo, impondo leis aos homens e fazendo com que sejam respeitadas por todos?

A essas perguntas **THOMAS HOBBS** respondeu que, na falta desse poder, não haveria leis comuns, e, na falta delas, os homens se encontrariam numa condição de guerra de todos contra todos, numa situação em que não haveria lugar para a indústria, nem para a agricultura ou para a navegação, como também não para as ciências e as letras, e nem mesmo para a sociedade. Pior que isso, acrescenta ele: viveríamos num constante temor uns dos outros, com medo da morte violenta. E a vida

seria “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.” (*Leviatã*, cap. XIII)

Dessa suposição, Hobbes retira a conclusão de que temos boas razões para vivermos sob o jugo das leis instituídas e impostas pelo Estado, um bom motivo para nos submetermos a um determinado poder político, a um homem ou conjunto de homens com poder de fazer leis e governar. É o que temos que fazer para escapar daquela situação de miséria. E é para nos convencer disso que Hobbes escreveu o *Leviatã*, como um convite à obediência civil.

Desde o tempo em que o *Leviatã* foi publicado, uma certa desconfiança pesou sobre esse raciocínio. Os homens seriam então tão maus a ponto de não conseguirem se pôr de acordo e desenvolver atividades cooperativas e, pior ainda, a ponto de constituírem uma ameaça constante uns para os outros, na ausência de um poder que os governe? Não haveria um certo exagero nisso? Então os homens não seriam capazes de reconhecer leis reguladoras da convivência e de se respeitarem mutuamente, se não forem forçados a isso? Tendo em vista que Hobbes estabelece uma relação direta entre as misérias da guerra e a necessidade da obediência civil, pode-se suspeitar que ele teria carregado as tintas na descrição das desgraças que assolariam os homens na ausência de um poder comum, como um modo de nos tornar obedientes, quer dizer, obediente *demais*, como se os nossos intuitos rebeldes e contestadores fossem sempre injustificados e nos levassem sempre à desordem e à confusão.

E, de fato, no período em que Hobbes escreveu os seus escritos políticos – os *Elementos da Lei* (1640), o *Do Cidadão* (1642) e o *Leviatã* (1651), hoje a sua obra mais conhecida e a versão mais madura de seu pensamento político –, a Inglaterra passava por um momento de grande conturbação política. Em 1642, teve início uma guerra civil, que culminou, em 1649, na execução do rei Carlos I, quando então se instaurou um regime republicano, que durou até a restauração da monarquia em 1660. Hobbes havia sido preceptor do rei deposto e, entre 1640 e 1652, esteve refugiado na França, juntamente com diversos outros membros da corte inglesa. Hobbes escreve assim sob o impacto e os efeitos da guerra. E é ele mesmo quem relata, no prefácio ao *Do Cidadão*, que deixou tempora-

riamente de lado seus outros interesses teóricos, pela ótica, pela física e pela lógica, para escrever sobre a política, tendo em vista a urgência de contribuir para a estabilização da vida política inglesa. Ora, a experiência da guerra civil e o desejo de restaurar a ordem não teriam levado Hobbes a uma descrição excessivamente pessimista do homem, como um modo de combater o espírito revolucionário que tomava conta da Inglaterra do seu tempo e que ele declaradamente via com maus olhos?

Antes de nos apressarmos a tirar essa conclusão, vamos olhar de perto para o que Hobbes escreve. Vejamos como ele procurou sustentar a sua tese de que a condição natural do homem é um situação de guerra e miséria no capítulo XIII do *Leviatã*.

Observemos o primeiro parágrafo do texto: “a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades de corpo e de espírito, que (...) a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que o outro não possa também aspirar, tal como ele.” O ponto de partida do raciocínio é, assim, a ideia de igualdade – mais precisamente a ideia de uma igualdade de *poder* entre os homens, entendendo por *poder* a capacidade que cada um tem, os meios de que dispõe para realizar o que deseja.¹

Seu ponto é: os homens são iguais, logo, se um homem possuir algo que um outro deseja ou se houver alguma controvérsia entre eles, não há porque um aceite, sem contestar, a vontade do outro, já que ambos dispõem de poderes iguais para atingirem seus fins. Pode então haver uma disputa entre eles, sem nenhuma garantia de que este ou aquele saia vencedor. Note-se a forma condicional de sua formulação: “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”. Dessa simples possibilidade Hobbes deriva a tese de que tendemos para a guerra. Se uma situação de disputa é possível, é natural que os homens se precavejam, acumulando poder em garantia contra a eventualidade do outro fazer obstáculo à realização dos seus desejos. Ou seja, porque uma situação

¹ Ver sobre isso o capítulo X do *Leviatã*.

de disputa é sempre possível, os homens acabam se antecipando a ela e criando efetivamente um *clima* de disputa. Pois, esclarece Hobbes, “tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário”.

Assim posta, a premissa do raciocínio político de Hobbes talvez nos pareça menos exagerada e mais aceitável. Hobbes não está dizendo que os homens têm uma índole competitiva, que sempre procuram tirar proveito uns dos outros ou algo assim. O que ele diz é que, ali onde os homens contam apenas com o próprio poder para fazer valer sua vontade, na eventualidade de entrarem em conflito com os outros, a tendência é que suas relações se degradem numa relação de guerra generalizada, numa condição de disputa pelo poder.

Mesmo assim, talvez não fiquemos convencidos com a tese de que tendemos para a guerra. Por que razão o conflito estaria sempre no horizonte das relações humanas, que seja como uma eventualidade? Então os homens não estariam naturalmente restringidos por certos deveres recíprocos e não seriam capazes de empregar o seu poder levando em conta o limite imposto pelos direitos dos outros, de modo que não se prejudiquem uns aos outros e não se metam em brigas? Tocamos aqui no coração do argumento de Hobbes. Concordemos ou não, é isso o que ele quer sustentar, a saber, que efetivamente não há nenhuma restrição natural à nossa liberdade de usar nosso poder como bem entendermos, mesmo quando entendemos que, em certas circunstâncias, ele deve ser empregado contra outro homem. Não há nada que nos proíba de fazê-lo, quando julgamos que isso é necessário à preservação da nossa existência.

É essa ideia que Hobbes quer passar com a sua definição do “direito natural (*Leviatã*, cap. XIV): “o direito de natureza, a que os autores chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo o que

seu próprio julgamento e razão lhe indicarem como meios adequados a esse fim.” O direito é uma liberdade – a liberdade de fazer ou empregar o nosso poder da maneira que julgamos necessário à preservação da própria vida. Nada restringe essa liberdade, pois, o único dever que temos por natureza, isto é, a única lei natural que restringiria o nosso direito é a de fazer tudo o que pensamos ser necessário à preservação da vida. Ou seja, o único dever que temos não restringe, mas afirma o nosso direito ou a nossa liberdade de usar o poder da maneira que bem entendermos, mesmo quando essa maneira entra em conflito com os outros, se (e essa é a única restrição da nossa liberdade natural) entendermos que isso é necessário à nossa sobrevivência. Mas, enquanto cada homem for o único juiz do que entender ser necessário à própria sobrevivência, não sabemos que comportamento esperar dos outros, e isso, como vimos, nos engaja num clima de desconfiança e guerra.

Segue-se daí que, se queremos escapar à guerra e às suas misérrias, temos que de algum modo restringir o nosso direito natural. Como não há nada na natureza que o restrinja, temos que fazê-lo artificialmente. Esse é o papel dos contratos. Nós homens podemos instituir, criar voluntariamente obrigações recíprocas por meio de contratos. Basta para isso que utilizemos da fala para prometer fazer isso em troca daquilo. Mais especificamente, por meio da fala podemos fazer contratos pelos quais nos comprometemos uns com os outros a não usar o nosso poder de uma certa maneira que não convenha ao outro, em troca de que ele faça o mesmo por nós. Hobbes define o contrato como uma transferência mútua de direitos. Trata-se, na verdade, da criação de deveres recíprocos por meio dos quais se limita o direito natural.

Mas, bastaria isso para criar uma obrigação? Basta falar “eu prometo isso e aquilo” para que eu esteja obrigado a fazê-lo? Em certo sentido sim, explica Hobbes, pois prometer e não cumprir é como se contradizer, é uma incoerência. Há aí, como ele diz, um certo “vínculo de palavras”, na medida em que dizer algo coerentemente é levar em conta as consequências e implicações das coisas que dizemos. Mas esses vínculos de coerência são, é claro, muito frágeis. Passa-se facilmente por cima deles. E, por isso, eles pouco servem na ausência de alguma garantia de

que sejam respeitados. É essa garantia que procuramos ao instituir o Estado.

O Estado é ele mesmo instituído por contrato. É como se cada um dissesse “cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (*Leviatã*, cap. XVII). Por meio dessa declaração, institui-se o Estado, isto é, um poder soberano, um poder que está acima de todos os outros e que não é senão a soma do poder dos indivíduos que, por meio desse contrato, unem suas vontades numa só. Esse poder é garantia do cumprimento do próprio contrato civil, isto é, do contrato instituinte do Estado e de todos os outros que foram feito(s) a partir dele e sob a sua guarda. Esse poder garante, então, que possamos regular nossas relações recíprocas por obrigações que nós mesmos criamos, mediante as quais construímos o caminho da paz.

SUGESTÕES PARA LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE HOBBS TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS:

HOBBS, T. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, T. *Os Elementos da lei natural e política*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. *Behemoth*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

HOBBS, T. *Um Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de M. Cristina Guimarães Cupertino, São Paulo: Landy, 2001.

HOBBS, T. *Do Corpo*: 1º parte. Tradução Maria Isabel Limongi e Vivianne Castilho de Moreira. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009 [no prelo].

OBRAS SOBRE HOBBS:

BERNARDES, J. *Hobbes e a liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Coleção Passo a Passo)

FRATESCHI, Y. *A Física da política*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2008.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Coleção Passo a Passo)

LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem medo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

LEVIATÃ¹

Parte 1 - Do Homem

CAPÍTULO XIII²

Da CONDIÇÃO NATURAL da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria.

A natureza fez *os* homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco

¹ Título original inglês: *Leviathan*. Esta tradução baseia-se na edição de *Leviathan* publicada na coleção *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, por Press Syndicate of the University of Cambridge, Copyright Cambridge University Press, 1996, para tradução e a edição. Para a presente edição: Copyright 2003, Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo. (HOBBS, T. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Betariz Nizza da Silva; revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.)

² Na íntegra.

tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçado pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada – como a prudência – enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inacreditável essa igualdade é simplesmente a presunção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou por concordarem com eles, merecem a sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior sagacidade, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios, porque vêem a própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens à distância. Ora, isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube³.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu delei-

³ Até aqui, ficou estabelecido que os homens são iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito, embora relutem em aceitar isso. Trata-se de uma igualdade natural de *poder*, definido no capítulo X como os meios de que se dispõe para se atingir fins. Dessa igualdade Hobbes deriva, a partir do próximo parágrafo, as causas da guerra, na qual consiste, segundo ele, a condição natural da humanidade.

te) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita. E porque alguns se comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista levados muito além do que a sua segurança exige, outros que, em circunstâncias distintas, se contentariam em se manter tranquilamente dentro de modestos limites, caso não aumentassem o seu poder por meio de invasões, não seriam capazes de subsistir durante muito tempo, se apenas se pusessem em atitude de defesa. Consequentemente, deve-se conceder a todos esse aumento do domínio sobre os homens pois é necessário para a conservação de cada um⁴.

Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que,

⁴ Tratou-se até aqui das duas primeiras causas da guerra: a competição e a desconfiança. A competição tem origem na igualdade: porque os homens são iguais, são estimulados a competir pelo que desejam, quando desejam a mesma coisa. A desconfiança, por sua vez, segue-se da competição: porque uma situação de competição está sempre no horizonte, como uma possibilidade, os homens temem uns aos outros, temem que os outros possam lhes privar do que conquistaram, como meios para a satisfação dos seus desejos. As duas causas levam à antecipação, isto é, à busca por poder e mais poder como uma forma de garantia contra o uso do poder dos outros contra si, o que é uma situação de guerra ou de disputa permanente pelo poder.

entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo⁵.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome.

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do

⁵ Hobbes define o valor de um homem como sendo o “seu preço, isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder” (*Leviatã*, cap. X). Os homens se esforçam para que os outros lhes atribuam um alto valor porque, com isso, se asseguram do próprio poder relativamente ao dos outros, o que é importante numa situação de disputa pelo poder, na qual se encontram em virtude da atuação das duas primeiras causas da guerra, a competição e a desconfiança. A questão da busca do valor ou da busca da glória e da reputação é um tema recorrente ao longo do *Leviatã*. A ideia de Hobbes é que a disputa pelo poder se dá menos na forma da luta efetiva e mais da forma da busca pelo valor.

contrário. Todo o tempo restante é de PAZ.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta⁶.

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito. Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu o faço com as minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o

⁶ Conclui-se aqui o raciocínio segundo o qual a condição natural dos homens é uma condição de guerra. Nos três próximos parágrafos Hobbes procura confirmar seu raciocínio apelando à experiência: a experiência da competitividade e desconfiança dos homens uns em relação aos outros, mesmo quando vivem sob a proteção do Estado, a experiência dos povos selvagens e da relação dos Estados entre si.

momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil.

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como desse modo protegem o trabalho dos seus súditos, disso não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma con-

dição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes⁷.

CAPÍTULO XIV⁸

Da primeira e segunda Leis Naturais e dos Contratos.

O DIREITO DA NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim.

Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu

⁷ O capítulo se fecha com duas observações que preparam o capítulo seguinte: (1) numa condição de guerra não há lugar para a distinção entre o justo e o injusto e (2) dispomos das motivações e dos instrumentos necessários para transformar essa condição. Como se verá, a forma de escapar à condição de guerra é criar artificialmente a distinção entre o justo e o injusto, sem lugar em nossa condição natural.

⁸ Reproduzido parcialmente.

juízo e razão lhe ditarem.

Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão⁹.

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda

⁹ A lei restringe um direito, obriga a fazer algo ali onde o direito permite fazer ou não fazer. No entanto, a lei natural, que nos obriga a fazer o que pensamos ser necessário à preservação da vida, não restringe propriamente, mas reafirma o direito natural de fazer o que acharmos necessário à preservação da vida. Ela obriga a exercermos esse direito, a não abdicarmos dele. Daí porque esse direito não seja naturalmente restringido.

lei: *Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris¹⁰.*

Resignar a um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; neste caso, apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar do seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que o efeito redundante a um homem da desistência de outro ao seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso do seu próprio direito original.

Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente RENUNCIANDO*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *TRANSFERINDO-O*,

¹⁰ “quod tibi fieri non vis, alteris ne faceris”. “Não faças aos outros o que não queres que se faça contigo”. Assim como a primeira lei de natureza obriga a que se busque a paz, sob a condição de que os outros também a busquem, a segunda lei obriga a que se faça contratos, sob a condição de que os outros também os façam. As leis de natureza obrigam sob a condição da reciprocidade. Ora, numa condição de guerra, falta justamente a garantia da reciprocidade. Logo, numa condição de guerra, as leis de natureza não são suficientes para regular as relações recíprocas entre os homens. Daí porque Hobbes diga adiante (final do capítulo XV) que elas obrigam apenas em foro interno, impondo o desejo de que sejam cumpridas, mas não obrigam a que sejam postas em prática. É apenas com o Estado (*Commonwealth*), sob a forma da lei civil, que elas serão postas em prática. Pois, o Estado oferece a garantia de reciprocidade necessária para que elas obriguem também em foro externo. Nos parágrafos seguintes, até o fim do capítulo XIV, Hobbes interrompe a enumeração das leis de natureza para expor a sua teoria da obrigação contratual, na qual define o que é um contrato e as condições em que este obriga.

quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica OBRIGADO ou FORÇADO a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu DEVER, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é INJUSTIÇA e DANO dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito. De modo que *dano* ou *injustiça*, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas dos escolásticos se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e dano desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito. O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia ou transfere o seu direito é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu esse direito àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados, vínculos que não recebem a sua força da sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura¹¹.

Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*¹². Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem,

¹¹ O fundamento da obrigação contratual está no vínculo interno entre os significantes da vontade. Obrigar-se por meio de um contrato é comprometer-se a usar desses signos de maneira coerente. No entanto, esses vínculos precisam ser reforçados pelo medo das más consequências que advenham da sua ruptura. Isso porque os vínculos de palavras não garantem o que o medo é capaz de garantir, a saber, a reciprocidade contratual, condição para que os contratos obriguem.

¹² Esclarece-se com isso porque a reciprocidade é condição da obrigação contratual. Desse esclarecimento Hobbes retira em seguida a consequência de que alguns direitos são inalienáveis.

por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio. O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta resignação não pode resultar benefício – como há quando se resigna a permitir que outro seja ferido ou encarcerado –, mas também porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas.

A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama CONTRATO.

(...)

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos

iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência.

Mas numa república¹³ civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que mediante o pacto deve cumprir primeiro a sua parte é obrigado a fazê-lo.

(...)

CAPÍTULO XV¹⁴

De outras Leis de Natureza.

Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros direitos que, se forem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: *Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; com o direito de todos os homens a todas as coisas ainda em vigor, per-

¹³ *Commonwealth*. Na presente tradução, o termo *Commonwealth* é sistematicamente traduzido por *República*. Na introdução que a precede e nas notas, porém, emprega-se o termo *Estado* em referência ao que Hobbes denomina *Commonwealth*. Há portanto uma divergência quanto à melhor tradução para o termo. Com efeito, *Commonwealth* pode significar *República*, entendida como uma forma de governo distinta da Monarquia, tal como Harrington emprega o termo em *The Commonwealth of Oceana*, obra contemporânea ao *Leviatã*, como pode também significar o *Estado*, entendido enquanto um corpo político, seja qual for sua forma de governo, sentido que nos parece lhe dar Hobbes no *Leviatã*. Daí porque tenhamos empregado o termo *Estado* para traduzir *Commonwealth* na introdução e nas notas. Essa opção, na medida em que diverge da dos tradutores da edição do *Leviatã* aqui utilizada, pode causar certa confusão, mas serve para chamar atenção para os problemas de tradução que um texto comporta. A tradução de *Commonwealth* por *Estado* tem a vantagem de lembrar que a *Commonwealth* de Hobbes não é uma forma de governo, podendo assumir a forma de uma monarquia. A tradução por *República* tem a vantagem de guardar a remissão ao latim *respublica*, cujo sentido literal é o mesmo do inglês *Commonwealth*: a coisa pública. Provavelmente, ao escolher o termo *Commonwealth*, Hobbes sabia que o empregava de modo polêmico.

¹⁴ Reproduzido parcialmente.

manecemos na condição de guerra.

Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da JUSTIÇA.

Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas; conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição da INJUSTIÇA não é outra senão *o não-cumprimento de um pacto*. E tudo o que não é injusto é *justo*.

Ora, como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não-cumprimento (conforme se disse no capítulo anterior), embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república¹⁵. Também a definição comum de justiça fornecida pelos escolásticos permite deduzir o mesmo, na medida em que afirmam que a *justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu*. Portanto, onde não há o *seu*, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça, e onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há república¹⁶, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há república¹⁷ nada é injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade.

¹⁵ *Commonwealth* (ver nota 13).

¹⁶ *Commonwealth* (ver nota 13).

¹⁷ *Commonwealth* (ver nota 13).

(...)

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam¹⁸. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação de natureza. Mais ainda, aquele que, embora possua garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e conseqüentemente a destruição da sua natureza pela violência.

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de o seu autor o considerar contrário. Pois, embora neste caso a sua ação seja conforme à lei, a sua intenção é contrária à lei, que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*.

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua.

Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. Pois, na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por as cumprir está-lhes a obedecer. E aquele que obedece à lei é justo.

E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom* e *mau*, no convívio e na sociedade humana. O *bem* e o *mal* são nomes que significam os nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os

¹⁸ Ver nota 10.

diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias e, finalmente, a guerra. Portanto, enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostrei) são *a justiça*, *a gratidão*, *a modéstia*, *a equidade*, *a misericórdia* e o restante das leis de natureza; quer dizer, *as virtudes morais*; e que os seus *vícios* contrários são maus. Ora, a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral. Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste a sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez, que consiste a força; ou como se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma dádiva, que consiste a liberalidade.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis.

*Parte 2 – Da República*¹⁹

¹⁹ *Commonwealth* (ver nota 13).

CAPÍTULO XVII²⁰

*Das Causas, Geração e Definição de uma REPÚBLICA.*²¹

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas²², é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV.

Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a *piedade*, ou em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi um comércio, e tão longe de ser considerado contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida. Nesse tempo os homens tinham como únicas leis as da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros as suas vidas e os seus instrumentos de trabalho. Tal como então faziam as pequenas famílias, também hoje as

²⁰ Na íntegra.

²¹ *Commonwealth* (ver nota 13).

²² *Commonwealth* (ver nota 13).

idades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores (para sua própria segurança) ampliam os seus domínios e, sob qualquer pretexto de perigo, de medo de invasão ou de assistência que possa ser prestada aos invasores, com toda a justiça se esforçam o mais possível para subjugar ou enfraquecer os seus vizinhos, por meio da força ostensiva e de artifícios secretos, por falta de qualquer outra segurança; e em épocas futuras esses feitos são evocados com honra²³.

Não é a união de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo portanto tal aumento um incentivo à invasão. A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir a nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque.

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força. Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares. Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das

²³ Uma vez estabelecido qual o fim visado pelos homens na instituição do Estado (*Commonwealth*) (parágrafo 1) e as razões pelas quais esse fim só pode ser atingido com a instituição do Estado (parágrafo 2), Hobbes passa a descrever formas de associação em que o Estado não consiste: a multidão (parágrafos 3 a 5) e as associações naturais, como a das abelhas e das formigas (parágrafos 6 a 12). Isso lhe serve de contraponto para definir, enfim, o que o Estado é (parágrafo 13).

outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república²⁴, pois haveria paz sem sujeição.

Tampouco basta para garantir aquela segurança que os homens desejariam durasse todo o tempo das suas vidas, que eles sejam governados e dirigidos por um julgamento único apenas durante um período limitado, como é o caso numa batalha ou numa guerra. Porque mesmo que o seu esforço unânime lhes permita obter uma vitória contra um inimigo estrangeiro, depois disso, quando ou não terão mais um inimigo comum, ou aquele que por alguns é tido por inimigo é por outros tido como amigo, é inevitável que as diferenças entre os seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros.

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem socialmente umas com as outras (e por isso são incluídas por *Aristóteles* entre as criaturas políticas), sem outra orientação a não ser os julgamentos e apetites particulares, nem linguagem por meio da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. A isso tenho a responder o seguinte.

Primeiro, os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece.

Segundo, entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, como por natureza tendem para o benefício individual, acabam por promover o benefício comum. Mas o homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente.

²⁴ *Commonwealth* (ver nota 13).

Terceiro, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não veem nem julgam ver nenhuma falha na administração de suas atividades em comum. Ao passo que entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros doutra, acabando assim por levar o país à perturbação e à guerra civil.

Quarto, essas criaturas, embora façam certo uso da voz para dar a conhecer umas às outras os seus desejos e outras inclinações, carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; e aumentar ou diminuir a manifesta grandeza do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem.

Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre *dano* e *prejuízo*, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com os seus semelhantes. O homem, por sua vez, é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exhibir a sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam a república.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas ações para o benefício comum.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar

um homem ou uma assembléia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA²⁵, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república²⁶, a qual pode ser assim definida: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns*²⁷.

Àquele que é portador dessa pessoa chama-se SOBERANO, e dele se diz que possui poder *soberano*. Todos os demais são SÚDITOS²⁸.

²⁵ *Commonwealth* (ver nota 13).

²⁶ *Commonwealth* (ver nota 13).

²⁷ O Estado (*Commonwealth*) é, assim, a união das vontades numa só pessoa (donde a diferença com a multidão, na qual não há união das vontades), mediante um pacto (donde a diferença com as associações naturais, que prescindem de pacto).

²⁸ Os conceitos fundamentais ligados ao conceito do Estado (*Commonwealth*), tal como Hobbes o definiu, e que continuam até hoje ligados a ele, são os de *representação* e o de *soberania*. O Estado é uma instância de representação das diversas vontades individuais que autorizam suas ações. O ato de autorização institui a representação e consiste no reconhecimento por parte de cada cidadão das ações do Estado como se fossem suas.

Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga os seus filhos a submeterem-se e a submeterem os seus próprios filhos à sua autoridade, na medida em que é capaz de os destruir em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra os seus inimigos à sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em se submeterem a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, confiando que serão protegidos por ele contra os outros. Esta última pode ser chamada uma república²⁹ política, ou por *instituição*. À primeira pode chamar-se uma república³⁰ por *aquisição*. Vou em primeiro lugar referir-me à república³¹ por *instituição*³².

Por meio desse ato, os homens unem suas forças em torno do Estado, isto é, colocam seus poderes a serviço do Estado, fazendo dele um poder soberano, isto é, um poder acima do qual não há nenhum outro na terra e que, por isso, é capaz de valer suas decisões. Assim, a pessoa representante das diversas vontades individuais (que pode ser um homem, nas monarquias, ou uma assembleia de homens, nas Repúblicas) detém o poder soberano.

²⁹ *Commonwealth* (ver nota 13).

³⁰ *Commonwealth* (ver nota 13).

³¹ *Commonwealth* (ver nota 13).

³² Hobbes tratará nos capítulos seguintes desses dois tipos de Estado (*Commonwealth*), o Estado por aquisição (em que o poder soberano é conquistado por alguém a partir de um diferencial de poder que ele possui) e o Estado por instituição (em que o poder soberano é cedido a alguém por meio de um contrato). É importante observar que, segundo Hobbes, mesmo o Estado por aquisição é formado a partir de um contrato, um contrato entre o mais forte e o mais fraco, ao passo que no Estado por instituição o contrato se dá entre iguais em força e poder. Nos dois casos, o contrato (e não a pura força) é o princípio de instituição do Estado e da obrigação civil.

HUME

(1711-1776)



Texto de apresentação e notas:

*Maria Isabel Limongi
Universidade Federal do Paraná –
UFPR e CNPq*

**Tradução do inglês
(especialmente para esta
edição) e notas:**

*José Oscar de Almeida Marques
Universidade Estadual de Campinas
– Unicamp*



RELAÇÃO CAUSAL E A VONTADE COMO UM EVENTO NATURAL EM HUME

Somos agentes livres? A resposta a essa pergunta requer que antes precisemos o que exatamente queremos dizer com “ser livre”. Podemos estar nos perguntando pelo menos duas coisas diferentes, a depender do sentido que damos a essa noção. Podemos estar querendo saber se nossa *vontade* é livre, isto é, se somos livres para *querer* isso ou aquilo; ou podemos estar nos perguntando se nossas *ações* são livres, isto é, se somos livres para *fazer* isso ou aquilo que queremos. Admitir que somos livres num desses sentidos não implica admitir que somos livres no outro.

No primeiro caso, estamos nos perguntando pela liberdade da vontade, isto é, se nossa vontade depende inteiramente de nós ou se, em vez disso, somos determinados por causas independentes e externas a nós a querer o que queremos. Tomemos por exemplo, a ação de não mentir. Podemos supor que recai inteiramente sobre nós a escolha ou decisão de dizer a verdade, quando nos encontramos diante da alternativa de dizê-la ou não. Sendo assim, apenas a nossa vontade determinaria a nossa escolha, sem que fosse determinada por nada a não ser ela mesma e o ato de sua decisão.

Ou então podemos supor que, ao escolhermos dizer a verdade

numa certa ocasião, somos determinados por uma série de causas que ultrapassam o ato da escolha, tais como hábitos adquiridos desde a tenra infância, inculcados pela educação e pelo exemplo, e disposições de caráter formadas a partir de uma longa experiência acerca do modo como as coisas nos afetam. Por exemplo: todas as vezes que menti, me dei mal, fui punido ou censurado e a partir daí fui *determinado* por causas externas a mim a não querer mentir. Sendo assim, não se diria da minha vontade que ela é livre, visto que não depende inteiramente de mim ou de um ato de escolha meu querer o que quero.

Esta é a alternativa diante da qual nos colocamos quando nos perguntamos se somos livres, querendo com isso saber se nossa vontade ou escolha é livre. Mas, quando nos perguntamos pela liberdade da ação, se somos ou não livres para *fazer* o que queremos, já não está em questão se nossa vontade é ou não livre. Parte-se agora do fato de que se trata da *nossa* vontade, do que queremos no momento da ação, ainda que possamos ter sido levados a querer o que queremos por razões que nos ultrapassam. Resta então saber se somos livres no sentido de poder agir conforme a nossa vontade, já que podemos ser constrangidos a agir contra a vontade (por exemplo, quando passo meu dinheiro ao assaltante que me aponta uma arma) ou sermos impedidos de fazer o que queremos (quando estou encarcerado ou, ainda, quando me vejo impedido de fumar por questões de saúde ou por ser proibido). Nesse sentido, diríamos que em algumas ocasiões somos livres, isto é, fazemos o que queremos, em outras não.

Segundo David Hume, no texto reproduzido a seguir, a pergunta sobre se somos livres só faz sentido como uma pergunta acerca da liberdade da ação e não da vontade. Hume inicia sua discussão sobre esse assunto referindo-se a uma longa e infundável discussão sobre a questão da liberdade que, segundo ele, “tem sido extensamente investigada por todo mundo” e “conduzido os filósofos” a um “labirinto de sofismas”. De fato, Hume escreve em meados do século XVIII sob o impacto de uma acirrada discussão que há pelo menos um século agitava os ânimos, em torno da noção agostiniana de livre arbítrio, isto é, da liberdade da von-

tade, tal como caracterizada acima.¹

Vários filósofos antes de Hume, como Hobbes e Espinosa, argumentaram que essa noção não fazia sentido. Pois como poderia um evento no mundo, como é um ato da nossa vontade, não ter causa? Seria como dizer: tal coisa aconteceu porque aconteceu, ou quero isso porque quero, sem que se dê para esse evento – no caso, o meu querer – uma explicação, um por quê, uma razão. Ora, tudo no mundo tem uma explicação, um por quê, uma razão – numa palavra: uma causa – ainda que desconhecida.

Ou, pelo menos, diria Hume, em complemento aos argumentos de seus antecessores, assim nós supomos. Tanto é que, quando alguma coisa nos parece acontecer por acaso, isto é, não ter uma causa, inquerimos a experiência até que alguma explicação plausível se apresente. Eis o que faz o relojoeiro diante de um relógio que às vezes funciona, às vezes não. Não contente com a “não explicação” desse comportamento irregular, o relojoeiro abre o relógio em busca de uma explicação, supondo assim, com sua atitude inquisitória, que há de haver uma causa para aquela ocorrência. O sucesso de sua investigação, quando enfim consegue identificar o que estava impedindo o bom funcionamento do relógio, reforça a sua adesão à suposição de que toda ocorrência tem uma causa, suposição que lhe serve de guia em sua prática de relojoeiro.

Assim procedemos, argumenta Hume, em nossa experiência comum, e também com relação ao comportamento humano. Supomos o tempo todo, em nossas práticas cotidianas, que os homens se comportarão dessa ou daquela maneira em determinadas circunstâncias. Sabemos, por exemplo, que se deixarmos uma bolsa cheia de dinheiro em uma praça pública (Hume dá o exemplo do *Charing Cross*, movimentada avenida londrina) dificilmente a encontraremos uma hora depois. E qual a diferença entre esse raciocínio e aquele que nos faz esperar que os ponteiros do relógio se movam quando lhe damos corda? Nenhuma, diz Hume. Em ambos os casos, supomos que certos eventos operam como causas determinantes de outros: tomamos certas disposições de caráter e motivações humanas como fatores determinantes das ações e compor-

¹ Ver AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

tamentos dos homens, assim como tomamos a corda do relógio como causa do movimento dos seus ponteiros. Em ambos os casos, da percepção das causas supomos que um determinado efeito necessariamente se produzirá.

Isso quer dizer que, de fato, de acordo com esse nosso modo comum de raciocinar, não nos supomos livres. Esperamos regularidade dos comportamentos. Ou seja, não acreditamos que nossas escolhas poderiam ser diferentes daquelas que normalmente são e que poderíamos agir de um modo muito diferente do modo como normalmente agimos. Não tomamos, portanto, nossas escolhas como um ato a cada vez novo e inaugural, mas como o efeito de uma disposição permanente e regular que as determina e explica. E se reconhecemos que essa disposição é regular é porque entendemos que ela foi formada segundos causas elas também regulares. Assim, nossas práticas cotidianas, como a de não deixar uma bolsa de dinheiro em praça pública, atestam que supomos que o comportamento humano é *determinado* por uma cadeia causal, assim como qualquer outro evento no mundo. Se tivermos isso claro, já não faz mais sentido nos perguntarmos se somos livres no sentido de ter uma vontade livre. Nós simplesmente não acreditamos nisso.

Hume que, muito cedo, com apenas 28 anos, publicou a sua principal obra - o *Tratado da Natureza Humana* - onde já estão presentes as principais ideias de sua filosofia, reapresentadas mais tarde na *Investigação sobre o Entendimento Humano* e na *Investigação sobre os Princípios da Moral* -, e que nos deixou, além disso, uma série de ensaios sobre moral, política e arte, bem como alguns volumes sobre a história da Inglaterra, foi celebrizado e é hoje conhecido sobretudo por sua teoria da causalidade. Hume modificou radicalmente o modo como se compreendia a natureza dessa relação.

No que consiste precisamente o raciocínio por meio do qual estabelecemos uma relação causal entre dois eventos, tomando um como causa e outro como efeito? Antes de Hume, costumava-se pensar que esse raciocínio consistia numa inspeção do objeto ou do evento que chamamos causa (por exemplo, o fogo) por meio da qual chegaríamos a re-

conhecer nele a qualidade ou o poder que ele tem de produzir determinados efeitos (como a queimadura), de modo que, do conhecimento adequado da causa, nós então deduziríamos, como estando implicados nela, os seus efeitos.

Hume, porém, concebe de outro modo o raciocínio causal. Eis, em suas próprias palavras, um resumo da sua concepção: “nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade observada nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é determinada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Essas duas circunstâncias compõem toda a necessidade que atribuímos à matéria. Para além da conjunção constante de objetos similares, e da conseqüente inferência de um ao outro, não temos nenhuma ideia de qualquer necessidade ou conexão” (p. 378-9)

Ou seja, segundo ele, identificar a causa de um efeito não envolve um conhecimento *interno* da causa, de suas qualidades e poderes não imediatamente visíveis, nos quais o efeito estaria implicado. Estabelecemos uma relação causal, por um conhecimento *externo* da causa, simplesmente observando que o evento que chamamos causa normalmente vem acompanhado do evento que chamamos efeito. Não conhecemos aquilo que na causa implica de maneira necessária o efeito; não conhecemos aquilo que viria ser o seu poder de produzir o efeito. Percebemos, isto sim, uma relação uniforme e regular entre o que chamamos causa e o que chamamos efeito, uma conjunção constante entre ambos. Coloque a mão no fogo e forma-se uma queimadura. E isto sempre, de forma regular, da modo que já não mais precisamos repetir a experiência para esperar que uma queimadura se forme ao colocarmos a mão no fogo. É dessa regularidade que se origina, segundo Hume, a nossa ideia de que há uma relação necessária, indissolúvel, entre o fogo e a queimadura. Essa ideia corresponde à facilidade com que passamos de uma ideia à outra – do fogo à queimadura – a partir da experiência de uma relação regular entre esses eventos.

Hume aplica esse seu modo de conceber a causalidade à questão

da liberdade e da necessidade que apresentamos acima. Segundo ele, se compreendermos a relação causal do modo como ele nos convida a compreendê-la, fica então evidente que pensamos o comportamento humano a partir de relações causais, exatamente do mesmo modo, sem tirar nem pôr, como pensamos o movimento dos corpos ou da matéria a partir de relações causais. O mesmíssimo raciocínio que nos leva a esperar que nos queimaremos ao botar a mão no fogo, nos leva a prever o comportamento dos homens a partir de disposições de caráter conhecidas.

Como vimos, autores como Hobbes e Espinosa também pensaram que o comportamento humano estava submetido ao mesmo regime de necessidade que o movimento dos corpos. Não foi preciso esperar que Hume reformulasse a noção de causalidade para que ela se fizesse aplicar à conduta humana. O que esse novo modo de conceber a relação causal traz de novo para a questão da liberdade, segundo o próprio Hume, é que ele evidencia melhor o que esses autores antes dele já procuraram mostrar, a saber, que a nossa vontade é um evento natural como outro qualquer.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE HUME TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS:

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Edunesp, 2002.

HUME, D. Uma investigação sobre o entendimento humano. In: _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

HUME, D. Uma investigação sobre os princípios da moral. In: _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

HUME, D. *Ensaios Morais, políticos e literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Top Books, 2004.

HUME, D. *História natural da religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2005.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

OBRAS SOBRE HUME (EM PORTUGUÊS)

DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

MONTEIRO, J. P. *Novos estudos humeanos*, São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

SMITH, P. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO¹

SEÇÃO 8

Da liberdade e necessidade

Parte 1

1 Poder-se-ia razoavelmente esperar, em questões que têm sido examinadas e discutidas com grande vivacidade desde as primeiras origens da ciência e da filosofia, que todos os debatedores já tivessem chegado a um acordo ao menos quanto ao significado de todos os termos, e que nossas investigações, no curso de dois mil anos, tivessem sido capazes ir além das palavras, até chegar ao verdadeiro e real assunto da controvérsia. Pois não parece bastante simples oferecer definições exatas dos termos empregados no raciocínio, e fazer dessas definições, e não do mero som das palavras, o objeto de futuras análises e exames? Mas, se considerarmos o assunto mais de perto, estaremos inclinados a extrair uma conclusão oposta. Do simples fato de que uma controvérsia tenha se estendido por tanto tempo e ainda permaneça sem solução, podemos presumir que há nela alguma ambiguidade de expressão, e que os debatedores associam diferentes ideias aos termos empregados na controvérsia.

¹ HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University, 1999.

Pois como se supõe que as faculdades da mente são naturalmente iguais em todos os indivíduos – e se assim não fosse, nada poderia ser mais infrutífero que argumentarmos ou debatermos uns com os outros –, seria impossível, se as pessoas associassem as mesmas ideias a seus termos, que pudessem durante tanto tempo formar diferentes opiniões sobre o mesmo assunto, especialmente quando comunicam suas opiniões, e cada uma das partes volta-se para todos os lados em busca de argumentos que possam dar-lhes a vitória sobre seus antagonistas. É verdade que, se os homens tentam discutir questões que estão inteiramente fora do alcance das faculdades humanas, tais como as que concernem a origem dos mundos, ou a organização do sistema intelectual ou da região dos espíritos, eles podem ficar longo tempo golpeando o vazio em suas infrutíferas contendas, sem nunca chegar a qualquer conclusão determinada. Mas se a questão diz respeito a algum assunto da vida e da experiência cotidianas, julgaríamos que nada poderia preservar a disputa indecida por tanto tempo exceto algumas expressões ambíguas que mantêm os antagonistas imóveis à distância e os impedem de atracar-se um ao outro.

2 Isso tem sido o caso na questão longamente debatida acerca da liberdade e da necessidade, e em um grau tão notável que, se não estou muito enganado, descobriremos que todos os homens, tanto os sábios como os ignorantes, sempre tiveram a mesma opinião sobre esse assunto, e que umas poucas definições inteligíveis teriam imediatamente posto um fim a toda a controvérsia. Confesso que essa disputa tem sido tão extensamente investigada de todos os lados, e tem conduzido os filósofos a um tal labirinto de sofismas obscuros que não é de admirar que um leitor sensato leve sua comodidade a ponto de recusar-se a dar ouvidos a uma questão da qual não pode esperar nem instrução nem entretenimento. Mas a forma aqui proposta do argumento pode, talvez, servir para renovar sua atenção, já que apresenta mais novidade, promete ao menos algum resultado na decisão da controvérsia e não perturbará muito seu conforto com raciocínios intrincados e obscuros.²

3 Espero, portanto, mostrar que todos os homens sempre concor-

² Hume entende a filosofia como uma reflexão sobre o nosso modo comum de pensar. Nesse sentido, a filosofia não deve ser obscura e complicada, como se nos apresentasse um outro modo de pensar que não o ordinário.

daram quanto às doutrinas tanto da necessidade quanto da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa dar a esses termos, e que toda a controvérsia girou até agora meramente em torno de palavras. Começaremos por examinar a doutrina da necessidade.³

4 É universalmente admitido que a matéria, em todas as suas operações, sofre a atuação de uma força necessária, e que todo efeito natural está tão precisamente determinado pela energia de sua causa que nenhum outro efeito, naquelas circunstâncias particulares, poderia ter resultado dela. A magnitude e a direção de cada movimento estão prescritas com tal exatidão pelas leis da natureza que, do choque de dois corpos, seria tão plausível surgir uma criatura viva quanto um movimento de magnitude ou direção diferentes do que efetivamente se produziu. Se quisermos, portanto, formar uma ideia justa e precisa de necessidade, deveremos considerar de onde surge essa ideia, quando a aplicamos à operação dos corpos.

5 Parece evidente que, se todas as cenas da natureza fossem continuamente alteradas de tal maneira que jamais dois acontecimentos tivessem qualquer semelhança um com o outro mas cada objeto fosse sempre inteiramente novo, sem nenhuma semelhança com qualquer coisa que se tivesse visto antes, jamais teríamos, nesse caso, alcançado a mais tênue ideia de necessidade ou de uma conexão entre esses objetos. Poderíamos dizer, sob essa suposição, que um objeto ou acontecimento seguiu-se a outro, mas não que um foi produzido pelo outro. Nesse caso, a relação de causa e efeito deveria ser absolutamente desconhecida pela humanidade, e a inferência e o raciocínio relativos às operações da natureza chegariam a um fim, restando a memória e os sentidos como os únicos canais pelos quais o conhecimento de qualquer existência real poderia ter acesso à mente. Nossa ideia de necessidade e causação surge, portanto, inteiramente da uniformidade observada nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é

³ Nos dois parágrafos seguintes Hume resume a sua concepção da relação causal, pela qual é hoje conhecido e reconhecido como grande filósofo. Trata-se, em seguida (parágrafos 6 a 20), de mostrar que compreendemos o comportamento humano a partir de relações causais, o que quer dizer, segundo sua concepção da causalidade, que costumamos inferir as ações dos homens de seus motivos e inclinações, a partir da percepção de relações regulares de contiguidade e sucessão entre eles.

determinada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Essas duas circunstâncias compõem toda a necessidade que atribuímos à matéria. Para além da *conjunção* constante de objetos similares, e da conseqüente *inferência* de um ao outro, não temos nenhuma ideia de qualquer necessidade ou conexão.

6 Se ficar claro, portanto, que toda a humanidade sempre reconheceu, sem nenhuma dúvida ou hesitação, que essas duas circunstâncias têm lugar nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente, deve seguir-se que toda a humanidade sempre concordou com doutrina da necessidade, e se polemizaram até agora, é meramente por não se entenderem uns aos outros.

7 Quanto à primeira circunstância, a saber, a *conjunção* constante e regular de eventos semelhantes, é possível que fiquemos satisfeitos com as seguintes considerações. É universalmente admitido que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas as nações e épocas, e que a natureza humana ainda continua a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações; os mesmos eventos seguem-se das mesmas causas. Ambição, avareza, interesse próprio, vaidade, amizade, generosidade, espírito público, essas paixões, mescladas em graus variados e distribuídas por toda a sociedade, têm sido desde o início do mundo, e ainda são, a fonte de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre a humanidade. Quer conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; você não pode estar muito enganado ao transferir para os primeiros a *maioria* das observações que fez sobre os segundos. A humanidade é tão semelhante em todas as épocas e lugares que a história não nos revela nada novo ou estranho nesse aspecto. Sua principal utilidade é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações, e fornecendo materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os motivos regulares da ação e do comportamento humanos. Esses registros de guerras, intrigas, sedições e revoltas são outras tantas coleções de experimentos pelos quais o político ou filósofo da moral fixa os princípios de sua ciência, da mesma manei-

ra que o físico ou filósofo da natureza familiariza-se com a natureza de plantas, minerais e outros objetos externos por meio dos experimentos que realiza sobre eles. E a terra, água, e outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates assemelham-se aos que estão presentemente dados a nossa observação tanto quanto os homens descritos por Políbio e Tácito assemelham-se aos que agora governam o mundo.

8 Se um viajante, retornando de um país distante, traz-nos um relato de homens completamente diferentes de todos os que já conhecemos, homens inteiramente privados de avareza, ambição ou vingança, que não sentissem outros prazeres senão os da amizade, generosidade e espírito público, deveríamos imediatamente, por essas circunstâncias, detectar a falsidade e apontá-lo como mentiroso, com tanta certeza como se ele tivesse recheado sua narrativa com histórias de centauros e dragões, milagres e prodígios. E, se quisermos destruir qualquer falsificação em história, não há argumento mais convincente do que provar que as ações atribuídas a uma pessoa qualquer são diretamente contrárias ao curso da natureza, e que nenhuma motivação humana, em tais circunstâncias, jamais poderia induzi-la a tal conduta. A veracidade de Quinto Cúrcio é tão suspeita quando descreve a coragem sobrenatural de Alexandre, que o levava a atacar sozinho multidões, como quando descreve sua força e atividade sobrenaturais, que lhe permitiam enfrentar essas multidões. Reconhecemos uma uniformidade nos motivos e ações humanas de forma tão pronta e universal quanto nas operações dos corpos.

9 Daí igualmente o valor da experiência adquirida por uma longa vida e uma multiplicidade de ocupações e convivências para instruir-nos quanto aos princípios da natureza humana e regular tanto nossa conduta futura quanto nossa especulação. Por meio desse guia, ascendemos ao conhecimento das inclinações e motivações dos homens a partir de suas ações, expressões e, até mesmo, seus gestos; e, reciprocamente, descendemos à interpretação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações. As observações gerais, acumuladas no curso da experiência dão-nos a chave da natureza humana e ensinam-nos a deslindar todas as suas complexidades. Pretextos e aparências não mais nos enganam, e declarações públicas são tomadas como o disfarce plausível de um certo interesse. E embora se conceda à virtude e à hon-

ra seu apropriado peso e autoridade, esse perfeito desinteresse, tantas vezes alegado, jamais é esperado nas multidões e facções, raramente em seus líderes, e ainda mais raramente em indivíduos de qualquer categoria ou posição. Mas, se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento realizado nesse campo fornecesse resultados irregulares e anômalos, seria impossível coletar quaisquer observações gerais acerca da humanidade, e nenhuma experiência, por mais acuradamente digerida pela reflexão, poderia servir a qualquer propósito. Por que o velho lavrador seria mais habilidoso em seu ofício que o jovem principiante, a não ser porque há uma certa uniformidade na operação do sol, da chuva e da terra no que se refere à produção de vegetais, e porque a experiência ensina ao velho praticante as regras pelas quais essa operação é governada e dirigida?

10 Não devemos, contudo, esperar que essa uniformidade das ações humanas chegue ao ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham sempre a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em consideração a diversidade dos caracteres, predisposições e opiniões. Uma uniformidade desse tipo, em todos os detalhes, não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, ao observar a diversidade de condutas em diferentes homens, tornamo-nos capazes de moldar uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo algum grau de uniformidade e regularidade.

11 Se os costumes dos homens diferem em diferentes épocas e países, isso nos instrui sobre a grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado. Se os modos e a conduta de um dos sexos são bem diferentes dos de outro, isso nos familiariza com os diferentes caracteres que a natureza estampou sobre eles, e que ela preserva com constância e regularidade. Se as ações de uma mesma pessoa mostram-se muito distintas nos diversos períodos de sua vida, da infância à velhice, isso abre espaço para muitas observações gerais relativas à mudança gradual de nossos sentimentos e inclinações, e as diferentes máximas que prevalecem nas diferentes idades das criaturas humanas. Mesmo os caracteres, que são peculiares a cada indivíduo, exibem uma uniformidade em sua influência, caso contrário nossa familiaridade com as pessoas, e nossas observa-

ções de sua conduta, não poderiam jamais ensinar-nos sobre suas disposições, ou servir para dirigir nosso comportamento em relação a elas.

12 Concedo que seja possível descobrir algumas ações que não parecem ter nenhuma conexão regular com quaisquer motivos conhecidos, e que são exceções a todos os padrões de conduta já estabelecidos para a direção dos homens. Mas, se quisermos saber quais julgamentos devem ser feitos sobre essas ações irregulares e extraordinárias, será útil considerar as opiniões comumente mantidas sobre os acontecimentos irregulares que surgem no curso da natureza e nas operações dos objetos externos. Nem todas as causas estão conjugadas com a mesma uniformidade a seus efeitos costumeiros. Um artífice que manipula apenas matéria inanimada pode ter seus objetivos frustrados tanto quanto um político que dirige a conduta de agentes razoáveis e inteligentes.

13 O vulgo, que toma as coisas tal como lhe aparecem à primeira vista, atribui a incerteza dos resultados a uma incerteza nas causas, que as priva frequentemente de sua influência habitual, embora não sofram impedimentos em sua operação. Mas os filósofos – ao observar que em quase todas as partes da natureza está presente uma grande variedade de motivos e princípios que, por serem muito remotos ou diminutos, estão necessariamente ocultos – descobrem que é pelo menos possível que essa disparidade dos resultados proceda, não de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade se converte em certeza quando, após um exame rigoroso, observações adicionais mostram que uma disparidade nos resultados revela sempre uma disparidade nas causas, e decorre de sua mútua oposição. Um camponês não pode dar melhor explicação de por que um relógio pára senão dizendo que ele não costuma funcionar bem; mas um artífice facilmente percebe que uma mesma força na mola ou no pêndulo tem sempre a mesma influência sobre as engrenagens, embora possa falhar em produzir seu efeito costumeiro em razão, talvez, de um grão de poeira que interrompe todo o movimento. Da observação de diversos casos paralelos, os filósofos extraem a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é uniformemente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos deriva da secreta oposição de causas contrárias.

14 Assim, por exemplo, no corpo humano, quando os sintomas usuais de saúde ou doença frustram nossas expectativas, quando os remédios não operam com a eficácia costumeira, quando resultados irregulares decorrem de alguma causa particular, o filósofo e o médico não se surpreendem com isso nem jamais são tentados a negar a necessidade e uniformidade gerais desses princípios que dirigem a organização animal. Eles sabem que um corpo humano é uma máquina imensamente complicada, que nele se ocultam muitos poderes secretos situados totalmente além de nossa compreensão, que ele frequentemente nos parecerá muito incerto em suas operações, e que, portanto, os resultados irregulares que se manifestam exteriormente não provam que as leis da natureza não estejam sendo obedecidas com a máxima regularidade em suas operações e determinações internas.

15 O filósofo, para ser consistente, deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e volições de agentes dotados de inteligência. As resoluções mais irregulares e inesperadas dos seres humanos podem frequentemente ser explicadas por aqueles que conhecem cada detalhe particular de seu caráter e situação. Uma pessoa de gênio amável dá uma resposta irritada: mas é que ela tem dor de dente, ou não almoçou. Um tipo vagaroso exhibe uma vivacidade incomum em suas maneiras: é que um golpe de sorte subitamente o favoreceu. Ou mesmo quando uma ação, como algumas vezes ocorre, não pode ser particularmente explicada nem pela própria pessoa nem por outras, sabemos, em geral, que os caracteres dos homens apresentam um determinado grau de inconstância e irregularidade. Este, de certo modo, é o caráter constante da natureza humana, embora seja mais particularmente aplicável a algumas pessoas que não têm nenhuma regra fixa de conduta, mas procedem em um contínuo fluxo de capricho e inconstância. Os princípios e motivos internos podem operar de maneira uniforme apesar dessas aparentes irregularidades, assim como se supõe que os ventos, chuvas, nuvens e outras variáveis do clima são governados por princípios estáveis, embora não facilmente discerníveis pela sagacidade e a investigação humanas.⁴

⁴ A regularidade, com base na qual estabelecemos relações causais, nem sempre é observada na natureza, que, em muitos casos, nos aparece de maneira irregular. No entanto, diante dessas irregularidades nossa tendência é a de adotar uma atitude que a filo-

16 Parece, então, não apenas que a conjunção entre motivos e ações voluntárias é tão regular e uniforme como a que existe entre a causa e o efeito em qualquer parte da natureza, mas também que essa conjunção regular tem sido universalmente reconhecida pela humanidade, e nunca foi objeto de disputa, seja na filosofia, seja na vida ordinária. Ora, como é da experiência passada que extraímos todas as inferências referentes ao futuro, e como concluímos que os objetos que sempre observamos conjugados continuarão conjugados para sempre, pode parecer supérfluo provar que essa uniformidade experimentada nas ações humanas é uma fonte a partir da qual fazemos *inferências* sobre elas. Mas a fim de lançar o argumento em uma maior variedade de perspectivas, vamos também insistir, embora brevemente, neste último tópico.⁵

17 A dependência mútua dos homens é tão grande em todas as sociedades que dificilmente qualquer ação humana está inteiramente completa em si mesma, ou é realizada sem alguma referência às ações de outros que são requeridas para fazê-la corresponder plenamente à intenção do agente. Mesmo o mais pobre artesão, ao trabalhar sozinho, espera pelo menos que a proteção do magistrado lhe garanta o gozo dos frutos de seu trabalho. Também espera que, ao levar seus produtos ao mercado e oferecê-los a um preço razoável, encontrará compradores e será capaz, com o dinheiro que obtém, de conseguir que outros lhe forneçam os artigos necessários à sua sobrevivência. À proporção que os homens ampliam suas transações e tornam mais complicadas suas interações com outros, seus esquemas de vida abrangem uma variedade cada vez maior de ações voluntárias que eles esperam, pelos motivos apropriados, que colaborem com as suas próprias ações. Em todas essas conclusões, é da experiência passada que eles extraem seus padrões, assim como o fazem em seus raciocínios sobre objetos externos, acreditando firmemente que os homens, assim como todos os elementos, devem continuar agir, em

sofia, a ciência e a reflexão acabam por fortalecer, a saber, a de atribuir a irregularidade ao desconhecimento das causas. Esse modo de pensar impulsiona o desenvolvimento da razão no sentido da busca das causas ocultas e não imediatamente evidentes. É isso o que Hume procura fazer na sua filosofia, que se pretende uma ciência da natureza humana.

⁵ Até aqui (parágrafos 6 a 16) Hume mostrou que tomamos o comportamento como regular. Trata-se agora de mostrar que, com base nessa regularidade, inferimos ações e comportamentos a partir de motivações.

suas operações, do modo que sempre se observou. Para a execução de uma tarefa qualquer, o proprietário de uma manufatura conta com o trabalho de seus empregados tanto quanto conta com as ferramentas que emprega, e ficaria igualmente surpreso se suas expectativas se frustrassem em qualquer um dos casos. Em suma, essa inferência e raciocínio experimentais acerca das ações de outros está tão presente na vida humana que ninguém que esteja desperto deixa de efetua-los sequer por um momento. Não temos, portanto, razão em afirmar que toda a humanidade sempre concordou com a doutrina da necessidade, segundo a definição e explicação precedentes?

18 Tampouco os filósofos mantiveram, neste assunto, uma opinião diferente da do povo. Pois, para não mencionar que quase todas as ações de suas vidas pressupõem essa opinião, há igualmente poucas partes do saber especulativo para as quais ela não é essencial. Que aconteceria à *história* se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, de acordo a experiência que tivemos da humanidade? Como poderia a *política* ser uma ciência se as leis e as formas de governo não tivessem uma influência uniforme sobre a sociedade? Onde estaria a fundação da *moral* se caracteres particulares não tivessem nenhum poder certo e determinado de produzir sentimentos particulares, e se esses sentimentos não operassem de forma constante sobre as ações? E sob que alegação poderíamos dirigir nossa *crítica* a um poeta ou beletrista se não pudéssemos declarar que a conduta e os sentimentos de seus personagens eram ou não naturais em vista de seus caracteres e das circunstâncias? Parece quase impossível, portanto, envolvermo-nos com qualquer tipo de ciência ou ação sem reconhecer a doutrina da necessidade, e essa *inferência* das ações voluntárias a partir dos motivos; da conduta a partir dos caracteres.⁶

19 E, na verdade, quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza, e derivam-se dos mesmos princípios. Um prisioneiro que não tem dinheiro nem rendimentos descobre a impossibilidade de sua fuga tanto ao considerar a obstinação do carcereiro quanto ao observar as paredes

⁶ Levando em conta essa doutrina da necessidade, Hume se dedicou a desenvolver em sua obra as ciências que acaba de enumerar: a história, a política, a moral e a crítica.

e grades que o cercam; e, em todas as tentativas de ganhar a liberdade, escolhe antes laborar sobre a pedra e o ferro destas últimas do que sobre a natureza inflexível do primeiro. O mesmo prisioneiro, quando levado ao cadafalso, prevê sua morte com tanta certeza a partir da constância e fidelidade de seus guardas quanto da operação do machado ou da roda. Sua mente percorre uma determinada sequência de ideias: a recusa dos soldados em permitir sua fuga, a ação do carrasco, a separação da cabeça e do corpo, a perda de sangue, os movimentos convulsivos e a morte. Eis aqui uma cadeia que entrelaça tanto causas naturais como ações voluntárias, mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elo para outro, nem está menos certa do resultado futuro do que estaria se ele se conectasse a objetos presentes a sua memória ou sentidos por uma sequência de causas cimentadas pelo que nos apraz chamar uma necessidade *física*. A experiência da mesma conjunção tem um mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos conjugados sejam motivos, volições e ações, ou forma e movimento. Podemos mudar os nomes das coisas, mas sua natureza e sua operação sobre o entendimento nunca mudam.

20 Se um homem, que sei ser honesto e opulento, e com quem vivo em íntima amizade, vier à minha casa, onde estou rodeado por meus empregados, fico seguro de que ele não irá apunhalar-me pelas costas antes de partir para roubar meu porta-tinteiro de prata, e não espero esse evento mais do que esperaria o desabamento da própria casa, que é nova e solidamente construída e alicerçada. “Mas ele pode ser tomado de um delírio súbito desconhecido”. Ora, do mesmo modo um súbito terremoto pode abalar minha casa e fazê-la desabar sobre minha cabeça. Vou, portanto, mudar as suposições e dizer que sei com certeza que ele não vai pôr sua mão sobre o fogo e mantê-la ali até ser consumida. E penso que posso prever esse acontecimento com a mesma segurança com que posso prever que, se ele se atirasse pela janela e não encontrasse nenhum obstáculo, não permaneceria suspenso no ar por um momento sequer. Nenhuma suspeita de um delírio desconhecido pode tornar minimamente possível aquele primeiro acontecimento, tão contrário a todos os princípios conhecidos da natureza humana. Um homem que ao meio-dia deixe sua bolsa recheada de ouro na calçada de Charing Cross pode tão bem esperar que ela voará para longe como uma pena como que a encontrará

intacta uma hora mais tarde. Mais da metade dos raciocínios humanos contêm inferências de natureza semelhante, acompanhadas de maiores ou menores graus de certeza, proporcionais à experiência que temos da conduta usual dos homens nessas situações particulares.⁷

21 Tenho frequentemente considerado qual poderia ser a razão pela qual toda a humanidade, embora sempre admitindo sem hesitar a doutrina da necessidade em todos seus atos e raciocínios, revele, contudo, tanta relutância a admiti-la em palavras, e se mostre, em todas as épocas inclinada, a defender a opinião contrária. Penso que se pode explicar isso da seguinte maneira. Se examinarmos as operações dos corpos e a produção de efeitos a partir de suas causas, descobriremos que todas nossas faculdades jamais podem fazer-nos avançar, em nosso conhecimento dessa relação, para além da simples observação de que objetos particulares estão *constantemente conjugados* uns aos outros, e que a mente, por uma *transição costumeira*, é levada, quando do aparecimento de um desses objetos, à crença no outro. Mas embora essa conclusão referente à ignorância humana seja o resultado de um exame muito cuidadoso do assunto, as pessoas ainda têm uma forte propensão a acreditar que penetram mais profundamente nos poderes da natureza e percebem algo como uma conexão necessária entre a causa e o efeito. Quando, porém, dirigem em seguida suas reflexões para as operações de suas próprias mentes, e não *sentem* uma conexão desse tipo entre o motivo e a ação, elas tendem, com base nisso, a supor que há uma diferença entre os efeitos que resultam de uma força material e os que provêm do pensamento e da inteligência. Mas, logo que nos convenceremos de que tudo o que sabemos acerca de qualquer tipo de causação é simplesmente a *conjunção constante* de objetos e a conseqüente *inferência* de um ao outro realizada pela mente, e descobriremos que todos admitem universalmente que essas duas condições ocorrem nas ações voluntárias, reconheceremos talvez mais facilmente que essa mesma necessidade é comum a todas as causas. E, embora este raciocínio, ao atribuir necessidade às determinações da vontade, possa

⁷ Tendo mostrado que, de fato, em nossos raciocínios ordinários, estabelecemos relações causais concernentes à conduta humana, cabe agora investigar as razões que teriam levado alguns a negar a necessidade e a determinação do nosso comportamento. Tais razões consistem numa concepção errônea da causalidade, notadamente, na concepção clássica da causalidade, que foi objeto da crítica de Hume.

contradizer os sistemas de muitos filósofos, descobriremos, após refletir, que esses filósofos discordam dele apenas verbalmente, não em sua real opinião. A necessidade, no sentido em que a tomamos aqui, nunca foi – nem pode ser, acredito –, rejeitada por nenhum filósofo. Pode-se, talvez, apenas alegar que a mente é capaz de perceber, nas operações da matéria, alguma conexão adicional entre a causa e o efeito, uma conexão que não ocorre nas ações voluntárias de seres inteligentes. Ora, se isso é ou não verdade, só pode ficar claro após um exame, e cabe a esses filósofos tornar válida sua asserção, definindo ou descrevendo essa necessidade e mostrando-nos sua presença nas operações das causas materiais.

22 Pareceria, na verdade, que os homens começam pelo lado errado dessa questão sobre liberdade e necessidade ao abordá-la examinando as faculdades da alma, a influência do entendimento e as operações da vontade. Que eles discutam, primeiramente, uma questão mais simples, a saber, as operações dos corpos e da matéria bruta desprovida de inteligência, e experimentem se podem formar, aí, qualquer ideia de causação e necessidade exceto a de uma conjunção constante de objetos e a subsequente inferência feita pela mente ao passar de um ao outro. Se essas circunstâncias constituem, efetivamente, toda a necessidade que concebemos na matéria, e se há um reconhecimento universal de que essas circunstâncias também ocorrem nas operações da mente, a disputa está concluída, ou, ao menos, tem de ser reconhecida, daqui em diante, como sendo meramente verbal. Mas enquanto supusermos irrefletidamente que temos alguma ideia adicional de necessidade e causação nas operações dos objetos externos, e, ao mesmo tempo, que não conseguimos descobrir algo semelhante nas ações voluntárias da mente, será impossível, perseverando em uma suposição tão errônea, chegar a uma conclusão determinada sobre a questão. O único método que pode nos abrir os olhos é ascender ainda mais e examinar o limitado alcance da ciência quando aplicada às causas materiais, convencendo-nos de que tudo o que conhecemos destas são a conjunção constante e a inferência acima mencionadas. Podemos, talvez, achar difícil que se concorde em fixar limites tão estreitos ao entendimento humano, mas não teremos, em seguida, dificuldades quando viermos a aplicar essa doutrina às ações da vontade. Pois, como é evidente que estas apresentam uma conjunção regular com

motivos, circunstâncias e caracteres, e como sempre fazemos inferências destes para aquelas, devemos estar obrigados a reconhecer verbalmente essa necessidade que já admitimos em todas as deliberações de nossas vidas e em todos os passos de nossa conduta e procedimento.⁸

23 Prosseguindo, contudo, neste projeto de reconciliação concernente à questão da liberdade e da necessidade – a mais controversa questão da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências –, não se requer muitas palavras para provar que toda a humanidade sempre esteve de acordo quanto à doutrina da liberdade, assim como quanto à da necessidade, e que toda a disputa, também nesse aspecto, tem sido até agora meramente verbal. Pois o que se entende por *liberdade* quando esse termo é aplicado a ações voluntárias?⁹ Com certeza não estamos

⁸ A prevalência da doutrina da liberdade pode ser explicada a partir de outra causa, a saber, uma falsa sensação ou aparente experiência de liberdade ou indiferença que temos ou podemos ter em muitas de nossas ações. A necessidade de qualquer ação, seja da matéria ou da mente, não é uma qualidade que esteja propriamente no agente, mas em qualquer ser dotado de pensamento e intelecto que esteja observando a ação; e consiste principalmente na determinação de seus pensamentos a inferir a ocorrência dessa ação a partir de alguns objetos precedentes; assim como a liberdade, quando oposta à necessidade, não é nada mais que a falta dessa determinação, e uma certa frouxidão ou indiferença que sentimos ao passar, ou não passar, da ideia de um objeto à de algum outro que o suceda. Mas embora possamos observar que, ao *refletir* sobre as ações humanas, raramente sentimos essa frouxidão ou indiferença, sendo comumente capazes de inferi-las com grande certeza a partir de seus motivos e das disposições do agente, ocorre frequentemente que, ao *realizar* essas ações, temos esse tipo de sensação. E como todos os objetos semelhantes são prontamente tomados uns pelos outros, isto tem sido empregado como uma prova demonstrativa ou mesmo intuitiva da liberdade humana. Sentimos que nossas ações estão sujeitas à nossa vontade na maioria das ocasiões, e imaginamos que sentimos que a própria vontade não está submetida a nada, porque, quando uma negação dessa suposição nos desafia a fazer uma tentativa, sentimos que a vontade se move facilmente em todas as direções e produz uma imagem de si própria (ou uma *veleidade*, como se diz nas escolas) mesmo naquele lado no qual não veio a se fixar. Persuadimo-nos de que essa imagem, ou tênue movimento, poderia, naquele momento, ter-se completado e chegado à própria ação, porque, se isso for negado, descobrimos, numa segunda tentativa, que ela é agora capaz disso. Mas aqui estamos desconsiderando que o caprichoso desejo de demonstrar a liberdade é, agora, o motivo de nossas ações. E parece certo que, por mais que possamos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós, um espectador pode comumente inferir nossas ações a partir de nossos motivos e de nosso caráter, e, mesmo quando não o pode, conclui em geral que poderia fazê-lo se estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento, e com os móveis mais secretos de nossa natureza e disposição. Mas isto é a própria essência da necessidade, de acordo com a doutrina precedente. (N.A.)

⁹ Tendo se mostrado que, de fato, tomamos o comportamento humano como necessário, cabe agora retomar a questão da liberdade das ações voluntárias da qual se partiu,

querendo dizer que as ações tenham tão pouca conexão com motivos, inclinações e circunstâncias que não se sigam deles com um certo grau de uniformidade, e que estes não apóiem nenhuma inferência que nos permita concluir a ocorrência daquelas, pois tais fatos são simples e bem conhecidos. Por *liberdade*, então, só podemos entender *um poder de agir ou não agir de acordo com as determinações da vontade; ou seja, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo*. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. Não há aqui, portanto, matéria para disputas.

24 Qualquer que seja a definição que se dê de *liberdade*, devemos ter o cuidado de observar duas condições necessárias: *primeiro*, que essa definição seja consistente com os simples fatos; *segundo*, que seja consistente consigo mesma. Se observarmos essas condições e tornarmos nossa definição inteligível, estou convencido de que toda a humanidade terá uma opinião unânime a seu respeito.

25 Reconhece-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que *acaso*, quando bem examinada, é uma palavra meramente negativa, que não significa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza. Pretende-se, porém, que algumas causas sejam necessárias e outras não. Eis aqui, então, a vantagem das definições. Basta que alguém *defina* uma causa sem incluir, como parte da definição, uma *conexão necessária* com seu efeito, e que mostre precisamente a origem da ideia expressa pela definição, para que eu abandone de imediato toda a controvérsia, mas isto é completamente impossível se aceitarmos a explicação precedente do assunto. Se objetos não apresentassem uma conjunção regular uns com os outros, jamais chegaríamos a conceber qualquer noção de causa e efeito, e é essa conjunção regular que produz aquela inferência do entendimento que é a única conexão da qual podemos ter alguma compreensão. Quem quer que tente dar uma definição de *causa* que exclua esses aspectos estará obrigado a empregar ou termos ininteligíveis, ou termos que são sinônimos do termo que pretende defi-

para definir qual sentido podemos atribuir, de maneira coerente, à noção de liberdade. Exerce-se aqui uma função essencial da atividade filosófica, a de zelar pela coerência dos nossos discursos.

nir.¹⁰ E se for aceita a definição acima mencionada, a liberdade, enquanto oposta à necessidade, não à coerção, é o mesmo que o acaso, que é universalmente considerado como desprovido de existência.

*Parte 2*¹¹

26 Não há método de raciocínio mais comum e não obstante mais censurável que o de esforçar-se, nas disputas filosóficas, para refutar uma hipótese a pretexto de suas perigosas consequências para a religião e a moralidade. Uma opinião que conduz a absurdos é certamente falsa, mas não é certo que uma opinião seja falsa porque tenha consequências perigosas. Esses argumentos, portanto, deveriam ser inteiramente abandonados, pois não contribuem em nada para a descoberta da verdade, mas apenas tornam odiosa a figura do contendor. Faço esta observação a título geral, sem pretender tirar nenhuma vantagem dela. Submeto-me abertamente a um exame desse tipo e arrisco-me a afirmar que tanto a doutrina da necessidade como a da liberdade, tais como acima explicadas, não apenas são consistentes com a moralidade, mas absolutamente essenciais para lhe dar suporte.

27 A *necessidade* pode ser definida de duas maneiras, de acordo com as duas definições de *causa*, da qual forma uma parte essencial. Ela consiste ou na conjunção constante de objetos semelhantes, ou na inferência do entendimento que passa de um objeto para outro. Ora, a necessidade, em ambos os sentidos (que, no fundo, são de fato o mesmo), tem sido universalmente reconhecida, ainda que de forma tácita, nas escolas, no púlpito e na vida ordinária, como participando da vontade humana; e ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferências acerca de ações humanas, e que essas inferências fundam-se na conjunção experimen-

¹⁰ Assim, se uma causa for definida como *aquilo que produz alguma coisa*, é fácil observar que *produzir* é sinônimo de *causar*. Do mesmo modo, se uma causa for definida como *aquilo por meio de que alguma coisa existe*, isto estará sujeito à mesma objeção, pois o que significam palavras como *por meio de que*? Se se dissesse que uma causa é *aquilo* após o que *alguma coisa constantemente existe*, teríamos entendido os termos, pois isso, na verdade, é tudo que sabemos do assunto. E essa constância forma a própria essência da necessidade, e dela não temos nenhuma outra ideia. (N.A.)

¹¹ Na parte 2, Hume considera certas objeções que poderiam ser feitas à tese sustentada por ele na parte 1. Hume retoma aqui certos argumentos que foram mobilizados no debate em torno da liberdade e da necessidade, mencionado no início do texto, por parte dos defensores do livre-arbítrio.

da de ações semelhantes com motivos, inclinações e circunstâncias semelhantes. A única forma pela qual alguém pode discordar seria recusando-se, talvez, a chamar de *necessidade* essa propriedade das ações humanas – mas se o significado está entendido, não se espera que a palavra possa trazer problemas –, ou então, afirmando que é possível descobrir algum fator adicional nas operações da matéria; mas isto, deve-se reconhecer, não pode ter relevância para a moralidade ou a religião, quaisquer que sejam as consequências que traga para a filosofia natural ou a metafísica. Podemos estar enganados, aqui, ao declarar que não há nenhuma ideia de qualquer outra espécie de necessidade ou conexão nas ações dos corpos, mas, quanto às ações da mente, certamente não lhes atribuímos nada a não ser o que todos atribuem e devem prontamente conceder. Não alteramos nenhuma circunstância no sistema ortodoxo aceito referente à vontade, mas apenas no sistema referente aos objetos e causas materiais. Nada, portanto, pode ser mais inocente do que esta doutrina.

28 Como todas as leis se fundam em recompensas e punições, admite-se como um princípio fundamental que esses motivos têm uma influência regular e uniforme sobre a mente, e são capazes tanto de produzir as boas ações como de evitar as más. Podemos dar a essa influência o nome que quisermos, mas, como ela está usualmente conjugada à ação, deve ser considerada uma *causa*, e tomada como um exemplo da necessidade que queremos aqui estabelecer.

29 O único objeto apropriado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando algumas ações criminosas ou prejudiciais excitam essa paixão, é apenas por sua relação com a pessoa, ou sua conexão com ela. Ações, por sua própria natureza, são temporárias e perecíveis, e nos casos em que não procedem de alguma *causa* no caráter e disposição da pessoa que as realizou, não podem nem redundar em sua honra, se forem boas ações, nem em sua infâmia, se forem más. As ações, elas próprias, podem ser repreensíveis, podem ser contrárias a todas as regras da moralidade e da religião, mas a pessoa não será responsável por elas, e, como não procedem de nada que seja durável e constante no agente, e não deixam nada desse tipo atrás de si, é impossível que essa pessoa possa, por causa delas, tornar-se objeto de

punição ou vingança. Portanto, de acordo com o princípio que nega a necessidade e, conseqüentemente, as causas, um homem, após ter cometido o crime mais horrendo, está tão puro e sem mácula como no instante de seu nascimento, e seu caráter não está de nenhum modo envolvido em suas ações, dado que não é dele que elas derivam, e a perversidade destas últimas não pode jamais ser apresentada como uma prova da depravação do primeiro.

30 Os homens não são censurados pelas ações que realizam por ignorância e de forma casual, quaisquer que possam ser suas conseqüências. Qual é a razão disso, a não ser o fato de que os princípios dessas ações são apenas momentâneos, e esgotam-se com as próprias ações? Por que os homens são menos censurados pelas ações que realizam de forma abrupta e sem premeditação do que por aquelas que procedem da deliberação, a não ser porque um temperamento precipitado, embora seja uma causa ou princípio constante na mente, opera apenas por intervalos e não contamina o caráter como um todo? Além disso, o arrependimento apaga todos os crimes, se for acompanhado por uma reforma da vida e dos hábitos. Como explicar isso, a não ser declarando que as ações tornam uma pessoa criminoso meramente por provarem a existência de princípios criminosos na mente; e se, por uma alteração desses princípios, elas deixam de ser provas legítimas, deixariam igualmente de ser criminosas? Mas, a menos que se admita a doutrina da necessidade, elas nunca teriam sido provas legítimas, e, conseqüentemente, nunca teriam sido criminosas.¹²

31 Será igualmente fácil provar, a partir dos mesmos argumentos, que a *liberdade*, de acordo com a definição dada acima, com a qual todos estão de acordo, também é essencial para a moralidade, e que nenhuma ação humana da qual esteja ausente é suscetível de quaisquer qualidades morais, ou pode ser objeto de aprovação ou desagrado. Pois, como as ações são objetos de nossos sentimentos morais apenas à medida que são indicações de caráter, paixões e afecções interiores, é impossível que pos-

¹² Os homens são louvados ou censurados, ou seja, responsabilizados moralmente, pelas ações que se seguem de suas disposições de caráter permanentes. A responsabilização moral supõe a doutrina da necessidade. Com isso, Hume inverte um dos argumentos levantados contra essa doutrina, a saber, que é apenas na medida em que nossa escolha é livre (no sentido de um ato inaugural da vontade) que podemos, com justiça, ser responsabilizados por ela, posto que só assim a escolha depende inteiramente de nós.

sam dar origem quer a louvores quer a censuras se não procedem desses princípios mas decorrem totalmente da coação exterior.

Não pretendo ter esclarecido ou removido todas as objeções a essa teoria, no que se refere à liberdade e à necessidade. Posso antever outras objeções, derivadas de tópicos que não foram tratados aqui. É possível dizer, por exemplo, que, se as ações voluntárias estiverem submetidas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, haverá uma cadeia contínua de causas necessárias, preordenadas e predeterminadas, estendendo-se da causa original de tudo até cada uma das volições particulares de cada criatura humana. Não haveria nenhuma contingência em parte alguma do universo, nenhuma indeterminação, nenhuma liberdade. Ao atuarmos, sofremos ao mesmo tempo uma atuação. O Autor último de todas as nossas volições é o Criador do mundo, que primeiramente imprimiu movimento a essa imensa máquina e situou todos os seres na posição particular da qual, por uma necessidade inelutável, cada acontecimento subsequente deve resultar. As ações humanas, portanto, ou não podem conter nenhuma maldade moral, dado que procedem de tão boa causa; ou, se contêm alguma maldade, terão de comprometer nosso Criador na mesma culpa, dado que se reconhece que é ele a causa originária e o autor último dessas ações. Pois, do mesmo modo que o homem que detonou um explosivo é responsável por todas as consequências, quer tenha empregado um rastilho longo ou curto, assim, em todos os casos em que se estabeleceu uma cadeia contínua de causas necessárias, aquele Ser, finito ou infinito, que produz a primeira é, do mesmo modo, autor de todo o resto, e deve tanto sofrer a censura como receber o louvor que cabem a elas. Sempre que examinamos as consequências de qualquer ação humana, nossas ideias claras e inalteráveis de moralidade estabelecem essa regra com base em razões inquestionáveis, e essas razões devem ter ainda mais força quando aplicadas às intenções e volições de um Ser infinitamente sábio e poderoso. Pode-se alegar ignorância ou impotência para desculpar uma criatura tão limitada como o homem, mas essas imperfeições não têm lugar em nosso Criador. Ele previu, decidiu, tencionou todas aquelas ações dos homens que nós tão precipitadamente declaramos criminosas. E devemos concluir, portanto, ou que elas não são criminosas, ou que a Divindade, e não o homem, é responsável por

elas. Mas como cada uma dessas posições é absurda e ímpia, segue-se que a doutrina da qual são deduzidas não pode ser verdadeira, por estar sujeita às mesmas objeções. Se uma consequência absurda se mostra necessária, isso prova que a doutrina original é absurda, do mesmo modo que ações criminosas tornam criminosa a causa original, se a conexão entre elas é necessária e inevitável.

33 Esta objeção consiste de duas partes, que examinaremos separadamente. *Primeiro*, que, se ações humanas puderem ser reportadas à Divindade por meio de uma cadeia necessária, elas nunca poderão ser criminosas, devido à infinita perfeição do Ser do qual derivam, que só pode tencionar o que é completamente bom e louvável. Ou, *segundo*, se forem criminosas, devemos retirar o atributo de perfeição que atribuímos à Divindade e devemos reconhecê-lo como o autor último da culpa e da torpeza moral em todas as suas criaturas.¹³

34 A resposta à primeira objeção parece óbvia e convincente. Há muitos filósofos que, após um exame rigoroso de todos os fenômenos da natureza, concluem que o Todo, considerado como um sistema único, está, a cada período de sua existência, ordenado com perfeita benevolência, e que a máxima felicidade possível resultará, ao final, para todas as criaturas, sem a menor mistura de mal ou miséria no sentido positivo ou absoluto. Todo mal físico, dizem, é parte essencial desse sistema benevolente, e não poderia ser removido nem mesmo pela própria Divindade, considerada como um agente sábio, sem introduzir um mal maior, ou excluir um bem maior, que dele resultaria. Dessa teoria, alguns filósofos, entre eles os antigos estóicos, derivaram um motivo de consolação em meio a todas as aflições, ao ensinarem a seus discípulos que os males dos quais padeciam eram, na realidade, bens para o universo, e que, visto de

¹³ A segunda objeção é de natureza teológica: o determinismo implica a responsabilização de Deus por nossas ações. Nesse caso, ou nenhuma de nossas ações pode ser dita criminosa, ou, Deus, que seria em última instância responsável por elas, não pode ser pensado como sumamente bom e perfeito. Com efeito, Santo Agostinho chega à noção de livre-arbítrio ou de uma vontade indeterminada como uma forma de responder à dificuldade de pensar a presença do mal no mundo sem imputá-lo a Deus. Como podemos fazer o mal se fomos criados, de acordo com a doutrina cristã, por um Deus sumamente bom, do qual só o bem pode se seguir? Segundo Agostinho, Deus nos deu uma vontade livre, que é em si mesma boa, e somos nós, e apenas nós, os responsáveis pelo mau uso que fazemos dela.

uma perspectiva mais abrangente, capaz de abarcar o sistema da natureza como um todo, cada acontecimento se tornaria motivo de alegria e exultação. Mas essa consideração, embora seja razoável e sublime, logo se mostrou fraca e ineficaz na prática. Certamente não iríamos apaziguar, mas sim irritar um homem que sofre as dores torturantes da gota se louvássemos a exatidão das leis gerais que produziram os humores malignos em seu corpo e os conduziram, através dos canais apropriados, aos tendões e nervos onde agora provocam aqueles agudos tormentos. Essas perspectivas amplas podem, por um momento, agradar a imaginação de um homem de índole especulativa que esteja em situação confortável e segura, mas não podem habitar de forma constante sua mente, mesmo quando ele não está perturbado pelas agitações da dor ou da paixão; e menos ainda preservar-se quando atacadas por esses poderosos antagonistas. As afecções apreendem seus objetos de uma maneira mais circunscrita e mais natural, e, por estarem organizadas de uma forma mais adequada à fraqueza das mentes humanas, consideram apenas os seres ao nosso redor, e são influenciadas pelos acontecimentos conforme estes pareçam bons ou maus para o sistema privado.

35 O mesmo que vale para o mal *moral*, vale também para o mal *físico*. Não se pode razoavelmente supor que aquelas remotas considerações que se revelaram tão pouco eficazes em um caso venham a ter uma influência mais poderosa no outro. A mente humana foi moldada pela natureza de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que estas para sua estrutura e constituição. Os caracteres que granjeiam nossa aprovação são, sobretudo, aqueles que contribuem para a paz e segurança da sociedade humana, ao passo que os que provocam a condenação são principalmente aqueles que trazem prejuízo e perturbação públicos. Disso se pode razoavelmente presumir que os sentimentos morais surgem direta ou indiretamente de uma reflexão sobre esses interesses opostos. Que acontece, então, se as meditações filosóficas estabelecerem uma diferente opinião ou conjectura: a de que tudo está correto com referência ao Todo, e que as qualidades que perturbam a sociedade são, em geral, tão benéficas e adequadas às intenções originais da natu-

reza quanto aquelas que promovem de modo mais direto sua felicidade e bem estar? Seriam essas especulações incertas e remotas capazes de contrabalançar os sentimentos que brotam da consideração imediata e natural dos objetos? Um homem de quem se roubou uma soma considerável encontraria, porventura, algum atenuante para seu desgosto pela perda nessas sublimes reflexões? Por que supor, então, que seu ressentimento moral contra o crime seja incompatível com elas? Ou por que o reconhecimento de uma distinção real entre vício e virtude não seria conciliável com todos os sistemas especulativos de filosofia, assim como o de uma distinção real entre a beleza e a fealdade pessoal? Ambas essas distinções estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana, e esses sentimentos não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosóficas.

36 A *segunda* objeção não admite uma resposta tão fácil e satisfatória, e nem é possível explicar precisamente como a Divindade pode ser a causa mediata de todas as ações dos homens sem ser autora do pecado e da maldade moral. Esses são mistérios que a simples razão natural desassistida não está minimamente preparada para examinar, e, qualquer que seja o sistema que adote, encontrar-se-á envolvida em insolúveis dificuldades, e mesmo em contradições, a cada passo que der em tais assuntos. Reconciliar a indeterminação e contingência das ações humanas com a presciência ou defender decretos absolutos ao mesmo tempo em que se absolve a Divindade da autoria do pecado tem-se mostrado até agora um problema que ultrapassa todo o poder da filosofia. Feliz desta se, a partir disso, tornar-se consciente de quão temerário é espreitar mistérios tão sublimes, e, abandonando um cenário tão cheio de obscuridades e complicações, retornar com a devida modéstia a sua província própria e genuína, o exame da vida ordinária, em que encontrará dificuldades suficientes com que se ocupar em suas investigações, sem mergulhar na imensidão de um oceano de dúvidas, incertezas e contradições!¹⁴

¹⁴ Hume recorre mais uma vez ao nosso modo ordinário de julgar para responder às dificuldades que brotam do campo da teologia: nosso modo comum de pensar implica a doutrina da necessidade e essa é uma razão suficiente para abraçá-la.

KANT

(1724-1804)



Texto de apresentação e notas:

Vinicius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná –
UFPR e CNPq

**Tradução do alemão
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Vinicius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná –
UFPR e CNPq



KANT E A LIBERDADE DE PENSAR PUBLICAMENTE

IMMANUEL KANT (1724-1804) é um dos filósofos mais lidos e discutidos nos dias de hoje. Suas contribuições abrangem todos os campos do saber, estendendo-se da epistemologia à moral, passando pelo pensamento jurídico-político, estético e antropológico. Dedicou-se a praticamente todos os assuntos em voga em sua época – uma época que ele mesmo definiu como a do Esclarecimento, e da qual somos em grande medida ainda tributários. Daí por que tomar conhecimento da filosofia kantiana e de sua articulação com o seu tempo constitua uma oportunidade para seguirmos de perto a formação de concepções que orientam nosso próprio modo de compreender a realidade e agir sobre ela. Em suma, voltar a Kant é uma maneira de compreender melhor as ideias e princípios que nos fazem pensar como pensamos.

Kant nasceu em Königsberg, cidade portuária da Prússia oriental e que hoje se chama Kaliningrado e pertence a Rússia. Kant jamais foi rico: perdeu a mãe cedo, teve uma infância modesta e, para concluir seus estudos universitários, foi trabalhar como preceptor. Tornou-se, em seguida docente privado, até que, em 1770, assumiu o cargo de professor

catedrático na Universidade de Königsberg, onde lecionou até quase o fim de sua vida. Teve, portanto, uma vida marcada por muito trabalho e pouco divertimento. Ao menos este foi o retrato que, de seus contemporâneos aos dias de hoje, se fez de Kant. Conta-se que nosso filósofo era tão sistemático quanto sua própria filosofia, a ponto de os habitantes da vizinhança onde morava acertarem o relógio quando o viam fazer sua caminhada vespertina, que se repetiu exatamente no mesmo horário no curso de vários anos. Esta impressão que associa rigor e idiossincrasia tem sido questionada por estudos biográficos mais recentes, que, sem recusar a relação entre vida e obra, têm procurado assinalar que Kant também foi um homem de seu tempo, dado aos prazeres da mesa e da conversação com amigos. Em suma, um sujeito privilegiado, capaz de fazer sistema sem, por isso, deixar de ser mundano.

Kant publicou inúmeros escritos, que são classificados pelos estudiosos em duas grandes fases: a dos textos “pré-críticos” e a dos textos “críticos”, nestes últimos residindo a grande novidade de seu pensamento. Além de operar como adjetivo que marca a reflexão mais original de Kant para a história da filosofia, o termo “crítica” figura como substantivo que abre o título de suas três principais obras: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade-de-julgar* (1790). Daí por que o exame do significado de “crítica” constitua um ótimo expediente para realizarmos uma breve aproximação ao centro do pensamento filosófico de Kant.

Antes de voltarmos a Kant, entretanto, recordemos o que, em linhas gerais, significa “crítica”. Segundo o Dicionário Caldas Aulete, *crítica* é, em primeiro lugar, a “arte ou faculdade de julgar o mérito das obras literárias e artísticas”. Esta acepção encontra eco no Dicionário Houaiss: crítica equivale à “habilidade ou arte de julgar a obra de um autor”. Mas este não é o único significado do termo. Na relação de suas acepções, há uma especialmente relevante para nós: *crítica* = “discernimento, capacidade, competência para criticar; juízo crítico; critério” (Caldas Aulete) ou = “atividade de examinar e avaliar minuciosamente tanto uma produção artística ou científica quanto um costume, um comportamento; análise, apreciação, exame, julgamento, juízo” (Houaiss). *Crítica*, conclui-se daí, é

uma atividade intelectual que consiste em julgar uma obra, um costume ou um comportamento com base em critérios que pretendem ser razoáveis. Quando julgo uma obra de arte como bela, por exemplo, reúno motivos que me fazem concluir pela sua beleza. O mesmo vale para um comportamento ou um costume; se procuro examiná-los criticamente, devo mobilizar razões para justificar meu parecer, favorável ou não. A pretensão de ser razoável e a ideia de fornecer razões da própria convicção possui por implicação o fato de que a atividade crítica requer a presença de outros homens, igualmente aptos para compreender e posicionar-se em relação ao tema proposto. Só há crítica no horizonte de um debate público, por referência ao qual cada um de nós enuncia seus juízos, corrigindo-os através da comparação com o juízo alheio. Pode-se dizer que, menos que a verdade, a crítica busca prevenir equívocos e formar consensos. Ela atualiza a virtual convergência entre eu e meu semelhante, o que representa uma condição do discurso e da compreensão sobre o mundo que partilhamos em comum.

Ao contrário do que alguém poderia pensar à primeira vista, portanto, é exatamente ali onde não dispomos de um critério último e definitivo sobre o assunto em pauta que se exerce a atividade e o juízo críticos. É o que ilustra o caso da apreciação de obras artísticas ou literárias, cujo valor é frequentemente revisto, conforme a perspectiva crítica em voga na época destaque aspectos até ali negligenciados ou reinterprete a compreensão precedente formada acerca do objeto em debate. O mesmo vale para políticas públicas, costumes, legislação. O fato de que nossos juízos possam modificar-se, assim, não representa uma prova de que tenham sido formulados sem crítica. Ao contrário, enquanto atividade reflexiva, a crítica traz consigo a necessidade de sua revisão a partir de novas razões que emergem a cada consideração que se faz do assunto em pauta. Não fosse assim, a crítica tornar-se-ia em seu contrário; ela resultaria naquilo cuja verdade se espera que as pessoas aceitem sem questionar, isto é, em um dogma.

Tal significado do termo *crítica* está presente na filosofia de Kant, juntamente com uma acepção específica, que passaremos a examinar agora. Na *Crítica da razão pura*, “crítica” define-se em relação ao que Kant

denomina a tradição *dogmática* em filosofia – designação sob a qual, grosso modo, Kant inclui quase todos os seus predecessores. Pode-se advinhar o que Kant compreende por isso: “dogmatismo” é uma atitude filosófica caracterizada pela ausência da crítica em relação ao que podemos conhecer através da razão. Em filosofia, o dogmatismo corresponde ao intuito de apresentar verdades últimas sobre as questões mais essenciais ao homem, tais como a imortalidade da alma, a origem do mundo (incluindo nisto o tema da liberdade) e a existência de Deus, sem, todavia, indagar-se preliminarmente se, de fato, podemos avançar enunciados teórico-especulativos sobre esses objetos. É isto o que a crítica cuida de examinar, ao instituir o que está a nosso alcance conhecer. Ao fim deste exame, Kant conclui pela ilegitimidade dos enunciados dogmáticos acerca do que se encontra para além da experiência, isto é, o suprasensível. A resposta negativa de Kant representa o fim da metafísica tradicional: ao contrário do que haviam pretendido os filósofos dogmáticos, não há como fornecer, com base apenas na razão, um conhecimento de matiz teórico sobre a alma, a liberdade e Deus. Por outro lado, isso não significa que a razão não possa pensar tais “objetos”. Ao contrário, Kant, especialmente na *Crítica da razão prática*, mostra que esses temas são imprescindíveis para nossa razão em sua dimensão prática e moral. Crítica, aqui, significa correção de rumo, sem a qual os princípios que pautam nossa ação prática permaneceriam reféns de um pseudo saber teórico, cujo acesso seria privilégio de poucos.

Este acerto de contas com a filosofia dogmática é parte de um projeto mais amplo, que, conforme o que é anunciado no Prefácio da *Crítica da razão pura*, anima não apenas os demais escritos de nosso autor, como também o movimento cultural em que o próprio Kant cuidou de inserir sua filosofia. Pois o que, no nível do conhecimento, resulta na crítica do dogmatismo, encontra paralelo, no campo das instituições religiosas e da política, na recusa de princípios cuja enunciação queira isentar-se do livre e público exame da razão. Recordemos que Kant testemunhou a passagem do Antigo Regime ao mundo burguês, cujo ideário foi elaborado pelos assim chamados partidários do Esclarecimento. Sua divisa corresponde à conclamação de que façamos uso do nosso próprio entendimen-

to, sem subordinar nossa razão à orientação de um entendimento alheio. Nada mais consoante com a transição a que aludimos acima: se, como diz Kant, sua época não era ainda esclarecida, mas de esclarecimento, é porque, no momento em que escrevia, a formação de um público leitor apto a formular juízos sobre toda sorte de assuntos ainda era muito recente. O elogio feito no texto abaixo traduzido a Frederico II (1712-1786), déspota esclarecido da Prússia, explica-se pela convicção de que cabe ao governante administrar com firmeza seu Estado sem, todavia, dirigir a consciência de seus súditos. Kant defende que o governante só tem a ganhar, quando permite que seus atos sejam objeto de uma avaliação crítica da parte de seus súditos, desde que estes enunciem seus juízos mobilizando sua razão, não seus interesses particulares. É a ideia de esfera pública o que ressalta de nosso texto – ideia cuja articulação com o princípio geral da crítica, caro ao pensamento de Kant, confirma que este último é expressão do ideal de emancipação que animou a cultura do século XVIII.

Munidos destas indicações, podemos abrir uma ampla frente de problemas que concernem desde questões sobre a filosofia e a época de Kant, até o significado que a aposta efetuada por ele e os partidários do Esclarecimento na esfera pública como instância crítica possui para os dias de hoje. Eis uma relação, nada exaustiva: 1) Em que medida podemos falar de um “dogmatismo político”, assim como, na *Crítica da razão pura*, Kant nos fala do dogmatismo filosófico? 2) Quais condições que Kant institui para o uso público da razão, que, segundo o texto abaixo, torna o Esclarecimento “quase inevitável”? 3) Conforme o mesmo texto, a liberdade de usar publicamente a razão parece depender da existência de um governante como Frederico II; isso, todavia, não subordina a perspectiva de emancipação enunciada por Kant ao acaso de sermos súditos de um déspota esclarecido? 4) com base em que argumentos a esfera pública e a liberdade de opinião que ela implica podem ser defendidas como um elemento indispensável para as democracias contemporâneas? 5) A ideia de um público universal, apresentada por Kant, resiste à constatação de que a opinião pública muitas vezes veicula interesses particulares? Noutros termos, a esfera pública, nos dias de hoje, responde aos ideais de emancipação que Kant e o Esclarecimento viram nela?

SUGESTÕES DE LEITURA:**PRINCIPAIS OBRAS DE KANT TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS**

KANT, I. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1902.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger.. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de R. Terra & R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984.

OBRAS SOBRE KANT (EM PORTUGUÊS)

CRAMPE-CASNABET, M. *Kant: uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FIGUEIREDO, V. *Kant & a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCAL, G. *O Pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 2001.

REGO, P. C. Kant: a revolução copernicana na filosofia. In: FIGUEIREDO, V. (Org.) *Seis filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis, 2006. p. 149-191.

WOOD, A. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

A Sociedade Kant Brasileira (SKB) possui uma publicação semestral intitulada "Studia Kantiana", em que o leitor encontrará inúmeros artigos sobre diversos aspectos da filosofia kantiana. O site da SKB, no qual se encontram informações sobre o andamento das pesquisas sobre Kant é:

<http://www.ufrgs.br/kantcongress/sociedadekant/>

RESPOSTA À QUESTÃO: O QUE É ESCLARECIMENTO?¹

¹ O opúsculo traduzido foi publicado originariamente em dezembro de 1784, com o título original *Beantwortung zu der Frage: Was ist Aufklärung?*, no *Mensário Berlinense*. O periódico, dirigido entre 1783 e 1796 por J. E. Biester (1749-1816) e F. Gedike (1754-1803), contava com vários colaboradores ligados ao Esclarecimento – dentre os quais, além do próprio Kant, Humboldt, Benjamin Franklin e Thomas Jefferson. O texto de Kant que serviu de base para a presente tradução encontra-se no volume VIII da edição das obras completas de Kant pela Academia Real de Ciências de Berlim: KANT, I. *Kants Werke*, Berlin: Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, 1902 em diante <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>. p. 33-42. No corpo de nossa tradução, assinalamos a paginação da edição da Academia entre colchetes com a abreviação [AK]. Nas notas, as demais obras de Kant também são reportadas à edição da Academia, exceção feita à obra *Crítica da razão pura*, cuja paginação corresponde à edição de 1781 [A].

Disponemos, em português, de duas outras traduções do opúsculo kantiano: KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? In: *Textos seletos*. Ed. bilíngue. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-116; KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

Para a elaboração de parte das notas da presente tradução, foram consultadas as seguintes obras: KANT, I. Réponse à la question: Qu'est-ce que le lumières? In: _____. *Oeuvres philosophiques*. traduction et notes par Heinz Wissmann Paris: Gallimard, 1985; MAESTRE, A. Estudio Preliminar. In: ERHARD, J. B. et al. *Que é Ilustración?* Madrid: Editorial Tecnos, 1993. p. XI-L.

No seu artigo, Kant faz referência a dois textos de época, ambos publicados no *Mensário Berlinense*. Uma dessas referências figura na primeira nota do ensaio: o escrito de J. F. Zöllner. A segunda figura na última nota: o escrito de M. Mendelssohn. Indicamos, abaixo, a referência completa de ambos: ZÖLLNER, J. F. (1783) "Ist es rathsam, das Ehebundnis nicht ferner durch die Religion zu sanktionieren?" <"É aconselhável, daqui em diante, deixar de sancionar o matrimônio pela religião?">, in: *Berlinische Monatsschrift*, III, p. 107-116; M. MENDELSSOHN (1784), "Über die Frage: was heisst Aufklärung?" <"Sobre a pergunta: O que é Esclarecimento?">, in: *Berlinische Monatsschrift*, IV, pp. 193-200.

[AK 35]

*Esclarecimento é a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado*². *Menoridade* é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia. O homem é o próprio culpado por esta incapacidade, quando sua causa reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele sem a direção de outra pessoa. *Sapere aude!* Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento.

Inércia e covardia são as causas de que uma tão grande maioria dos homens, mesmo depois de a natureza há muito tê-los libertado de uma direção alheia (*naturaliter maiores*³), de bom grado permaneça toda vida na menoridade, e porque seja tão fácil a outros apresentarem-se como seus tutores. É tão cômodo ser menor. Posuo um livro que faz as vezes de meu entendimento; um guru espiritual, que faz às vezes de minha consciência; um médico, que decide por mim a dieta etc.; assim não preciso eu mesmo dispender nenhum esforço. Não preciso necessariamente pensar, se posso apenas pagar; outros se incumbirão por mim desta aborrecida ocupação. Que, junto à grande maioria dos homens (incluindo aí o inteiro belo sexo) o passo rumo à maioridade, já em si custoso, também seja considerado muito perigoso, para isso ocupam-se cada um dos tutores, que de bom grado tomaram para si a direção sobre eles. Após terem emburrecido seu gado doméstico e cuidadosamente impedido que essas dóceis criaturas pudessem dar um único passo fora do andador, mostram-lhes em seguida o perigo que paira sobre elas, caso procurem andar por própria conta e risco. Ora, este perigo nem é tão

² **Nota do Tradutor:** A razão por que o artigo de Kant inicie pela definição de Esclarecimento explica também seu título, a data a que este título faz referência e o contexto que lhe deu origem. Em setembro de 1783, J. E. Biester publicou sob pseudônimo um artigo no *Mensário Berlinese*, do qual era o editor, em que propunha abolir a exigência de que os matrimônios fossem sancionados pela Igreja. O argumento de Biester era simples: homens ilustrados poderiam perfeitamente dispensar o cerimonial religioso. Em artigo publicado no mesmo periódico em 5 de dezembro de 1783, J. F. Zöllner responde a Biester, pedindo cautela no assunto; afinal, dizia ele na conclusão do texto, nem se sabe ainda ao certo o que é Esclarecimento. Kant, dentre outros, decide entrar no debate com este texto, publicado em dezembro de 1784, juntamente com a resposta de outro célebre intelectual do período, M. Mendelssohn, que é mencionado em nota ao fim de nosso opúsculo. Para as referências aos textos relacionados nesta nota, ver bibliografia.

³ **Nota do Tradutor** “Naturalmente maiores”.

grande, pois através [AK 36] de algumas quedas finalmente aprenderiam a andar; mas um exemplo assim dá medo e geralmente intimida contra toda nova tentativa.

É portanto difícil para cada homem isoladamente livrar-se da menoridade que nele se tornou quase uma natureza. Até afeiçoou-se a ela e por ora permanece realmente incapaz de servir-se de seu próprio entendimento, pois nunca se deixou que ensaiasse fazê-lo. Preceitos e fórmulas, esses instrumentos mecânicos de um uso, antes, de um mau uso racional de suas aptidões naturais, são os entraves de uma permanente menoridade. Também quem deles se livrasse, faria apenas um salto inseguro sobre o fosso mais estreito, visto não estar habituado a uma liberdade de movimento desta espécie. Por isso são poucos os que conseguiram, através do exercício individual de seu espírito, desembaraçar-se de sua menoridade e, assim, tomar um caminho seguro.

Que um público se esclareça a si mesmo, porém, é bem possível; e isso é até quase inevitável, se lhe for concedida liberdade. Pois, mesmo dentre os tutores estabelecidos do vulgo, sempre se encontrarão alguns livre pensadores <Selbstdenkende>, os quais, após terem sacudido de si o jugo da menoridade, difundirão à volta de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e a vocação de cada um de pensar por si mesmo. Há, nisto, uma peculiaridade: o público, que antes se encontrava submetido por eles a este jugo, em seguida obriga-os a permanecer sob ele, quando incitado por aqueles dentre seus tutores que são incapazes de todo esclarecimento. Tão prejudicial é cultivar preconceitos, pois terminam voltando-se contra aqueles que foram seus autores, quer tenham sido eles próprios, quer seus antecessores. Por isso um público pode chegar ao esclarecimento apenas lentamente. Uma revolução pode, talvez, produzir a queda do despotismo pessoal e da opressão ávida e ambiciosa, mas jamais uma reforma verdadeira do modo de pensar; antes, novos preconceitos servirão, assim como os antigos, como amarras à grande multidão destituída de pensamento.

Para este esclarecimento, não é exigido nada mais senão liberdade; e, aliás, a mais inofensiva de todas as espécies, a saber, aquela de fazer em

todas as circunstâncias *uso público* da sua razão. Só que ouço clamarem de todos os lados: *não raciocineis!* [Ak 37] O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai! O conselheiro fiscal diz: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote: não raciocineis, mas crede! (Somente um único senhor no mundo diz: *raciocinai* tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes; *mas obedeci!*)⁴ Por toda parte, o que se vê é limitação da liberdade. Porém, qual limitação à liberdade é contrária ao esclarecimento? Qual não o é, sendo-lhe, antes, favorável? – Respondo: o uso *público* de sua razão deve sempre ser livre, e ele apenas pode difundir o esclarecimento entre os homens; o *uso privado* da mesma pode, contudo, ser estreitamente limitado, sem todavia por isso prejudicar sensivelmente o progresso do esclarecimento. Compreendo, porém, sob o uso público de sua própria razão aquele que alguém faz dela como *instruído*⁵ diante do inteiro público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que ele pode fazer de sua razão em determinado posto ou *encargo público* a ele confiado. Ora, em alguns ofícios, que concernem ao interesse da coisa pública⁶, um determinado mecanismo faz-se necessário, através do qual alguns membros da república precisam comportar-se de modo puramente passivo, para que, através de uma unanimidade artificial, sejam orientados pelo governo a fins públicos, ou ao menos para impedirem a destruição destes fins. Aqui, evidentemente, não é permitido raciocinar; antes, deve-se obedecer. Porém, tão logo esta parte da máquina se considera como membro de uma inteira república, sim, até mesmo

⁴ **Nota do Tradutor:** O “senhor” a que se faz alusão neste passo é Frederico II (1712-1786), rei da Prússia de 1740 até sua morte, nomeado e enaltecido por Kant na conclusão do texto. O elogio deve-se a que Frederico, próximo dos partidários do Esclarecimento, foi um “déspota esclarecido”. Após sua morte, a ascensão ao trono de Frederico Guilherme (1744-1797) representou um recrudescimento significativo na liberdade de opinião, atingindo o próprio Kant, advertido que foi pela publicação de *A religião nos simples limites da razão* (1793).

⁵ **Nota do Tradutor:** O termo alemão utilizado por Kant, e que vertemos por “instruído”, é *Gelehrter*. Para Kant e seus contemporâneos, este termo também abrangia outras acepções, tais como “sábio”, “erudito”, “douto”. Nossa opção por “instruído” baseia-se em que, neste texto, Kant não designa, com *Gelehrter*, uma classe específica de homens, singularizados por um saber ou competência especial. Ao contrário: *Gelehrter* é todo homem que, sabendo ler e escrever, está apto a inscrever-se em um debate público.

⁶ **Nota do Tradutor:** Vertemos aqui por “coisa pública” e, logo abaixo, por “república” a expressão *gemeines Wesen*, seguindo a opção adotada para ela por R. Terra e R. Naves na tradução brasileira de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (ver biblio.).

da sociedade civil universal⁷, portanto, na qualidade de alguém instruído, que se dirige por meio de escritos a um público em sentido próprio, pode naturalmente raciocinar, sem que, por isso, prejudique os ofícios a que em parte está ligado como membro passivo⁸. Assim, seria muito prejudicial, se um oficial, que recebesse alguma ordem de seus superiores, quisesse abertamente raciocinar em serviço sobre a conformidade ou o benefício desse comando; ele deve obedecer. Mas não se pode recusar-lhe devidamente que faça observações sobre os erros no serviço militar e as exponha à apreciação de seu público. O cidadão não pode recusar-se a arcar com os impostos que lhe são cobrados; uma censura impertinente de tais taxas, na ocasião em que deve pagá-las, pode até mesmo ser punida como um escândalo (que poderia ocasionar insubordinações generalizadas). Apesar disso, o mesmo indivíduo não age contra o dever de um cidadão, quando, na condição de instruído, exprime publicamente seus pensamentos contra a impropriedade [AK 38] ou mesmo injustiça de tais imposições. Do mesmo modo, um sacerdote está obrigado a professar seu sermão para seus catecúmenos ou para a comunidade conforme o credo da igreja a que serve, pois foi sob essa condição que aí foi admitido. Entretanto, na condição de instruído, possui completa liberdade, antes possui a missão de

⁷ **Nota do Tradutor:** A “sociedade civil universal” <Weltbürgergesellschaft> exprime um ideal cosmopolita, por referência ao qual o agente se considera a si mesmo e aos demais na condição de seres racionais e, por isso, capazes de enunciar juízos sem, ao fazê-lo, restringir-se às circunstâncias e interesses particulares que singularizam sua inscrição concreta. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, publicada quase contemporaneamente a “O que é o Esclarecimento?”, o cosmopolitismo é apresentado como a perspectiva normativa sob a qual os acontecimentos humanos devem ser perfilados em uma história (cf. *Ideia*, Ak, vol. VIII, 31, trad. p. 24). Em outro escrito, publicado em 1792 e intitulado *Sobre o dito: o que vale em teoria não vale na prática*, Kant auxilia a compreender melhor tal conceito, ao afirmar que há três perspectivas sob as quais se considerar um assunto: 1) como homem privado; 2) como homem político <Staatsmann>; 3) como homem do mundo ou cidadão do mundo em geral <Weltbürger überhaupt> (I. Kant, *Theorie und Praxis*, Ak, vol. VIII, p 277; ver biblio.)

⁸ **Nota do Tradutor:** O Esclarecimento, como diz Kant no início deste parágrafo, depende da liberdade de usarmos publicamente a razão. Compreender no que consiste este uso, assim, é capital para compreender todo o argumento de Kant neste texto. Kant explica o que seja o uso público, opondo-o ao uso privado da razão: cada um deles remente a âmbitos diferentes. Quando o agente se reporta à sociedade civil universal, formada por todos os homens na condição de seres racionais, enuncia seus juízos sob uma perspectiva universal (ver nota precedente); quando se considera parte do mecanismo, usa sua razão privadamente. Uso público da razão e cosmopolitismo figuram, desse modo, interligados.

compartilhar com o público todos os seus pensamentos cuidadosamente refletidos e bem intencionados sobre as imperfeições neste credo e as propostas voltadas para uma melhor orientação da religião e da Igreja. Nisto não há nada que pudesse ser reprovado a sua consciência. Pois o que ele ensina por conta de sua função enquanto dignatário da Igreja, isso ele expõe como algo em vista do que não possui livre poder para ensinar conforme bem entender, mas tem de fazê-lo segundo a instrução e em nome de um outro. Dirá: nossa igreja ensina isto e aquilo, e eis os argumentos de que se serve. Em seguida, junto a sua paróquia, irá extrair todos os benefícios práticos de preceitos que ele mesmo não subscreveria com inteira convicção, preceitos, porém, que pode empenhar-se em expor, pois não é inteiramente impossível haver alguma verdade envolta neles – desde que, porém, não se depare com nada que colida com sua religião interior. Pois, caso concluísse estar diante de uma contradição deste tipo, não poderia exercer com boa consciência sua função; teria de renunciar a ela. Logo, o uso que um ministro encarregado do ensino faz de sua razão junto a sua paróquia é tão-somente um uso privado: porque, por maior que possa ser, esta é apenas uma reunião doméstica, em relação à qual ele, enquanto sacerdote, não é livre, nem pode sê-lo, pois se encarrega de uma tarefa alheia. Em contrapartida, enquanto homem instruído que fala através de escritos para o público propriamente dito, isto é, o mundo, o eclesiástico usufrui no uso público de sua razão de uma liberdade ilimitada de servir-se de sua própria razão e em seu próprio nome. Pois que os tutores do povo (em coisas espirituais) devam ser eles mesmos também menores é um absurdo, que favorece a perpetuação dos absurdos.

Mas não deveria ser justificado a uma sociedade de eclesiásticos, algo como um sínodo, ou uma alta “classe” (como a si mesma se intitula entre os holandeses), obrigar-se uns para com os outros quanto a um credo, de modo a conduzir e perpetuar uma tutoria superior sobre cada um de seus membros e, através deles, sobre o [AK 39] povo? Afirmo que isto é inteiramente impossível. Um tal contrato, que seria concluído para afastar definitivamente do gênero humano todo novo esclarecimento, é absolutamente nulo e sem validade, e isso, mesmo se fosse homologado pelo poder supremo, pelos parlamentos e pelos mais solenes tratados

de paz. Uma época não pode aliar-se e conjurar para impor a época seguinte um estado no qual lhe seja impossível alargar seus conhecimentos (principalmente conhecimentos tão caros a si), purificar-se dos erros e, de modo geral, prosseguir no esclarecimento. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação originária reside exatamente nesta progressão; e os descendentes estão, portanto, completamente justificados a rejeitar aquelas resoluções como absurdas e injuriosas. A medida de tudo o que pode ser decidido como lei para um povo reside na pergunta: pode um povo impor a si mesmo uma tal lei?⁹ Sim, isso seria possível por um período determinado e breve, na expectativa de uma lei melhor, a fim de introduzir uma certa ordem; período em que se deixaria livre cada cidadão, especialmente o sacerdote, na qualidade de homem instruído, para fazer publicamente, isto é, através de escritos, suas considerações sobre as imperfeições da instituição vigente. A ordem estabelecida, porém, permaneceria em curso, até que a compreensão da natureza dessas questões tivesse se estendido e se consolidado publicamente, a ponto de a unificação de suas vozes (ainda que não de todas) pudesse levar ao trono uma proposta em defesa daquelas paróquias que, a partir de um exame aprofundado, concordassem em torno de uma reorientação religiosa, sem, todavia, obstar àquelas que se contentassem com o estado de coisas precedente. Mas é absolutamente ilícito firmar um acordo em torno de uma constituição religiosa permanente, que se pretendesse publicamente inquestionável por todos, mesmo durante o curso da vida de um homem e, desse modo, por assim dizer aniquilar uma época na marcha da humanidade rumo ao melhor e torná-la estéril, prejudicando desta maneira a posteridade. Um homem na verdade pode, no que concerne a sua pessoa – e mesmo assim, somente por algum tempo –, adiar o esclarecimento quanto ao saber que lhe incumbe;

⁹ **Nota do Tradutor:** A ideia de que só é legítima uma lei que o povo poderia outorgar a si mesmo revela a proximidade (embora também existam diferenças) que a concepção política de Kant das formulações apresentadas por J.-J. Rousseau em *Do contrato social*. Kant foi leitor de Rousseau desde a década de 1760, apoiando-se nele para formular o princípio da autonomia moral, exposto na *Crítica da razão prática* (ver biblio.). Em nosso opúsculo, tanto quanto em textos ulteriores de Kant, como a *Doutrina do Direito* (1797), assistimos à transposição deste princípio da autonomia individual para o âmbito da política, concebida sob o signo da progressão da espécie humana rumo à realização de suas disposições morais mais elevadas.

mas renunciar a ele, seja no que concerne a sua pessoa, seja tanto mais no que concerne à posteridade, significa lesar os veneráveis direitos da humanidade e deitá-los abaixo. Mas o que nem um povo pode decidir sobre si mesmo [AK 40], menos ainda um monarca pode decidir sobre o povo; pois sua autoridade legislativa reside exatamente no fato de que ele unifica em sua vontade a a inteira vontade do povo. Caso se contente em cuidar para que toda melhoria, presumida ou verdadeira, concorde com a ordem pública, pode deixar, no resto, que seus súditos façam por si mesmos o que acharem necessário para a salvação de suas almas; sua incumbência não é esta, mas sim a de evitar que eles, pela violência, se impeçam uns aos outros de trabalhar por sua determinação e promoção segundo todas as suas capacidades. Faz mesmo prejuízo a sua majestade ele imiscuir-se nisto, quando submete à vigilância de seu governo os escritos por meio dos quais seus súditos procuram purificar suas ideias, quer o faça a partir de sua própria compreensão superior – no que se expõe à objeção: *Caesar non est supra grammaticos*¹⁰ – quer, e em maior grau, quando rebaixa seu poder supremo, a ponto de sustentar em seu Estado o despotismo espiritual de alguns tiranos sobre o resto de seus súditos.

Se, então, for perguntado: vivemos agora em uma época esclarecida? A resposta será: não, mas em uma época de *esclarecimento*. No atual estado de coisas, falta ainda muito para que os homens, tomados em seu conjunto, estejam em condições, ou possam vir a dispor de condições, de servirem-se de seu próprio entendimento sem a direção alheia de modo seguro e desejável em matéria de religião. Mas dispomos de sinais claros de que agora se encontra aberto para eles o campo em que podem trabalhar nisto livremente e de que diminuem paulatinamente os obstáculos do esclarecimento geral ou da saída da menoridade pela qual eles próprios são culpados. Desse ponto de vista, esta época é a época do esclarecimento, ou o século de *Frederico*.

Um príncipe, que não considera indigno de si dizer que possui o *dever* de nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas de deixá-los em total liberdade a este respeito, que, portanto, recusa que

¹⁰ Nota do Tradutor: “César não está acima dos gramáticos”.

Ihe associem o soberbo nome da *tolerância*, é ele mesmo esclarecido e merece ser louvado pelo mundo e pela posteridade em reconhecimento, como aquele que primeiro livrou o gênero humano da menoridade – ao menos por parte do governo – e fez cada um livre para servir-se de sua própria razão em tudo o que concerne à consciência. Sob ele veneráveis eclesiásticos podem, na qualidade de homens instruídos e sem dano a seu dever funcional, submeter livre e publicamente à prova seus juízos e ponderações, num ou noutro ponto distantes do credo estabelecido; o que vale com mais forte razão para quem não estiver limitado por um dever funcional. Este espírito de liberdade expande-se também ao exterior, mesmo lá onde tem de lutar com obstáculos externos de um governo que não se compreende a si mesmo. Pois esse último defronta-se com um exemplo de que, em regime de liberdade, não há o mínimo a temer no que respeita à paz pública e a unidade da república. Pouco a pouco, os homens se desembaraçam de sua brutalidade; basta cessar a arte de mantê-los intencionalmente nela.

Tratei do principal ponto do esclarecimento, isto é, da saída dos homens da menoridade da qual são os próprios culpados, principalmente em matéria de religião; pois no que concerne às artes e ciências nossos senhores não possuem interesse de exercer a tutela sobre seus súditos. Além disso, aquela menoridade é dentre todas a mais prejudicial, como também a mais desonrosa. Mas o modo de pensar de um chefe de Estado, que favorece o esclarecimento em matéria religiosa vai além e percebe que, mesmo em relação a sua legislação, não há perigo em admitir que seus súditos façam uso público de sua própria razão e que apresentem ao mundo seus pensamentos sobre como tornar melhor sua redação, mesmo se isso for acompanhado de uma crítica franca da legislação estabelecida; temos disso um exemplo ilustre, que faz com que nenhum monarca preceda aquele que reverenciamos¹¹.

¹¹ **Nota do Tradutor:** Conforme a nota do Prefácio da *Crítica da razão pura* (I. Kant, *Crítica da razão pura*, A XII) o exame crítico da razão concerne não apenas aos enunciados da metafísica, mas também àqueles da religião e da legislação. A rigor, portanto, todo enunciado que possua uma pretensão normativa tem de submeter-se ao tribunal da crítica, caso pretenda obter o respeito de nossa razão. Mas o que concluir, caso o monarca não deseje ver as razões de sua política discutidas publicamente? Percebe-se, assim, um aparente círculo no argumento de Kant: embora o Esclarecimento represente um

Mas também somente aquele que, ele mesmo esclarecido, não teme as sombras, mas possui à disposição um numeroso e bem disciplinado exército para assegurar a ordem pública, pode dizer o que um estado não monárquico não pode se permitir: *raciocinai quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedecei!*¹² Aqui as coisas humanas revelam um curso estranho e não esperado, como também, quando o consideramos em larga escala, quase tudo nele é paradoxal. Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso à liberdade de *espírito* do povo, e lhe coloca, entretanto, barreiras <*Schranken*> intransponíveis; um grau menor da mesma, em contrapartida, proporciona a este o espaço para expandir-se conforme todas as suas capacidades. Logo, se a natureza desenvolveu sob este duro invólucro o germe de que cuida tão delicadamente, isto é, o pendor e a vocação ao *pensamento livre*, este paulatinamente reincide sobre o modo de sentir do povo (o que pouco a pouco torna este mais apto a *agir livremente*) e finalmente também até sobre os princípios do *governo*, o qual descobre ser propício para si mesmo [AK 42] tratar o homem, que é *mais que uma máquina*, conforme sua dignidade¹³.

Königsberg, Prússia

30 de setembro de 1784

passo indispensável para a moralidade dos homens (afinal, “determinação originária” da humanidade reside nesta progressão moral, diz Kant um pouco acima), o processo histórico em que ele se realiza se vê subordinado ao aparecimento circunstancial de um governante esclarecido. Kant apresenta uma solução para esta dificuldade no outro texto a que já fizemos alusão, intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. A relação entre necessidade, contingência e finalidade também será objeto da *Crítica da faculdade-de-julgar*, de 1790. (Ver bibliografia).

¹² **Nota do Tradutor:** “*Raciocinai quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedecei!*” – O lema que Kant associa a Frederico II traz à luz uma dificuldade que foi recorrentemente discutida pelos intérpretes, a saber: até que ponto o Esclarecimento, no qual Kant lança suas fichas, não se vê, na prática, limitado pelos interesses do monarca? Nessa direção, vários estudos historiográficos (dentre outros, E. J. Hobsbawm; ver bibliografia) salientam o caráter conservador da modernização conduzida por déspotas esclarecidos como Frederico II e Catarina da Rússia (1729-1796). Sem desmerecer tais análises, pode-se interpretar o passo em pauta como a simples observação de que a liberdade de usar publicamente a razão não traz riscos à tranquilidade civil.

¹³ **Nota do Autor:** Nas *Notícias hebdomadárias de Busching* de 13 de setembro, leio hoje, dia 30 do mesmo mês, o anúncio do *Mensário Berlimense* deste mês, no qual foi incluída a resposta do Sr. Mendelssohn à mesma pergunta. Ela ainda não chegou às minhas mãos; tivesse chegado, eu teria retido a presente resposta, que agora só pode figurar aqui como ensaio sobre até que ponto o acaso pode trazer o acordo de pensamentos.

MAQUIAVEL

(1469-1527)



Texto de apresentação e notas:

Carlo Gabriel Kszan Pancera
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná - Unioeste/Toledo-PR

**Tradução do italiano
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Carlo Gabriel Kszan Pancera
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná - Unioeste/Toledo-PR



LIBERDADE E REPÚBLICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Quando NICOLAU MAQUIAVEL nasceu, em 3 de maio de 1469, Florença vivia sob um regime principesco travestido de feições republicanas. Governava a cidade Piero de Médici, membro da família que a dominava desde o ano de 1434 e cujo regime duraria até 1494. Assim, no momento em que Maquiavel se candidata ao cargo de secretário da segunda chancelaria de Florença, no ano de 1498, já havia quase quatro anos que o regime republicano tinha sido reinstaurado sob a liderança do frei Jerônimo Savonarola.

Depois de seu ingresso no corpo de funcionários da república, Maquiavel engaja-se firmemente em suas atribuições de secretário da república florentina. Tanto que a sua produção intelectual deste período esteve voltada, sobretudo, para questões de ordem prática. A sua obra constitui-se, então, principalmente de cartas, legações e de um certo número de breves escritos, dentre os quais podemos mencionar o *Retrato sobre as coisas da França* e o *Retrato das coisas da Alemanha*, ambos resultantes das observações feitas por ele no período em que esteve em missão diplomáticas nos referidos países.

Somente após o retorno do regime dos Médici em 1512 e de sua

exoneração do cargo que exercia é que passa a ocupar-se de questões de natureza política de uma perspectiva prevalentemente teórica, valendo-se então de sua *longa experiência e contínua lição nas coisas do mundo* (Discursos, dedicatória). É do ano de 1513 que data *O Príncipe*, anunciado em carta a Francesco Vettori e dedicado ao então senhor de Florença, Lorenzo de Médici, no intuito de reaver a posição perdida, sem, porém, obter sucesso.

A partir de 1516 passa a frequentar os jardins *Orti Oricellari*, em Florença, lugar no qual se reunia um grupo de jovens aristocratas para discutir questões políticas. Estimulado por tais interlocutores, Maquiavel termina, em 1517, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra em que se dedica a examinar uma série de questões relativas ao governo republicano.

A estas obras seguem-se outras, como o *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, de 1519, *A arte da guerra* e *A vida de Castruccio Castracani*, ambas de aproximadamente 1520, a *História de Florença*, de 1525. Isso sem falar na produção propriamente literária de Maquiavel, que envolve peças teatrais, como, por exemplo, *A Madrágora*, obra prima do teatro italiano, a novela *Belfagor*, além das *Decenais* e de alguns poemas.

Melancólico, Maquiavel falece, em 21 de junho de 1527, sem ter conseguido recuperar o seu antigo prestígio político junto ao regime republicano que se instaurara neste mesmo ano após uma nova queda dos Médici.

O termo maquiavélico tem, sem nenhuma dúvida, sua origem no nome de Maquiavel. Por meio dele designamos tudo aquilo que é pérfido e aquelas pessoas astuciosas, velhacas e ardilosas. Enfim, tudo aquilo que é imoral. No entanto, cabe perguntar se tal qualificativo pode ser aplicado à pessoa e à obra do secretário florentino. Assim, seria possível dizer de Maquiavel que ele é maquiavélico ou esse termo, apesar da referência a seu nome, tem sentido próprio? Ora, para respondermos a tais questões, será preciso verificar com mais cuidado o que está na base desta afirmação. Certamente, existem elementos de ordem histórica, mas precisamos verificar a sua pertinência filosófica.

Historicamente, o termo parece estar ligado à fortuna que teve a obra do secretário florentino. Polêmica desde o início, jamais cessou de provocar a imaginação das pessoas e de produzir os mais diversos juízos a seu respeito. Mas a aversão ao nome de Maquiavel e aos seus escritos somente ganhou um caráter sistemático com a reação da Igreja, que, na segunda metade do século XVI, os incluiu na sua lista dos livros proibidos – o *Index*. Porém, também esta condenação, feita muitas vezes por pessoas que conheciam sua obra de segunda mão, fundamentava-se numa leitura maquiavélica de seus escritos. Fato é que, a partir de então, esta perspectiva nunca deixou de se fazer presente e de alimentar uma determinada opinião sobre Maquiavel, designando tudo o que é imoral.

Se considerarmos o universo da política, que é o universo de Maquiavel, podemos ir adiante e dizer, então, que a política vista de tal perspectiva é uma atividade humana que se encontra livre de qualquer preocupação ética. Esta é uma percepção do comum das pessoas e que acaba por ser sintetizada no termo maquiavélico. Contudo, interessa-nos tratar aqui, não da maneira como Maquiavel é representado no imaginário das pessoas, mas de entender em que medida esta percepção tem fundamentos em sua obra. Ora, para tanto, nada melhor do que passarmos em revista determinadas leituras que partiram do mesmo pressuposto presente no imaginário comum, qual seja, o de que a obra maquiaveliana, como reflexo de uma compreensão realista da política, encontra-se esvaziada de qualquer conteúdo moral.

São basicamente duas as leituras possíveis. De um lado, vamos encontrar a obra de Maquiavel sendo lida como um manual de técnicas para a conquista e a manutenção do poder, assemelhando-se, pela sua objetividade e caráter descritivo, à ideia de ciência moderna. Da mesma forma, teríamos uma outra que veria no autor um teórico da razão de estado, doutrina que coloca em relevo certos elementos que contribuiriam para fazer do secretário florentino um teórico da força. Em qualquer uma dessas interpretações, a obra desse autor é apresentada como uma filosofia política completamente despida de valoração moral, dando origem a uma concepção política absolutamente alheia às inquietações do gênero. Em que medida, porém, poderíamos aceitar tais leituras? Ora,

essas leituras tendem a deixar de lado, por exemplo, a crítica de Maquiavel ao seu próprio tempo, tempo este que, por causa do desprezo pela vida ativa, daria menos importância à liberdade civil, típica de um regime republicano. Em contrapartida, estaria mais suscetível à servidão dos príncipes e principados¹. Pode-se perceber, com esta indicação, que o secretário florentino não se exime de enfrentar a questão ético-política, elaborando ele próprio uma crítica aos valores então vigentes.

Vale ainda chamar atenção para um aspecto de não pouca importância sobre as leituras acima, a saber, ambas tomam como referência principal a obra *O Príncipe*. É certo que esta obra se prestou também a leituras oblíquas, das quais a mais conhecida, mas não a única nem a primeira, é a de Gramsci. Sustentava-se, nesse caso, a hipótese de que Maquiavel não estaria realmente preocupado em mostrar a um príncipe quais vias deveria seguir para conquistar e conservar um estado, mas, antes, deveria ser encarada como uma denúncia, um veículo para explicitar os mecanismos de poder sobre os quais se assentava um estado principesco. Neste sentido, seria uma obra revolucionária. Porém, mesmo essas leituras oblíquas tendem a ver a teoria maquiaveliana despida de valores, embora os seus intérpretes, no intuito de salvá-la, busquem atribuir-lhe um valor positivo, a ser buscado fora da própria obra. O fato é que, mesmo sob esta perspectiva, dá-se primazia a *O Príncipe* em detrimento dos *Discursos* e, com isso, obscurece-se ou não se dá a devida relevância aos aspectos propriamente republicanos nela contidos.

Inversamente, certas interpretações que exploram os aspectos republicanos da obra do autor tendem, por sua vez, a dar primazia aos *Discursos*. A obra *O Príncipe*, muitas vezes, desqualificada como se fosse uma obra de ocasião, quer porque teria sido escrita num momento em que somente se apresentava como possível o estabelecimento de um principado na Itália, quer porque fora dedicada ao então senhor de Florença no claro intuito de poder retornar ao exercício de funções públicas. Para escapar a esta dicotomia, no entanto, não há outro remédio que o de enfrentar uma questão recorrente na história da fortuna crítica de Ma-

¹ Cf. *Discursos*, II, 2.

quiavel. Trata-se de, novamente, colocar em foco o problema da unidade de sua obra. Dito de outro modo, é preciso verificar se e em que medida *O Príncipe* e os *Discursos* estão em contradição.

É, em parte, esta preocupação que determinou a escolha dos fragmentos aqui traduzidos. Mas também, em parte, a escolha é orientada pela tentativa de circunscrever um conjunto de valores que norteiam seu pensamento e que, ao mesmo tempo, se apresentam como uma crítica aos valores então vigentes, conforme já notamos acima. Apresentaremos, a seguir, uma proposta de leitura², seguida de um mapa das tendências interpretativas contemporâneas da obra do autor.

Toda e qualquer sociedade política, diz Maquiavel, encontra-se estruturada numa relação de domínio (*P*, I), em que, de um lado, estão os que desejam governar e, de outro, os que simplesmente desejam não ser oprimidos (*P*, IX; *D*, I, 4). Esta cisão de desejos é constitutiva das sociedades políticas, sendo este um dos elementos que aponta para a unidade da obra maquiaveliana. Dos diferentes arranjos que estas forças assumem no jogo político é que teremos como efeito uma república, um principado ou a licença, que é a ausência de qualquer ordem (*P*, IX). Ora, em *O Príncipe*, Maquiavel diz ocupar-se apenas dos principados, visto que, em outra ocasião, tratara das repúblicas (*P*, II). De fato, não sabemos se, naquele momento, ele já tinha escrito os *Discursos* ou não. Seja como for, é esse o seu objeto nessa obra.

Se, neste caso, a república é o seu objeto privilegiado, não é, contudo, o seu objeto exclusivo, de modo que, em suas páginas, encontramos também um exame dos principados (*D*, I, 9, 10, 16 e 55; *D*, II, 2). Este fato tem um interesse particular, pois nos fornece pontos de passagem de uma obra a outra. O tratamento que o secretário florentino dispensa aos principados ajuda-nos a dissolver as rígidas fronteiras que aparentemente separavam os objetos de ambas as obras. O exame da forma de governo principesca no bojo de uma obra cujo objeto maior é outra forma

² Nesta apresentação, para fazermos referência a *O Príncipe*, usaremos a inicial *P* seguida do capítulo do capítulo da obra a que nos reportamos. No mesmo sentido, os *Discursos* serão indicados pela inicial *D*, seguida respectivamente do livro e do capítulo. No geral, serão indicados os fragmentos aqui traduzidos.

de governo tem a vantagem adicional de fazer-nos compreendê-la mais claramente a partir de uma perspectiva histórica. Por exemplo, a fundação de Roma se deu na forma de um principado, e somente mais tarde é que veio a tornar-se a república poderosa que foi (*D*, I, 2, 9, 10).

Isso não significa dizer que as obras não tenham suas especificidades. Ao contrário, quando voltamos nossa atenção a elas, compreendemos por quais vias elas se diferenciam. É a partir da consideração da divisão de desejos constituinte das sociedades políticas que Maquiavel vai pensar o principado (*P*, IX). Este regime se estabelece, de modo geral, por meio de relações de servidão. Isto quer dizer que, diferentemente de uma república, aqui as relações, no geral, não são mediadas pela lei, lei esta que deveria ser o resultado da participação de todos os cidadãos, mas sim por relações de ordem pessoal e direta entre o príncipe e os súditos, nas quais predomina a vontade de um senhor (*P*, III). Por serem relações precárias é que se faz necessário examinar com mais cuidado os mecanismos que estão na base deste tipo de regime (*P*, III)

É por isso que o secretário florentino vai se ocupar em discutir com maior minúcia o modo como o príncipe deve se comportar com seus súditos e aliados (*P*, XV), tocando em temas caros a muitas interpretações de seu pensamento, como, por exemplo, a importância da aparência no jogo político (*P*, XVIII), e, ainda, a relação entre ética e política (*P*, XV a XVIII), cuja desatenção por parte do príncipe conduz a uma tirania. É também em função da precariedade deste momento, no qual se busca instituir um novo estado, que se faz necessário dedicar mais atenção à *virtù* (*P*, VI e XXV). Neste caso, é de suma relevância para a conservação de um principado novo que o seu príncipe esteja dotado desta qualidade especial.

Nos *Discursos*, Maquiavel trata da república e, portanto, de um governo livre, liberdade essa que envolve tanto a igualdade de todos perante as leis, quanto a possibilidade de participação dos cidadãos na determinação dos rumos do *estado*. Decorre daí a necessidade de pôr-se em debate a melhor forma de organizar este gênero de estado (*D*, I, 2 e 6). Diante desta problemática é que o secretário florentino passa em re-

vista, não só os modelos de república, como também indica quais são as suas instituições fundamentais (D, I, 5). De modo geral, elas devem ser ordenadas de maneira a dar uma resposta adequada à cisão fundamental de desejos constitutiva de uma sociedade política (D, I, 4 e 6), tornando a república mais forte e coesa e, por isso, mais livre (D, I, 6).

A liberdade é assim um valor fundamental no republicanismo de Maquiavel. Aliás, atentas a este conceito, as leituras republicanas da obra do secretário florentino foram ganhando fôlego, a partir da década de 60, e consolidaram-se na década seguinte. Atualmente, porém, tais leituras passam por um processo de revisão e crítica, reafirmando, por vezes, esta perspectiva, mas colocando-as diante de novas questões. Ao lado desta, encontram-se outras tendências interpretativas, que buscam, por exemplo, explorar os aspectos retóricos do pensamento de Maquiavel ou mesmo de reposicioná-lo diante da modernidade ou ainda pensar os *Discursos* à luz de *O Príncipe*.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE MAQUIAVEL TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAQUIAVEL, N. *A Arte da guerra*. Tradução de M. F. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de M. F. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Tradução de M. F. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. *Histórias de Florença*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998.

OBRAS SOBRE MAQUIAVEL (EM PORTUGUÊS)

- ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- AMES, J. L. *A Lógica da ação política*. Toledo: Edunioeste, 2002.
- ARANOVICH, P. F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- GRAZIA, S. de. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LEFORT, C. Sobre a lógica da força. In: QUIRINO, C. SADEK, M. T. (Orgs.). *O Pensamento político clássico*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.
- PINZANI, A. *Maquiavel & O Príncipe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- RIDOLFI, R. *Biografia de Maquiavel*. São Paulo: Musa, 2003.
- SKINNER, Q. *As Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- VIROLI, M. *O Sorriso de Nicolau*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

DISCURSOS SOBRE A PRIMEIRA DÉCADA DE TITO LÍVIO¹

NICOLAU MAQUIAVEL SAÚDA A ZANOBI BUONDELMONTI E COSIMO RUCELLAI

1. Eu vos mando um presente que, se não corresponde às obrigações que tenho convosco, é sem dúvida o que de melhor pôde Nicolau Maquiavel enviar. Isto porque nele eu expressei aquilo que sei e aquilo que aprendi com uma longa experiência e contínua lição nas coisas do mundo. Como nem vós nem outros podem esperar nada de mim além disso, não podeis vos queixar se eu não vos dei mais. Podeis, contudo, vos aborrecer pela pobreza do meu engenho, quando forem estas minhas narrativas pobres, e pela falácia de meu juízo, quando eu em muitas partes discorrendo me enganar. (...)

LIVRO I – PROÊMIO

1. Ainda que, por causa da inveja natural dos homens, tenha sido

¹ A tradução foi realizada a partir da edição dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, estabelecida por VIVANTI, C. *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

sempre mais perigoso buscar *novos modos*² e *novas ordenações*³ do que mares e terras desconhecidas, por estarem os homens mais dispostos a censurar do que a louvar as ações dos outros, mesmo assim, eu, movido pelo natural desejo que sempre me fez perseguir, sem nenhum temor, aquelas coisas que acredito poderem trazer um maior benefício comum, decidi tomar uma via ainda não trilhada por ninguém. Esta via pode me trazer incômodos e dificuldades, mas poderá também trazer-me recompensas, fruto do reconhecimento daqueles que considerarem humanamente a finalidade destes meus esforços. Se o engenho pobre, a pouca experiência das coisas presentes e os poucos conhecimentos das antigas tornarem este meu esforço defeituoso e de não muita utilidade, ao menos isso abrirá a via para alguém que, com mais *virtù*⁴, mais eloquência e mais juízo, possa realizar esta minha intenção. Portanto, se o que fizer não me trouxer louvor, não deverá, porém, suscitar censuras.

2. Considerando, então, quanta honra se atribui à antiguidade e como – para não mencionar infinitos outros exemplos – um fragmento de uma antiga estátua é comprado, muitas vezes, por um alto preço, apenas para tê-lo junto de si, honrar a sua casa e para ser imitado por aqueles que se deleitam com tal arte; considerando ainda que estes se esforçam com toda indústria para representá-la em todas as suas obras, e vendo, de outro lado, as virtuosíssimas ações que as histórias nos mostram terem sido realizadas pelos reinos e repúblicas antigas, pelos reis, capitães, cidadãos, legisladores e outros que trabalharam duramente por suas pátrias, serem mais prontamente admirados do que *imitados*⁵; ven-

² De modo geral, o termo refere-se a hábitos e instituições.

³ O *Ordem* ou *ordenação* (*ordine*) e refere-se aqui à organização político-institucional de um *estado*, às suas instituições e, com as devidas ressalvas, à sua *constituição*. Na tradução, ora mantivemos o termo como referido acima, ora o substituímos, quando possível, por instituições. Ver a respeito, glossário organizado por P. ARANOVICH, para as traduções das obras de Maquiavel publicadas pela editora Martins Fontes.

⁴ Não encontramos na obra maquiaveliana uma definição precisa de *virtù*. Trata-se de um termo polissêmico, cujo sentido deve ser buscado sempre no contexto no qual é empregado. A *virtù* não se confunde, porém, com as virtudes tradicionais nem tem a sua fixidez. De um modo geral, está associada à capacidade de ação dos atores políticos, seja num principado, seja numa república, e pode ter características diversas conforme os tempos e os lugares.

⁵ Trata-se de um conceito importante no pensamento maquiaveliano, que tem como pressuposto a ideia, enunciada ainda no *Proêmio*, de que o mundo e os homens são sem-

do, por fim, que tais ações são evitadas por todos em cada mínima coisa, não restando nenhum sinal daquela antiga *virtù*, não posso deixar de surpreender-me e também de lamentar-me. Tanto mais porque eu vejo, nas querelas civis que nascem entre os cidadãos ou nas doenças que acometem os homens, estes recorrem sempre aos juízos ou aos remédios que foram pronunciados ou estabelecidos pelos antigos. Pois, as leis civis nada mais são do que sentenças pronunciadas pelos antigos jurisconsultos, as quais, transformadas em *instituições*, ensinam aos nossos atuais jurisconsultos como julgar. Nem a medicina é outra coisa que experiências realizadas pelos antigos médicos sobre as quais os médicos atuais se embasam e fundamentam os seus juízos. Contudo, na *ordenação* das repúblicas, na manutenção dos *estados*⁶, no governo dos reinos, na *ordenação* da milícia e administração da guerra, no julgamento dos súditos, na expansão do império, não se encontra príncipe nem república que recorra ao exemplo dos antigos. Creio que isso tenha se originado não tanto da fraqueza a que a presente religião conduziu o mundo, ou daquele mal que o ambicioso ócio fez a muitas províncias e cidades cristãs, quanto de não se ter um verdadeiro conhecimento das histórias, por não se retirar de sua leitura o seu sentido nem apreciar o seu sabor. Donde decorre que muitos que as leem sentem prazer em ouvir a enorme variedade de acontecimentos que contém, sem, contudo, pensar em imitá-las, julgando a sua imitação, não só difícil, mas impossível. É como se o céu, o sol, os elementos e os homens tivessem mudado o movimento, a ordem e a potência relativamente àquilo que eram antigamente. Desejando, portanto, livrar os homens deste erro, julguei necessário escrever sobre todos aqueles livros de Tito Lívio que a malignidade dos tempos não nos subtraiu, aquilo que, segundo o meu conhecimento das coisas antigas e das modernas, julguei ser necessário para sua maior compreensão, a fim de que aqueles que venham a ler estes meus discursos possam mais facilmente retirar lições úteis, razão pela qual se busca conhecer as histórias.

pre os mesmos. Isso permite retirar da história lições para ação. A imitação, no entanto, não é mera reprodução, mas é dinâmica, pois impele o ator político agir resoluta e decididamente em defesa da liberdade do *estado*. Ver também *O Príncipe*, capítulo VI.

⁶ O termo *estado* é utilizado poucas vezes por Maquiavel no sentido moderno. Tampouco tem um único significado, podendo ser traduzido por *governo*, por *regime político* ou ainda *forma de governo*. Quando isso ocorrer, aparecerá escrito em itálico.

Ainda que esta empresa seja difícil, ajudado, contudo, por aqueles que me têm confortado ao assumir tal fardo, creio poder suportá-lo de modo que a um outro reste um caminho breve para chegar ao destino.

1. QUAIS AS ORIGENS DAS CIDADES EM GERAL E QUAL FOI A DE ROMA

1. Aquele que ler a história da origem da cidade de Roma, de quais foram seus fundadores e de como foi *ordenada*, não se espantará que tanta *virtù* tenha se mantido por tantos séculos em tal cidade e que depois tamanho império tenha sido alcançado por tal república. (...)

6. Como as coisas realizadas pela república romana, e que foram celebradas por Tito Lívio, aconteceram ou por deliberação pública ou por deliberação privada, dentro ou fora da cidade, eu começarei a discorrer sobre as coisas que, acontecidas no seu interior e por deliberação pública, são a meu ver mais dignas consideração. Acrescentarei então os efeitos por elas produzidos. Com estes *Discursos*, terminarei este primeiro livro, ou melhor, esta primeira parte.

2. DE QUANTAS ESPÉCIES SÃO AS REPÚBLICAS E DE QUAL ESPÉCIE FOI A REPÚBLICA ROMANA

7. Mas consideremos Roma. Apesar de não ter tido um legislador como Licurgo que, desde o princípio, ordenasse a república de tal modo que pudesse viver por longo tempo livre, foram tantos os acidentes que nela surgiram por causa da desunião que havia entre a plebe e o senado que aquilo que não fez um ordenador foi feito pelo acaso. Se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda, porque, se as suas primeiras *ordenações* foram defeituosas, não a desviaram, contudo, da via justa que pudesse conduzi-la à perfeição. Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, conformes também à *vida livre*⁷, mas como o objetivo deles era o de fundar um reino e não uma república, quando de fato a cidade se tornaria livre, faltavam-lhe muitas coisas necessárias de serem

⁷ Vida livre ou *vida civil* é aquela vida vivida sob um regime de leis, característica principal de um regime republicano.

instituídas em favor da liberdade e que não tinham sido estabelecidas por aqueles reis. Ocorre que, se os seus reis perderam seu poder pelas razões e modos expostos, aqueles que os cassaram *instituíram* imediatamente dois cônsules que os substituíram em seu papel e, assim, cassaram de Roma o nome mas não o poder régio. De modo que, havendo em tal república os cônsules e o senado, somente se tornava mista de duas das três qualidades acima descritas, isto é, do principado e do regime *otimate*⁸. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular. E, visto que a nobreza romana tornou-se insolente, pelas razões que abaixo exporemos, o povo se levantou contra ela, de modo que, para não perder tudo, foi obrigada a conceder ao povo a sua parte e, em contrapartida, o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam conservar naquela república as suas funções. Assim, deu-se a criação dos tribunos da plebe, depois da qual o *governo* daquela república tornou-se mais estável, por terem todas as três formas de governo a sua parte. E foi-lhe tão favorável a fortuna que, ainda que se passasse do governo dos reis e dos *otimates* ao do povo, por aqueles mesmos estágios e por aquelas mesmas razões que acima foram apresentadas, nunca se tolheu toda a autoridade do governo régio para dá-la toda aos *otimates*, nem se retirou toda a autoridade dos *otimates* para dá-la ao povo. Mas, permanecendo mista, tornou-se uma república perfeita, perfeição a que se chegou pela desunião entre a plebe e o senado, como nos próximos dois capítulos será longamente demonstrado.

3. QUAIS FORAM OS ACIDENTES QUE CRIARAM EM ROMA OS TRIBUNOS DA PLEBE, INSTITUIÇÃO QUE FEZ DELA A MAIS PERFEITA REPÚBLICA

1. Como demonstram todos aqueles que discorrem sobre a *vida civil* e do que são plenas de exemplos todas as histórias, é necessário, para quem estabelece uma república e cria leis, pressupor que todos os homens são maus e que usarão da maldade de seu ânimo sempre que tiverem uma livre ocasião para tanto. Quando alguma maldade permanece oculta por certo tempo, isso procede de alguma razão escusa, que não é conhecida por não ter existido evidência do contrário. Mas o tempo, que

⁸ Regime aristocrata.

dizem ser o pai de toda verdade, traz às claras esta razão.

2. Depois de cassados os Tarquínios, parecia haver em Roma uma grande união entre a plebe e o Senado. Aparentemente os nobres tinham deposto a sua soberba e mostravam-se de índole mais popular, podendo ser suportados por qualquer um, ainda que de ínfima condição. Enquanto os Tarquínios viveram, este engano esteve oculto e não se viam as suas razões. A nobreza os temia e tinha medo de que a plebe, caso fosse maltratada, deles se aproximasse e, assim, tratava-a humanamente. Mas, logo que os Tarquínios morreram, o medo dos nobres desapareceu e estes começaram a cuspir sobre a plebe aquele veneno que tinham no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam. Esse fato serve de testemunho àquilo que afirmei acima, ou seja, que os homens nunca fazem nenhum bem a não ser por necessidade. Pois, onde há muitas escolhas possíveis e onde se pode usar de licença, surgem logo inúmeras confusões e desordens. Por isso é que se diz que a fome e a pobreza fazem os homens industriosos e as leis os tornam bons. A lei não é necessária quando uma coisa funciona bem por si mesma, mas quando este bom costume está ausente, a lei é imprescindível. Assim, faltando os Tarquínios, que infligiam medo à nobreza, impondo-lhe freios, tornou-se necessário pensar em uma nova *ordenação* que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios enquanto estavam vivos. Deste modo, depois de muitas confusões, rumores e perigos de escândalo, que surgiram entre a plebe e a nobreza, chegou-se, para a segurança da plebe, à criação dos Tribunos, os quais foram instituídos com tanta preeminência e reputação que, a partir de então, puderam sempre estar entre a plebe e o senado, obviando à insolência dos nobres.

4. A DESUNIÃO ENTRE A PLEBE E O SENADO FEZ LIVRE E PODEROSA A REPÚBLICA ROMANA⁹

1. Eu não quero deixar de discorrer sobre os tumultos ocorridos em Roma entre a morte dos Tarquínios e a criação dos Tribunos e depois quero falar de algumas coisas contrárias à opinião de muitos que dizem

⁹ Este é um pressuposto da teoria política maquiaveliana que também é afirmado no capítulo IX, de *O Príncipe*.

ter sido Roma uma república tumultuária e cheia de tanta confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido os seus defeitos, teria sido inferior a qualquer outra república. Eu não posso negar que a fortuna e a milícia não tenham sido razões do império romano, mas me parece claro que aqueles que afirmam tais coisas não veem que, onde há boa milícia, convém que haja boas *ordenações* e raras vezes ocorre também que não haja aí boa fortuna. Cuidemos, porém, dos detalhes daquela cidade. Eu digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e a plebe parecem reprovar aquelas coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma. Consideram mais os rumores e os gritos que nasciam de tais tumultos que os bons efeitos que eles provocavam e não veem que há em toda república dois humores diversos, quais sejam, aquele do povo e aquele dos grandes, nem também que todas as leis que são feitas em favor da liberdade nascem desta desunião. É o que facilmente se vê ter ocorrido em Roma, porque ali, dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos raras vezes provocaram exílios e raríssimas vezes derramamento de sangue. Não se pode, portanto, afirmar que estes tumultos foram nocivos nem que tal república estivesse dividida, república essa que, durante tanto tempo e apesar de suas lutas internas, não mandou ao exílio mais do que oito ou dez cidadãos, em que poucos foram assassinados e na qual não muitos foram condenados ao pagamento de penas pecuniárias. Também não se pode com alguma razão chamar esta república de desordenada quando nela existem tantos exemplos de *virtù*, porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos condenam inadvertidamente. Quem examinar bem o resultado destes tumultos não encontrará caso algum em que tenham provocado exílio ou violência em desfavor do bem comum, mas sim leis e instituições em benefício da liberdade pública. E se alguém dissesse: os modos eram *extraordinários*¹⁰, quase selvagens, ver o povo junto gritar contra o senado, o senado contra o povo, ver este correr tumultuariamente pelas ruas, fechando o comércio, e ver ainda a plebe toda deixar Roma, coisas que causam espanto em quem as lê e nem poderia ser diferente, digo que

¹⁰ *Modos extraordinários* designam o recurso aos meios que fogem ao comum, podendo, por vezes, serem ditos ilegais ou ilegítimos.

toda cidade deve ter modos próprios por meio dos quais o povo possa desafogar a sua ambição, principalmente naquelas cidades em que se quer usar o povo nas coisas importantes. Entre estas estava a cidade de Roma que tinha este modo, conforme o qual, quando o povo queria obter uma lei, ou ele fazia uma das coisas acima ditas, ou não se arrolava para ir à guerra, de modo que, para aplacá-lo, precisava em parte satisfazê-lo. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, porque eles nascem ou de serem oprimidos, ou da suspeita de vir a sê-lo. Quando a sua opinião for falsa, há o remédio das assembleias, nas quais pode surgir algum homem de bem, que, discursando, lhes demonstre como se enganam. E os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de compreender a verdade e facilmente acedem quando a verdade lhes é dita por um homem digno de fé.

2. Deve-se, então, minimizar as críticas ao governo romano e considerar que tantos bons efeitos quantos surgiram daquela república não eram causados senão por ótimas razões. Se os tumultos foram a razão da criação dos Tribunos, merecem sumo louvor, porque, além de dar uma parte de administração da república romana ao povo, tais tribunos foram constituídos em favor da guarda da liberdade romana, como no capítulo seguinte será mostrado.

5. A QUEM SE ENTREGA COM MAIS SEGURANÇA A DEFESA DA LIBERDADE: AO POVO OU AOS GRANDES; QUEM TEM MAIS RAZÕES PARA PROVOCAR TUMULTOS: AQUELES QUE QUEREM CONQUISTAR OU AQUELES QUE QUEREM CONSERVAR

1. Dentre as coisas mais necessárias *ordenadas* por aqueles que prudentemente instituíram uma república está o estabelecimento de uma *guarda da liberdade*¹¹ e, conforme esta for bem ou mal instituída, a *vida livre* dura mais ou menos. Como em toda república existem homens grandes e populares, é difícil saber nas mãos de quem é melhor que ela seja colocada. Junto aos lacedemônios e, em nosso tempo, junto aos venezianos,

¹¹ Guardar a liberdade equivale a preservar as leis de uma república. Neste sentido, as magistraturas encarregadas de tal função exerciam o papel de defensoras do regime político-jurídico. Conseqüentemente, o povo fica a salvo dos desmandos dos poderosos.

ela foi posta nas mãos dos nobres, mas, junto aos romanos, foi posta nas mãos da plebe.

2. É necessário examinar qual dessas repúblicas fez melhor escolha. Se cuidássemos das razões, encontraríamos favoráveis a ambas as partes (...). De fato, quem examinasse atentamente o argumento de uma e de outra ficaria em dúvida relativamente a qual delas deveria eleger para a guarda da liberdade se não soubesse que espécie de homens é mais nociva a uma república: se aquele que deseja manter a honra já adquirida ou se aquele que deseja adquirir aquilo que não possui.

3. Enfim, quem examinar tudo sutilmente chegará à conclusão de que, ou tu pensas em uma república que quer constituir um império, como Roma, ou em uma república à qual seja suficiente se manter. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta, por aquelas razões e no modo como no capítulo seguinte se exporá.

4. Mas, para voltar a falar dos homens que em uma república são mais nocivos, se são aqueles que desejam conquistar, ou aqueles que temem perder o que foi conquistado (...). Facilmente, um e outro apetite pode ser a causa de tumultos grandíssimos. Todavia, o mais das vezes ele é causado por quem mais possui, porque o medo de perder engendra as mesmas vontades que existem naqueles que desejam adquirir, pois, não parece aos homens possuir seguramente aquilo que têm se não adquirem novamente mais. Além disso, possuindo muito, podem com maior força e maior violência provocar mudanças. Ainda por cima, o comportamento desonesto e ambicioso destes homens acende no peito de quem não possui a vontade de possuir, seja para vingar-se deles, espoliando-os, seja para eles próprios poderem possuir riquezas e outras honras que veem ser mal usadas pelos outros.

6. SE EM ROMA PODERIA SER ORDENADO UM ESTADO QUE ELIMINASSE AS INIMIZADES ENTRE O POVO E O SENADO

1. Falamos acima dos efeitos que produziam as controvérsias entre o povo e o senado. Ora, tendo essas controvérsias prosseguido até o tempo dos Gracos, quando estes causaram a ruína da *vida livre*, alguns poderiam desejar que Roma tivesse produzido os grandes efeitos que produziu sem que nela existissem tais inimizades. Assim, me pareceu coisa digna de consideração verificar se em Roma teria sido possível *ordenar um regime* que acabasse com tais controvérsias. Para considerar isso, é necessário recorrer às repúblicas que, sem tantas inimizades e tumultos, foram livres por um longo tempo, examinando qual regime havia nelas e também se seria possível instituí-lo em Roma. Um exemplo entre os antigos é o de Esparta e, entre os modernos, o de Veneza, por mim acima indicados. (...)

3. Considerando, então, tudo isso, vê-se que era necessário aos legisladores de Roma fazer uma das duas coisas, se quisessem que Roma ficasse tranquila como as repúblicas acima mencionadas, ou não utilizar a plebe na guerra, como os venezianos, ou não abrir as portas para os estrangeiros, como os espartanos. Mas ela fez uma e outra coisa, o que deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para causar tumultos. Mas, se o *regime* romano se tornasse mais tranquilo, disso resultaria o inconveniente de se tornar também mais fraco, porque estaria interdita a via para poder chegar à grandeza a que chegou. De modo que, se Roma quisesse remover as causas dos tumultos, removeria também as causas de sua ampliação. Quem examinar bem verá que em todas as coisas humanas jamais se pode cancelar um inconveniente sem que surja um outro. Portanto, se tu queres ter um povo numeroso e armado para poder fazer um grande império, terás de fazê-lo de uma maneira que não poderás depois manejá-lo a teu modo. Se tu o conservas reduzido ou desarmado para poder manejá-lo e conquistas novos domínios, não os poderás conservar, ou eles estarão tão fracos que serás presa de qualquer um que te atacar. Assim, deve-se considerar em nossas deliberações onde existem menos inconvenientes e tomar a melhor decisão, porque não se encontra jamais algo totalmente transparente e insuspeito. Poderia, então, Roma, à semelhança de Esparta, estabelecer um príncipe vitalício, instituir um pequeno senado, mas não poderia, como ela, deixar de aumentar o número de

seus cidadãos, se quisesse fazer um grande império, o que faria com que o rei vitalício e o senado relativamente pouco numeroso tivessem pouca serventia.

4. Se alguém quisesse, portanto, *ordenar* novamente uma república, teria de examinar se desejaria que ela se ampliasse em domínio e potência como Roma, ou que ficasse dentro de limites estreitos. No primeiro caso, é necessário *ordená-la* como Roma e dar lugar aos tumultos e às dissensões universais do melhor modo possível, porque, sem este grande número de homens bem armados, jamais uma república poderá crescer, ou não poderá se manter, se vier a crescer. No segundo caso, poderá *ordená-la* como Esparta ou Veneza, mas, como a expansão é o veneno de semelhantes repúblicas, quem a ordena deve proibir-lhe as conquistas de todos os modos possíveis, porque tais conquistas, fundadas sobre uma república fraca, são a causa de sua completa ruína. (...). Acredito, sem dúvida, que se fosse possível conservar tudo equilibrado deste modo, ter-se-ia uma verdadeira vida política e uma verdadeira tranquilidade na cidade. Mas, como todas as coisas humanas estão em constante movimento e não podem ficar estáveis, é necessário que ascendam ou declinem. E a muitas coisas que a razão não te induz, te induz a necessidade, de maneira que, ao *ordenar* uma república apta para se conservar, sem se ampliar, e a necessidade a obrigar a tanto, isso destruiria os seus fundamentos e provocaria sua ruína mais rapidamente. Mesmo quando, por outro lado, os céus fossem com ela tão benevolentes que não a levassem a fazer guerra, daí decorreria que o ócio a tornaria efeminada ou dividida, coisas estas que, juntas ou cada uma por si, seriam a razão de sua ruína. Portanto, como não acredito ser possível equilibrar tais coisas, nem trilhar adequadamente a via intermediária, é necessário na *ordenação* de uma república pensar na parte mais honrosa e *ordená-la* de modo que, mesmo quando a necessidade a levasse a ampliar-se, ela pudesse conservar o que foi conquistado. Para retornar ao primeiro tema, creio ser necessário seguir a *ordenação* romana e não a das outras repúblicas, porque não acredito ser possível encontrar um modo intermediário entre uma e outra. Deve-se, ainda, tolerar as inimizades que nascem entre o povo e o senado, tomando-as como um inconveniente necessário para se

alcançar a grandeza romana. Pois, além das razões alegadas, quando se demonstrou ter sido necessária a *autoridade* dos tribunos para a guarda da liberdade, pode-se facilmente aferir o benefício que trouxe às repúblicas o instituto da *acusação*, que era, entre outras funções, atribuída aos Tribunos, conforme discorreremos no capítulo seguinte.

7. O QUANTO SÃO NECESSÁRIAS AS ACUSAÇÕES PARA CONSERVAR UMA REPÚBLICA LIVRE

1. Não me parece que numa cidade se pode dar autoridade mais útil e necessária a quem tem a função de guarda de sua liberdade do que a de poder acusar perante o povo, perante um magistrado ou mesmo perante um conselho, os cidadãos que praticarem algum ato contra o *estado* livre¹². Esta instituição produz dois efeitos muito úteis em uma república. O primeiro é que os cidadãos, por medo de serem acusados, não atentam contra as coisas do *estado*, e, atentando, são reprimidos rapidamente e sem nenhuma consideração. O outro é que se institui um lugar para o desafogo daqueles humores que crescem nas cidades contra qualquer cidadão. Quando estes humores não têm onde se desafogar ordinariamente, buscam *modos extraordinários*, os quais arruinam toda uma república. Assim, não há nada que faça tão estável e firme uma república quanto *ordená-la* de modo que a alteração daqueles humores que a agitam encontre uma via para se desafogar ordenada pelas leis. (...)

2. Se um cidadão é punido por modos ordinários, ainda que injustamente, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república, porque a execução se faz sem forças privadas ou estrangeiras, que são as que arruinam uma *vida livre*, mas sim com forças e instituições públicas, dentro dos próprios termos, sem ultrapassar os limites além dos quais se arruína a república. Para confirmar esta minha opinião, é suficiente tomar dentre os exemplos dos antigos o de Coriolano, em relação ao qual cada um deve considerar quantos males teriam resultado para a república romana se ele tivesse sido morto tumulturiamente. Disso nasceria a ofensa de um cidadão privado a outro, ofensa esta que geraria medo, medo que busca

¹² Trata-se de submeter a um julgamento público aqueles que eventualmente venham infringir as leis e ameaçar as instituições, colocando em risco a liberdade do *estado*.

defesa, defesa para a qual se buscam partidários, destes partidários nascem as facções nas cidades, das facções a sua ruína. Mas, como a coisa foi conduzida por quem tinha autoridade para tanto, evitaram-se todos os males que nela nasceriam se fosse conduzida por uma autoridade privada.

3. (...)

9. DE COMO É NECESSÁRIO ESTAR SÓ PARA NOVAMENTE ORDENAR UMA REPÚBLICA OU PARA REFORMÁ-LA COM MODOS COMPLETAMENTE DIFERENTES DOS ANTIGOS

1. Talvez pareça a alguns que eu avancei muito da história romana sem antes ter feito alguma menção aos fundadores daquela república nem às *instituições* relativas à religião ou à milícia. Como não quero mais deixar em suspenso a expectativa daqueles que queiram ouvir alguma coisa sobre esta matéria, digo que muitos julgarão um péssimo exemplo o fato de que o fundador de uma *vida civil*, como foi Rômulo, tenha primeiro morto o seu irmão e depois consentido na morte do sabino Tito Tácio, escolhido por ele para seu companheiro no reino, ao julgar, com isso, que aqueles cidadãos, por ambição e desejo de comandar, pudessem, recorrendo à autoridade de seu príncipe, ofender àqueles que se opusessem à autoridade. Esta opinião seria verdadeira se não se considerasse o fim que o levava a praticar tal homicídio.

2. Deve-se tomar como uma regra geral que jamais ou raras vezes ocorre que alguma república ou reino seja ordenado bem desde seu princípio, ou em tudo novamente reformado com *instituições* diversas das antigas, se não for *ordenada* apenas por um homem. Antes, é necessário que um homem esteja só para estabelecer novos *modos* e que dependa unicamente de sua mente qualquer uma das *instituições*. Assim, um prudente ordenador de uma república que tenha a vontade de servir não a si mesmo, mas ao bem comum, não aos seus descendentes, mas à pátria comum, deve conservar-se sozinho no poder. Nenhum homem sábio reprovará alguém por alguma ação *extraordinária* que tiver sido feita para instituir um reino ou uma república. É preciso, então, que, acusando-o o

fato, o efeito o escuse. E quando este for bom, como aquele de Rômulo, sempre o escusará, porque se deve condenar quem é violento para destruir, e não quem o é para reformar. Deve-se, porém, ser tão prudente e virtuoso que a autoridade que foi tomada não fique como herança para outro, pois, estando os homens mais inclinados para o mal do que para o bem, poderia seu sucessor usar ambiciosamente aquilo que por ele tivesse sido usado virtuosamente. Além disso, mesmo que alguém seja capaz de *ordenar*, a coisa ordenada não estará ordenada para ser durável enquanto permanecer sobre os ombros de um único homem, mas, sim, quando estiver sob os cuidados de muitos aos quais caiba a sua conservação. Pois, assim como muitos não se encontram aptos para *ordenar* algo por não saberem qual o seu bem devido às diversas Opiniões existentes entre eles, mesmo que o conhecessem, não se conformariam em deixá-lo. Que Rômulo fosse daqueles homens que merecia escusa pela morte do irmão e do companheiro e que tivesse agido pelo bem comum e não por ambição própria, demonstra-o o fato de ter imediatamente estabelecido um senado, com o qual ele pudesse aconselhar-se e, segundo a sua opinião, deliberar. E quem considerar bem a autoridade que Rômulo manteve para si verá não ter mantido nenhuma outra que a de comandar os exércitos quando fosse declarada guerra e a de convocar o senado. Isso se viu depois quando Roma tornou-se livre com a cassação dos Tarquínios, momento em que nenhuma das antigas *instituições* foi renovada pelos romanos, a não ser pelo fato de o rei perpétuo ter sido substituído por dois cônsules anuais, o que prova que todas as *instituições* iniciais daquela cidade foram mais conforme a uma *vida civil* e livre do que a um regime absoluto e tirânico.

3. (...)

10. SÃO TÃO LOUVÁVEIS OS FUNDADORES DE UMA REPÚBLICA OU DE UM REINO QUANTO SÃO VITUPERÁVEIS AQUELES DE UMA TIRANIA

1. Entre todos os homens louváveis os mais louváveis são aqueles que foram cabeças e ordenadores de religiões. Logo depois estão aque-

les que fundaram ou repúblicas ou reinos. Seguindo estes são célebres aqueles que, comandando os exércitos, ampliaram o seu reino ou o domínio da pátria. A estes se juntam os homens de letras, que, como são de muitas espécies, são celebrados cada qual segundo o seu mérito. A todos os outros homens, cujo número é infinito, é atribuída uma parte de louvor conforme a sua arte e o seu exercício. São, ao contrário, infames e detestáveis os homens destruidores das religiões, dissipadores de reinos e de repúblicas, inimigos da *virtù*, das letras e de toda outra arte útil e honrosa para a humanidade, como são os ímpios, os violentos, os ignorantes, os ineptos, os ociosos, os vis. Ninguém jamais será tão louco ou tão sábio, tão mal ou tão bom, que, tendo de escolher entre as duas qualidades de homens, não louve aquela que deve ser louvada e reprove aquela que deve ser reprovada. Apesar disso, logo depois, quase todos, enganados por um falso bem ou por uma falsa glória, acabam por seguir, voluntária ou ignorantemente, os caminhos daqueles que merecem mais reprovação do que louvor. Isto porque, mesmo podendo instituir, para a sua perpétua honra, uma república ou um reino, voltam-se para a tirania. Não se apercebem quanta fama, quanta glória, quanta honra, segurança e tranquilidade, para a satisfação de seu próprio ânimo, eles perdem ao tomarem tal decisão, e em quanta infâmia, vitupério, reprovação, perigo e inquietude eles incorrem.

(...)

6. E, sem dúvida, se for homem se surpreenderá com toda imitação dos tempos maus e se inflamará por um imenso desejo de seguir os bons. Em verdade, um príncipe que procura a glória do mundo deveria desejar possuir uma cidade corrupta, não para destruí-la completamente como César, mas para reordená-la como Rômulo. De fato, os céus não podem dar aos homens maior ocasião de glória, nem os homens podem desejar glória maior. E se, para bem *ordenar* uma cidade, fosse preciso depor o principado, mereceria alguma escusa aquele que a *ordenasse* de modo a evitar tal declínio, mas, podendo conservar o principado e *reordená-lo*, não mereceria escusa alguma. Em suma, aqueles a quem os céus dão tal ocasião devem considerar que têm presentes duas vias: uma que os faz viver seguros e depois de sua morte torna-os gloriosos, a outra

os faz viver em contínuas angústias e, depois da morte, deixa de si uma eterna infâmia.

11. DA RELIGIÃO DOS ROMANOS

1. Ainda que Roma tivesse em Rômulo seu primeiro ordenador, e que a ele tenha de atribuir, como filha, o seu nascimento e a sua educação, os céus julgaram, contudo, que suas *instituições* não eram suficientes para tanto império e inspiraram no peito do senado romano a escolha de Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que fossem ordenadas por ele aquelas coisas que tinham ficado incompletas. Este, vendo-se diante de um povo ferocíssimo e querendo reduzi-lo à obediência civil com a arte da paz, voltou-se para a religião como coisa absolutamente necessária para quem deseja manter a *vida civil* e constituiu-a de tal modo que, por muitos séculos, não houve nunca tanto temor a Deus quanto naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento que o senado ou os grandes homens romanos desejassem realizar. E, quem examinar as infinitas ações de todo o povo de Roma reunido e de muitos romanos sozinhos, verá como aqueles cidadãos temiam muito mais romper um juramento do que as leis, e como eles estimavam mais o poder de Deus que o dos homens, como se vê manifestamente nos exemplos de Cipião e Manlio Torquato. (...). Assim, aqueles cidadãos que não eram contidos na Itália pelo amor à pátria nem por suas leis, foram contidos por um juramento que foram forçados a fazer. E aquele tribuno deixou de lado o ódio que tinha ao pai, a injúria que lhe fizera o filho e a sua honra, para obedecer ao juramento feito. Isso não teve outra origem que aquela religião que Numa introduzira naquela cidade.

2. Quem considera bem as histórias romanas vê o quanto servia a religião para comandar o exército, para encorajar a plebe a conservar os homens bons e envergonhar os maus. De modo que, caso fosse preciso debater para saber a qual príncipe Roma estava mais obrigada, se a Rômulo ou a Numa, creio que Numa obteria o primeiro lugar mais frequentemente, porque facilmente se pode introduzir armas onde há religião, mas onde existem armas e não religião, com muita dificuldade aquelas

podem ser introduzidas. Vê-se que Rômulo, para *ordenar* o senado e instituir determinadas *ordenações* civis e militares, não teve necessidade de recorrer à autoridade de Deus, mas Numa sim, tanto que simulou falar com uma Ninfa que o aconselhava sobre aquilo que deveria aconselhar ao povo. Isso tudo acontecia porque queria estabelecer novas e inusitadas *instituições* naquela cidade e duvidava que a sua autoridade fosse o bastante.

3. Jamais houve algum ordenador de leis extraordinárias em povo algum que não recorresse a Deus, porque, de outro modo, não teriam sido aceitas. Pois, são muitos os bens conhecidos por um homem prudente que não têm em si razões tão evidentes para serem aceitos pelos demais. Assim, os homens sábios, que queiram contornar esta dificuldade, recorrem a Deus. Assim fez Licurgo, assim, Sólon, assim, muitos outros que tinham os mesmo objetivos. (...)

4. Considerando tudo, concluo que a religião introduzida por Numa estava entre as razões da felicidade daquela cidade, porque ela deu origem a boas *ordenações*, as boas *ordenações* fizeram boa a fortuna, e da boa fortuna nasceram os felizes êxitos das empresas romanas. E, assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, o seu desprezo é a razão de sua ruína. Pois, onde falta o temor de Deus, é necessário que o reino se arruíne, ou que tenha de ser sustentado pelo temor de um príncipe, que supra os defeitos da religião. Mas, como os príncipes têm vida curta, convém que tal reino se arruíne logo que a *virtù* deste vier a faltar. Disto decorre que os reinos que dependem da *virtù* de um único homem são pouco duráveis, porque aquela *virtù* falta com a morte deste, e, raras vezes, acontece que seja recuperada pelo seu sucessor (...).

5. Portanto, não é sinal da saúde de uma república ou de um reino ter um príncipe que governe prudentemente enquanto vive, mas sim ter um que a *ordene* de tal modo que, mesmo depois de sua morte, ela se mantenha. (...)

16. UM POVO ACOSTUMADO A VIVER SUBMETIDO A UM PRÍNCIPE, AO TORNAR-SE LIVRE POR QUALQUER ACIDENTE, COM DIFICULDADE MANTÉM A SUA LIBERDADE

1. Infinitos exemplos lidos nas memórias das histórias antigas demonstram quanta dificuldade um povo acostumado a viver submetido a um príncipe tem para conservar a liberdade que, por alguma acidente conquista, como foi aquela conquistada por Roma depois da cassação dos Tarquínios. Tal dificuldade tem explicação, porque esse povo não é diferente de um animal bruto que, mesmo de natureza feroz e selvagem, foi sempre alimentado no cárcere e em servidão. Deixado, depois, livre e à sua própria sorte num campo, sem estar acostumado a buscar alimento e sem saber onde se refugiar, torna-se presa do primeiro que queira submetê-lo.

2. O mesmo acontece a um povo que, habituado a viver sob o governo de outros, não sabe nada sobre as disputas públicas, não conhece os príncipes nem é por eles conhecido, e, assim, retorna logo ao jugo, que, na maioria das vezes, é mais pesado do que aquele que pouco antes tinha tirado de seus ombros. Um povo encontra-se sempre nesta dificuldade, a menos que não esteja corrompido. Isso porque um povo do qual a corrupção tomou conta não pode de modo nenhum viver livre, mesmo por um curto tempo, como abaixo se dirá. Assim, a nossa reflexão diz respeito aos povos entre os quais a corrupção não se estendeu muito, existindo ainda mais matéria boa que corrupta.

3. Acrescenta-se à dificuldade acima descrita uma outra, a saber, que o *estado* que se torna livre cria partidários inimigos e não partidários amigos. Tornam-se partidários inimigos todos aqueles que tinham primazia no *regime* tirânico, alimentando-se da riqueza do príncipe. Tollandos a possibilidade de se aproveitarem, não podem viver satisfeitos e cada um deles se vê forçado a tentar restabelecer a tirania para retomar a sua autoridade. Não se conquista, como disse, partidários amigos, porque a verdadeira *vida civil* pressupõe honras e prêmios motivados por alguma razão honesta e determinada e, fora disso, não premia nem honra ninguém. Quando alguém possui honras e aqueles benefícios que

lhe parece merecer, não reconhece nenhuma obrigação para com aqueles que as concedem. Além disto, aquela utilidade comum que vem do viver livre, ninguém a aprecia enquanto a possui, e tal utilidade consiste em gozar livremente e sem nenhuma suspeita das suas coisas, em não duvidar da honra das mulheres, daquela dos filhos e em não temer por si próprio. Por isso, ninguém jamais dirá ter alguma obrigação por alguém que não o ofenda.

4. Assim, conforme foi dito acima, o *regime* livre e instituído novamente tem partidários inimigos e não partidários amigos. (...). Em verdade, eu julgo infelizes aqueles príncipes que, por terem como inimigo a multidão, recorrem a *vias extraordinárias* para assegurarem o seu *regime*, porque aquele que tem como inimigos os poucos assegura-se mais facilmente e sem muito escândalo. Mas quem tem por inimigo todo o povo não se assegura jamais, e, quanto mais crueldade usa, tanto mais fraco torna-se o seu principado. De modo que o melhor remédio a usar é procurar fazer o povo tornar-se seu aliado¹³.

55. COMO É FÁCIL CONDUZIR AS COISAS NAS CIDADES ONDE A MULTIDÃO NÃO ESTÁ CORROMPIDA; ONDE EXISTE IGUALDADE, NÃO SE PODE INSTITUIR UM PRINCIPADO, E ONDE NÃO EXISTE, NÃO SE PODE INSTITUIR UMA REPÚBLICA

1. Ainda que acima se tenha examinado suficientemente aquilo que se deve temer ou esperar das cidades corrompidas, não me parece fora de propósito considerar uma decisão do senado sobre a promessa que Camilo tinha feito de dar a Apolo a décima parte do saque dos veientes. Tendo este saque chegado às mãos da plebe romana e não sendo possível saber a sua soma total, o senado publicou um édito no qual cada um deveria apresentar em público a décima parte daquilo que tinha apanhado. Embora esta deliberação não tivesse sido levada a efeito, uma vez que o senado tomou depois outra medida e por uma via diversa satisfizes Apolo, para contentamento da plebe, vê-se por meio de tal deliberação o quanto o senado confiava na bondade da plebe e como julgava que ninguém deixaria de apresentar tudo aquilo que por tal édito era exigido. De

¹³ Encontramos aqui uma ponte para o capítulo IX, de *O Príncipe*.

outra parte, vê-se como a plebe não pensou em fraudar nenhuma parte do édito dando menos do que devia, mas de liberar-se de tal exigência demonstrando abertamente sua indignação. Este exemplo, como muitos outros acima aduzidos, mostra quanta bondade e quanta religiosidade havia naquele povo e quanto bem se poderia dele esperar. E, em verdade, onde esta bondade não se encontra presente, não se pode esperar nada de bom, como não se pode esperar nada das províncias que nesta época se encontram corrompidas, como a Itália, acima de todas as outras, e também a França e a Espanha, que detêm parte desta corrupção. Se em tais províncias não se veem tantas desordens quanto as que nascem na Itália todos os dias, isso decorre não tanto da bondade dos povos, que está em boa parte ausente, mas do fato de terem um rei que os mantém unidos, não apenas por sua *virtù*, mas pelas *ordenações* de tais reinos que ainda não foram corrompidas. Vê-se bem que esta bondade e esta religiosidade são ainda grandes nos povos da província da Alemanha, o que faz com que ali muitas repúblicas vivam livres e observem de tal modo as suas leis que ninguém de fora ou de dentro ousa ocupá-las. Eu quero dar prova de que é verdade que nelas reina boa parte da antiga bondade valendo-me de um exemplo similar ao acima referido sobre o senado e a plebe romana. Naquelas repúblicas, quando precisam gastar algum dinheiro público, os magistrados ou conselhos que têm autoridade para tanto impõem a todos os habitantes da cidade uma taxa de um ou dois por cento daquilo que cada um tem de renda. Tomada tal deliberação segundo as instituições locais, cada um se apresenta diante dos coletores de tais taxas e, uma vez feito o juramento de pagar a soma exigida, lança em uma caixa indicada para tanto aquilo que a sua consciência diz que deve pagar, ato do qual não há nenhuma testemunha a não ser aquele que paga. Disso se pode inferir quanta bondade e quanta religiosidade há ainda naqueles homens. Deve-se supor que cada um pague a soma devida, porque, se não pagasse, a arrecadação não reuniria a quantidade que fora determinada de acordo com o que era usual receber antigamente. E, se não chegasse a tal montante, a fraude seria descoberta, e, uma vez descoberta, ter-se-ia encontrado um modo diverso de arrecadação. Essa bondade é tanto mais admirável nestes tempos quanto mais ela é rara. Antes, vê-se ter restado só naquela província.

2. Isso nasce de duas coisas, a saber: uma, de não ter tido muitas relações com os vizinhos, porque nem estes foram à casa daqueles, nem aqueles vieram à casa destes, e assim continuaram satisfeitos com seus bens, em viver daquela sua comida, vestir da lã produzida por eles próprios. Assim, foi interdita a possibilidade de qualquer relação e, em consequência, o princípio de toda corrupção, porque não puderam aprender os costumes franceses, nem espanhóis, nem italianos, nações essas que juntas reúnem toda a corrupção do mundo. A outra razão é que as repúblicas nas quais se preservou a vida política incorrupta não suportam que alguns de seus cidadãos sejam ou vivam como gentis-homens. Antes, mantém entre si uma plena igualdade e são inimicíssimos daqueles senhores e gentis-homens que existem na província. Se porventura algum lhes chega às mãos, matam-no, porque são princípio de corrupção e razão de todo tipo de escândalo. Para esclarecer o que significa o nome de gentil-homem, digo que gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas muitas posses, sem ter nenhuma preocupação com o cultivo ou com outro esforço necessário para se viver. Estes tais são perniciosos em qualquer república e em qualquer província, mas mais perniciosos ainda são aqueles que, além da acima mencionada fortuna, comandam castelos e têm súditos que os obedecem. Desta espécie de homens está cheia o reino de Nápoles, a Terra de Roma, a Romanha e a Lombardia, razão pela qual nestas províncias jamais surgiu nenhuma república nem qualquer vida política, porque tais tipos de homens são totalmente inimigos de toda forma de *vida civil*. Não seria possível tentar introduzir uma república nas províncias constituídas deste modo. Para *reordená-las*, caso coubesse a alguém esta decisão, não haveria outra via que a de ali estabelecer um reino. A razão é que, onde a matéria é tão corrupta que as leis não bastam para freá-la, é necessário que juntamente com as leis seja instituída uma força maior, a saber: uma mão régia que, com poder absoluto e *extraordinário*, coloque freios à excessiva ambição e à corrupção dos poderosos. Prova-se este argumento com o exemplo da Toscana, onde se vê terem existido longamente num pequeno espaço geográfico três repúblicas: Florença, Siena e Luca. As demais cidades desta província são servas, mas de tal modo que, na sua disposição e nas suas *ordenações*, se vê que mantém ou que gostariam de manter a sua liberda-

de. Isso tudo ocorre por não haver em tal província nenhum senhor de castelo e também nenhum ou pouquíssimos gentis-homens, e por existir aí tanta igualdade que um homem prudente que conhecesse as antigas cidades facilmente introduziria uma *vida civil*. Mas o seu infortúnio foi tanto que até hoje não teve a sorte de encontrar algum homem que tenha podido ou sabido fazê-lo.

3. Por este discurso chega-se à seguinte conclusão: aquele que quiser instituir uma república onde existam muitos gentis-homens não pode fazê-lo sem antes eliminá-los todos, e aquele que quiser instituir um reino ou um principado onde há bastante igualdade não poderá fazê-lo se não se retira desta igualdade muitos de ânimo ambicioso e inquieto e os transforma em gentis-homens, não apenas de nome, mas de fato, doando-lhes castelos e posses e também beneficiando-os com bens e homens, para que, colocados entre os demais, por meio deles o príncipe conserve o seu poder, e tais homens, por meio do príncipe, a sua ambição. Os outros serão obrigados a suportar o jugo que a força, e nada mais, pode fazê-los suportar. Havendo, por esta via, equilíbrio entre quem força e quem é forçado, os homens todos permanecem acomodados às suas próprias *ordenações*. E, como instituir numa província apta a ser reino uma república, e numa apta a ser república um reino, é matéria para um homem raro por sua inteligência e autoridade, existiram muitos que quiseram fazê-lo, mas poucos os que souberam realizá-lo. Pois, a grandeza da tarefa, em parte amedronta os homens, em parte os confunde, levando-os a errar logo no início.

4. (...)

DISCURSOS, LIVRO II, CAP. 2.- CONTRA QUAIS POVOS OS ROMANOS TIVERAM DE COMBATER E COMO ELES DEFENDIAM OBSTINADAMENTE A SUA LIBERDADE

1. Nada tornou mais trabalhoso aos romanos a superação dos povos ao seu redor e de parte das regiões distantes do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade e que defendiam tão obstinadamente que jamais, a não ser por uma *virtù* extraordinária,

seriam subjugados. Muitos exemplos mostram quais perigos enfrentaram para manter ou para recuperar a sua liberdade e quais vinganças eles praticaram contra aqueles que os privaram dela. Sabe-se ainda pelas lições da história quais danos os povos e as cidades sofreram com a servidão. Se em nossos tempos há apenas uma província que se possa dizer que tenha cidades livres, nos tempos antigos existiam em todas as províncias muitos povos completamente livres. (...). É fácil descobrir de onde vem este apego dos povos à *vida livre*, porque a experiência mostra que as cidades jamais teriam se ampliado, nem em domínios, nem em riquezas, a não ser enquanto estiveram livres. É algo surpreendente considerar quanta grandeza alcançou Atenas no espaço de cem anos depois de ter se libertado da tirania de Pisístrato. Mas é, sobretudo, surpreendente considerar quanta grandeza alcançou Roma depois que se libertou de seus reis. É fácil compreender a razão, porque aquilo que dá grandeza às cidades não é o bem particular, mas o bem comum. E, sem dúvida, este bem comum não é observado senão nas repúblicas, porque tudo o que é realizado, é feito em seu propósito e, ainda que cause dano a este ou àquele cidadão privado, são tantos os que são beneficiados que se pode executá-lo contra a disposição de poucos que por ela tenham sido prejudicados. Ocorre o contrário quando se tem um príncipe, pois na maioria das vezes o que ele faz para si próprio prejudica a cidade e aquilo que faz para a cidade prejudica a si próprio. De modo que logo que se impõe uma tirania sobre uma cidade de *vida livre* o menor mal que disso resulta à cidade é deixar de progredir, de crescer em poder ou em riquezas. Mas, acontece, na maioria das vezes, ou melhor, sempre, que regridam. (...). Não é de surpreender, então, que os povos antigos perseguissem com tanto ódio os tiranos, amassem o viver livre e estimassem tanto a palavra liberdade, (...).

2. Examinando, então, o que fez com que naqueles tempos antigos os povos fossem mais amantes da liberdade do que em nossos tempos, creio que isso tenha origem na mesma razão que ora torna os homens menos fortes, a saber, a diversidade entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade entre a nossa religião e a antiga. Pois, a nossa religião, por mostrar a verdade e o caminho verdadeiro, faz-nos estimar

menos as honras do mundo, razão pela qual os gentios, que as estimavam mais e por terem nelas colocado o sumo bem, eram mais impetuosos em suas ações. Pode-se ver isso por muitas de suas instituições, começando pela magnificência de seus sacrifícios relativamente à humildade dos nossos, caso em que há alguma pompa mais delicada que magnífica, mas nenhuma ação feroz ou vigorosa. (...). A religião antiga, além disso, não beatificava homens a não ser aqueles plenos de glórias mundanas, como eram os capitães dos exércitos e governantes das repúblicas. A nossa religião glorifica mais os homens humildes e contemplativos do que os ativos. Além disso, coloca o sumo bem na humildade, no aviltamento e no desprezo das coisas humanas; aquela outra o colocava na grandeza de ânimo, na fortaleza do corpo e em todas as outras coisas aptas a tornarem os homens fortes. Se a nossa religião exige que tu sejas forte, é para que tu estejas mais apto a sofrer do que a realizar algo grandioso. Este modo de viver parece, então, ter tornado o mundo fraco, dando-o como presa a homens celerados, os quais podem manipulá-lo com segurança, uma vez que veem que o comum dos homens, para alcançar o paraíso, pensa mais em suportar os seus golpes que a vingá-los. Ainda que pareça que o mundo tenha se efeminado e o céu se desarmado, isso tem origem sem dúvida na vileza dos homens que interpretaram a nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*. Pois, se considerassem como ela torna possível a exaltação e a defesa da pátria, veriam como ela quer que a amemos e a honremos, preparando-nos de tal modo que a possamos defender. Resulta desta educação e de tão falsas interpretações que no mundo não mais se encontram tantas repúblicas quantas se encontravam antigamente, nem, por conseguinte, se encontra nos povos tanto amor à liberdade quanto havia então. No entanto, parece-me que a razão disso reside mais no fato de o Império Romano, com as suas armas e sua grandeza, ter extinguido todas as repúblicas e toda *vida civil*. Embora tal império tenha depois desaparecido, as cidades não conseguiram ainda se reunir nem *reordenar* uma *vida civil*, a não ser em poucos lugares do antigo Império. Seja como for, os romanos encontraram em cada mínima parte do mundo uma conjuração de repúblicas armadíssimas e obstinadíssimas na defesa da sua própria liberdade. Isso demonstra que o povo romano, sem uma rara e extrema *virtù*, jamais teria podido vencê-las.

3. (...) É fácil ver de onde vinha aquela *ordem* e de onde provém esta desordem, pois tudo procede de se viver livre então e de agora se viver em servidão. Pois, todas as terras e províncias que vivem livres em qualquer lugar que seja, como acima foi dito, alcançam grandíssimas vantagens. Pois, lá se encontram povos mais numerosos, por serem os casamentos mais livres e mais desejáveis pelos homens, porque todos têm de boa vontade aqueles filhos que creem poder nutrir, seguros de que o patrimônio não lhes será tomado; além disso, sabem que não apenas nascem livres e não escravos, como também podem, mediante a sua própria *virtù*, tornarem-se governantes. Vê-se a riqueza se multiplicar em maior número, tanto a que provém do cultivo, quanto a que advém das artes. Pois, todos multiplicam de bom grado aquelas coisas e procuram adquirir os bens que acreditam poder gozar. Por isso, os homens disputam pelas vantagens privadas e públicas e, assim, uma e outra crescem maravilhosamente. O contrário de tudo isso acontece naqueles lugares que vivem na servidão; tanto mais lhes faltam os bens habituais, quanto mais lhes é dura a servidão. Dentre as duras servidões, a que é pior é aquela submissão a uma república. Primeiro, porque ela é mais durável e se pode ter menos esperança de livrar-se dela, depois, porque o fim da república é enervar e enfraquecer todos os outros corpos para ampliar o seu. Isso não será feito por um príncipe que te submete, se este príncipe não for algum príncipe bárbaro, destruidor de cidades e dissipador de toda a civilidade dos homens, como o são os príncipes orientais. Mas, se ele tiver modos humanos e ordinários, o mais das vezes ama igualmente as cidades submetidas e deixa intocadas todas as artes e quase todas as antigas *instituições*, de modo que, se não crescem livres, não se arruínam como escravas (...).

O PRÍNCIPE¹⁴

I - DE QUAIS GÊNEROS SÃO OS PRINCIPADOS E COMO SÃO CONQUISTADOS

1. Todos os *estados* e todos os regimes que tiveram e têm poder <*império*> sobre homens foram e são repúblicas ou principados. Os principados ou são hereditários, quando a estirpe de seu senhor vem governando por longo tempo, ou são novos. Os novos ou são totalmente novos, como foi Milão para Francesco Sforza, ou são membros anexados ao *estado* hereditário de um príncipe que os conquista, como é o reino de Nápoles para o rei da Espanha. Os domínios assim conquistados ou estão acostumados a viver sob um príncipe ou habituados a serem livres, ou foram conquistados com armas de outrem ou com armas próprias, ou por fortuna ou por *virtù*.

III - DOS PRINCIPADOS MISTOS

1. Mas é no principado novo que residem as dificuldades. Primeiramente, se não é um principado totalmente novo, mas membro anexado

¹⁴ A tradução foi realizada a partir da edição de *Il Príncipe*, estabelecida por VIVANTI, C. *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

a outro, que no conjunto pode ser chamado de quase misto, as suas *variações* nascem principalmente de uma dificuldade natural comum a todos os principados novos, a saber: que os homens trocam de senhor de bom grado acreditando melhorar e esta crença os faz pegar em armas contra o atual senhor. Mas se enganam, porque depois percebem pela própria experiência que pioraram. Isso decorre de uma outra necessidade natural e ordinária, que faz com que seja inevitável ofender aqueles de quem se torna príncipe novo, com exércitos e com outras infinitas injúrias que se seguem à nova conquista. De modo que tu tens por inimigo todos aqueles que ofendestes ao ocupar o principado. Além disso, não podes ter por amigos aqueles que ali te colocaram, por não seres capaz de satisfazê-los da maneira como esperavam e por não poderes usar contra eles remédios fortes, pois lhes deve obrigações. (...)

VI - DOS PRINCIPADOS NOVOS QUE SÃO CONQUISTADOS COM VIRTÙ E ARMAS PRÓPRIAS

1. Que ninguém se espante se, para falar dos principados completamente novos, relativamente ao príncipe e ao *estado*, eu me valha de exemplos eminentes. Como os homens percorrem vias já trilhadas por outros e os *imitam* em suas ações, mas sem poder conservar totalmente os mesmos caminhos, nem alcançar a *virtù* daquele que tu imitas, deve um homem prudente seguir as vias abertas pelos grandes homens e imitar aqueles que foram excelentes, para que, se sua *virtù* não se igualar à deles, ao menos tenha algum de seus traços. Deve-se fazer como os arqueiros prudentes que, por julgarem estar demasiado longe do lugar que desejam acertar, colocam a mira muito mais alta do que o lugar destinado, para poder, com o uso de tal artifício, alcançar o seu próprio desígnio.

2. Digo então que os principados completamente novos, onde há um novo príncipe, encontram mais ou menos dificuldades para serem mantidos, segundo é mais ou menos virtuoso aquele que os conquistam. E como a passagem de cidadão privado a príncipe pressupõe ou *virtù* ou fortuna, parece que uma dessas duas coisas mitiga em parte as dificuldades. Contudo, o príncipe que depende menos da fortuna é mais capaz de conservar-se. (...)

3. Mas, para considerar os que, pela própria *virtù*, e não pela fortuna, tornaram-se príncipes, digo que os mais excelentes foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e outros similares. Ainda que não se deva discorrer sobre Moisés, por ter sido ele mero executor das coisas que lhe eram ordenadas por Deus, ele deve também ser admirado pela graça que o tornava digno de falar com Deus. Mas, se considerarmos Ciro e os outros que conquistaram ou fundaram reinos, tu acharias a todos admiráveis. Se considerássemos ainda as suas ações e *ordenações* particulares, elas não parecerão discrepantes daquelas de Moisés, que teve tão grande preceptor. Vê-se, examinando as suas ações e suas vidas, que não receberam da fortuna nada mais que a ocasião que lhes deu a matéria sobre a qual poderiam introduzir a forma que desejavam. Sem aquela ocasião, a *virtù* de seu ânimo teria sido perdida, e, sem aquela *virtù*, a ocasião teria vindo em vão.

4. (...) Tais ocasiões, portanto, fizeram estes homens felizes e a sua *virtù* excelente fez a ocasião ser reconhecida, do que fez com que a pátria deles fosse enobrecida e se tornasse felicíssima.

5. Aqueles que, por vias virtuosas, semelhantes àquelas dos homens excelentes, tornam-se príncipes, conquistam o principado com dificuldade, mas com facilidade o conservam. As dificuldades que enfrentam depois de conquistar o principado têm origem, em parte, nos *novos modos e ordens* que são forçados a introduzir para fundar o seu *regime* e para garantir a sua segurança. Deve-se convir que não há coisa mais difícil de tratar, mais duvidosa de se conseguir, mais perigosa de se manejar, que se fazer senhor instituindo novas *ordenações*, porque o seu instituidor tem por inimigos todos aqueles que se beneficiavam das velhas *ordenações* e tem tépidos defensores entre aqueles que as novas *ordenações* beneficiariam. Esta tepidez nasce em parte do medo aos adversários, que têm as leis ao seu lado, e, em parte da incredulidade dos homens, que não creem verdadeiramente nas coisas novas se não as veem comprovadas por uma sólida experiência. Disso resulta que toda vez que aqueles que são inimigos têm ocasião de atacá-lo fazem-no ferozmente e aqueles outros defendam-no tepidamente. De modo que, ao lado destes últimos, corre-se perigo.

6. Para bem discorrer sobre este tema, é necessário examinar se estes inovadores dependem de si mesmos ou de outros, isto é, se, para levar adiante as suas obras, é preciso que peçam ou se verdadeiramente podem se impor. No primeiro caso vai-se sempre mal e não se chega a lugar nenhum, mas quando dependem apenas de si e podem se impor, raras vezes correm riscos. Donde resulta que todos os profetas armados vencem e os desarmados se arruínam. Pois, além das coisas ditas, a natureza dos povos é inconstante, de modo que é fácil persuadi-los de algo, mas é difícil firma-los na crença. É necessário, portanto, que o *estado* esteja *ordenado* de tal modo que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer à força. Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam garantido a observância de suas constituições se estivessem desarmados, como, em nosso tempo, ocorreu ao frei Jerônimo Savonarola, o qual teve arruinadas suas novas *ordenações* quando a multidão deixou de acreditar e ele não dispunha de modos nem para conservar inalteráveis aqueles que nele tinham acreditado nem para fazer os incrédulos acreditarem.

7. (...)

IX - DO PRINCIPADO CIVIL

1. Mas consideremos outro caso, em que um cidadão privado, não por crueldade ou outra violência intolerável, mas pelo favor de seus cidadãos, torna-se príncipe da sua pátria. Este pode ser chamado de principado civil. Para se chegar a ele, não é necessário nem toda *virtù* nem toda fortuna, mas sim uma astúcia afortunada. Digo que se ascende a este principado ou com o favor do povo ou com aquele dos grandes. Como em toda cidade se encontram estes dois diferentes humores, disso decorre que o povo não deseja ser comandado nem oprimido e que os grandes desejam comandar e oprimir o povo. Destes dois apetites diversos nasce um dos três efeitos: ou um principado, ou uma república, ou a licença. O principado é engendrado ou pelo povo ou pelos grandes, conforme a ocasião favorecer uma ou outra parte. Os grandes, ao notarem que não podem resistir ao povo, começam a favorecer a reputação de um dentre eles, para transformá-lo em príncipe e poderem, sob sua sombra, desa-

fogar o seu apetite. O povo, por não poder resistir aos grandes, também favorece a reputação de um cidadão e o faz príncipe para ser protegido pela sua autoridade.

2. Aquele que chega ao principado com a ajuda dos grandes se mantém com mais dificuldade do que aquele que se torna príncipe com a ajuda do povo, porque tem ao seu redor muitos cidadãos que pensam ser seus iguais, e, por isso, não os pode comandar nem governar a seu modo. Mas aquele que chega ao principado com o favor popular, se encontra sozinho e tem em torno de si ninguém ou pouquíssimos que não estejam prontos a obedecer. Além disso, não se pode honestamente satisfazer aos grandes sem injuriar os demais, mas ao povo sim é possível satisfazer, porque suas aspirações são mais honestas do que a dos grandes, uma vez que estes querem oprimir e aqueles não serem oprimidos. Ademais, um príncipe não pode jamais se defender do povo inimigo, por serem muitos, ao passo que, dos grandes é possível sim se defender, por serem poucos. O pior que pode esperar um príncipe do povo inimigo é ser abandonado por ele. Mas, dos grandes inimigos, não apenas se deve temer ser abandonado como também que eles o ataquem, porque, tendo eles mais visão e astúcia, sempre se previnem em tempo de se salvar e procuram os favores daqueles que esperam que prevaleça. É necessário ainda que o príncipe viva sempre com o mesmo povo, mas pode sim prescindir dos grandes, podendo fazê-los e desfazê-los todos os dias e tirar-lhes e conceder-lhes autoridade como bem queira.

4. Portanto, quem se torna príncipe pelo favor do povo deve mantê-lo amigo, o que é tarefa fácil, visto que apenas pede não ser oprimido. Mas, quem se torna príncipe com o favor dos grandes, e contra o povo, deve, antes de mais nada, procurar conquistá-lo, o que é fácil quando o coloca sob sua proteção. Pois, os homens, quando recebem o bem de quem esperavam o mal, vinculam-se mais rapidamente ao seu beneficiário, tornando-se ainda mais benevolentes do que se o tivessem conduzido ao principado com o seu próprio apoio. (...). Concluirei dizendo apenas que a um príncipe é necessário ter o povo como amigo, pois, de outro modo, não terá remédio na adversidade. (...).

XV – DAS COISAS PELAS QUAIS OS HOMENS, E ESPECIALMENTE OS PRÍNCIPES, SÃO LOUVADOS OU VITUPERADOS

1. Resta agora examinar os modos e os comportamentos de um príncipe em relação aos súditos e aos amigos. Como eu sei que muitos escreveram sobre a questão, duvido que não seja tomado por presunçoso ao reexaminá-la, principalmente por partir, na discussão sobre esta matéria, de argumentos já apresentado por outros. Mas, como minha intenção foi a de escrever algo de útil a quem quiser ouvir, pareceu-me mais conveniente buscar a *verdade efetiva*¹⁵ das coisas do que aquilo que delas se imaginou. E muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem existiram de fato. Pois, é tão distante o modo como se vive do modo como se deveria viver que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer conhece antes a sua ruína do que a sua conservação, porque um homem que queira fazer profissão de bom é provável que se arruíne entre tantos que não são bons. Donde é necessário a um príncipe que queira se conservar aprender a não ser bom e disso se valer segundo a necessidade.

2. Deixando de lado, portanto, as coisas que sobre um príncipe foram imaginadas e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras, digo a este respeito que todos os homens, e principalmente os príncipes, por ocuparem as mais altas funções, são vistos por meio de certas qualidades, que lhe trazem desaprovação ou louvor. Isto é, alguns são tidos por liberais, outros por miseráveis (para usar um termo toscano, porque avarro em nossa língua é ainda aquele que por rapina deseja ter; nós usamos miserável em nossa língua para designar aquele que muito se abstém de usar as suas próprias coisas); alguns são tidos por pródigos, outros, por rapaces; alguns, por cruéis, outros, por piedosos; um, traidor, outro, fiel; um efeminado e pusilânime, outro feroz e animoso; um, humano, outro, soberbo; um, lascivo, outro, casto; um íntegro, outro, astuto; um, severo, outro, condescendente; um, grave, outro, fútil; um, religioso, ou-

¹⁵ Aqui está em questão um recurso metodológico de Maquiavel. Este recurso permite dar um uso ao pensamento diverso do tradicional e mais adequado aos problemas de ordem política. Valendo-se de tal instrumental, o autor estabelece uma reflexão que consegue retirar lições das circunstâncias e casos analisados, encontrando os seus elementos estruturantes.

tro incrédulo; e assim por diante. Eu sei que muitos confessarão que seria algo bastante louvável a um príncipe ter, dentre todas as qualidades mencionadas, aquelas que são tidas como boas. Mas, como não é possível tê-las todas nem observá-las inteiramente, porque a condição humana não o permite, é necessário que saiba ser tão prudente de modo a evitar a infâmia dos vícios que o fariam perder o *estado* e guardar-se dos que não o levassem a perdê-lo, se lhe for possível. Se não, pode-se sem muita preocupação deixar-se levar. Não se preocupe também em incorrer na infâmia dos vícios sem os quais não se pode facilmente salvar o *regime*, porque, se tudo for bem considerado, encontraremos certas qualidades que parecem virtudes, mas que provocariam a sua ruína, se fossem observadas, ao passo que outras que pareciam vícios, mas, ao serem observadas, geram a sua segurança e o seu bem estar.

XVIII – DE QUE MODO O PRÍNCIPE DEVE OBSERVAR A FÉ NA PALAVRA DADA

1. Todos compreendem o quanto seja louvável a um príncipe manter a palavra dada e viver com integridade e não com astúcia. Contudo, pela experiência de nossos tempos, vê-se que certos príncipes realizaram coisas notáveis, mas tiveram em pouca conta a fé dada e souberam com astúcia manejar a cabeça dos homens. Superaram, enfim, aqueles que se apoiaram na sinceridade.

2. Deveis saber que existem dois gêneros de combate, quais sejam: um, com as leis, outro, com a força. Aquele primeiro é próprio do homem, o segundo, das bestas. Mas, como o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, a um príncipe é necessário saber usar bem a besta e o homem. Os escritores antigos ensinaram veladamente esta matéria aos príncipes quando mostraram como Aquiles e muitos outros dos príncipes antigos ficaram aos cuidados do centauro Quíron, que os educava sob sua disciplina. Ter um preceptor meio homem meio besta não quer dizer nada mais senão que é necessário a um príncipe saber usar ambas as naturezas, pois, uma sem a outra não é durável.

3. Portanto, é necessário a um príncipe saber usar bem da besta,

levando em consideração a raposa e o leão, porque o leão não é capaz de se defender dos laços e a raposa não sabe se defender dos lobos. É necessário ser raposa para conhecer os laços e leão para amedrontar os lobos. Aqueles que se preocuparem apenas com a natureza do leão não compreenderão que um senhor prudente não pode nem deve observar a palavra dada quando esta voltar-se contra ele e quando as razões que o fizeram prometer desaparecerem. Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria necessário. Como, porém, eles são maus e por isso não observarão a palavra dada em relação a ti, tu também não deves observar a palavra dada a eles. Ainda mais porque a um príncipe jamais faltaram razões legítimas para justificar a sua inobservância. (...). Mas é necessário saber bem colorir esta natureza e ser grande simulador e dissimulador, pois, os homens são tão simples e tanto obedecem às necessidades presentes que aquele que engana encontrará sempre quem se deixa enganar.

5. A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as supramencionadas qualidades, mas é necessário parecer tê-las. Antes, ousarei dizer que tê-las todas e observá-las sempre é danoso, mas, aparentar tê-las é útil, como, por exemplo, parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo, mas estar de tal modo predisposto que, precisando não sê-lo, possas e saibas se transformar no oposto. Deve-se compreender que um príncipe e sobretudo um príncipe novo não pode observar todas aquelas qualidades pelas quais os homens são chamados de bons, por frequentemente necessitar, para manter o *estado*, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. É preciso, porém, que tenha um ânimo predisposto a mudar conforme os ventos da fortuna e as variações das coisas exigirem. E, como se disse acima, caso seja possível, não deve se afastar do bem, mas, se for necessário, deve saber praticar o mal.

6. Deve, então, um príncipe ter cuidado para jamais deixar escapar de sua boca coisas que não estejam plenas das sobreditas cinco qualidades (...). Pois, os homens em geral julgam mais com os olhos que com as mãos. Todos veem aquilo que tu aparentas, poucos sentem aquilo que tu és, e estes poucos não ousam se opor à opinião de muitos que têm o poder do *regime* para defendê-los. Nas ações de todos os homens, e prin-

principalmente na dos príncipes, por não haver juiz a quem recorrer, leva-se em conta o resultado final.

7. Um príncipe deve portanto conquistar e manter o *estado*. Os meios serão sempre julgados honrados e por todos serão louvados, porque o vulgo está atento às aparências e ao resultado final da ação. E no mundo não há senão o vulgo, e a minoria não terá lugar onde a maioria tem onde se apoiar. (...)

XXV - O QUANTO PODE A FORTUNA NAS COISAS HUMANAS E DE QUE MODO SE LHE DEVE RESISTIR

1. Não desconheço que muitos foram e são de opinião de que as coisas do mundo são de tal modo governadas pela fortuna e por Deus que os homens não podem corrigi-las com a sua prudência; dizem, além do mais, não haver nenhum remédio contra elas. Por isso, julgam que não se deve empenhar muito em tais coisas, mas deixar-se governar pela sorte. (...). Contudo, para que o nosso livre arbítrio não seja eliminado, parece ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas também que ela deixa a outra metade, ou quase, ser governada por nós. (...). De modo semelhante intervém a fortuna que mostra o seu poder onde não está ordenada nenhuma *virtù* que possa resistir-lhe. Então, volta seu ímpeto para onde sabe que não foram construídos diques nem defesas para contê-la. Se vós considerais a Itália, que é o lugar destas variações e a que lhes deu movimento, vereis ser um campo sem diques e sem defesas (...)

MARX

(1818-1883)



Texto de apresentação e notas:

Jairo Marçal
Secretaria de Estado de Educação
do Paraná - DEB
UniBrasil

**Tradução do alemão,
especialmente para esta
edição:**

Elisete Antoniuk
Secretaria de Estado de Educação
do Paraná - CELEM

Revisão da tradução e notas:

Marcos A. Maliska
UniBrasil



MARX E A FILOSOFIA COMO EMANCIPAÇÃO

A Alemanha do início do século XIX vivia um lento processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Enquanto contemplava o desenvolvimento dos seus vizinhos, França e Inglaterra, que já haviam realizado suas revoluções burguesas, iniciado o processo de industrialização capitalista e, inclusive a crítica política a ele correspondente, a Alemanha não havia promovido sequer a sua unificação nacional.

Dentre os diversos Estados que formavam a Alemanha, a Prússia era o mais influente e a Renânia, província que tinha como capital a cidade de Trier, era a mais avançada política e economicamente e, influenciada por um liberalismo de inspiração francesa fazia forte oposição ao regime monárquico vigente.

KARL HEINRICH MARX nasceu nesse contexto, em Trier, no dia 05 de Maio de 1818, filho de uma família judaica de classe média. Sua mãe chamava-se Enriqueta Pressburg e seu pai Hirschel Marx. Em 1824, por razões políticas, seu pai converteu-se ao cristianismo e mudou o nome para Heinrich. É provável que a decisão de abandonar o judaísmo tenha sido causada pelo preconceito contra os judeus na Alemanha e pelas conseqüentes dificuldades de empregabilidade, particularmente em cargos

públicos. Após a conversão, Heinrich Marx trabalhou como advogado e conselheiro de justiça.

Marx tinha dezessete anos quando, por orientação do pai, foi estudar direito na Universidade de Bonn. Esse período foi marcado mais pelo romantismo e pela vida boêmia do que propriamente pelos estudos.

Em 1836, o jovem Marx matricula-se na Universidade de Berlim, onde por quatro anos se dedicaria ao estudo da Filosofia e faria os primeiros contatos com o hegelianismo. Em abril de 1841, na Universidade de Iena, defende sua tese de doutorado, intitulada *Sobre a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*.

Nesse período, o posicionamento político e as críticas religiosas de Marx e dos jovens hegelianos¹ não passavam despercebidos pelo governo prussiano. Bruno Bauer, filósofo promissor e amigo de Marx, foi acusado de ateísmo, perdeu a cátedra e a licença para lecionar na Universidade de Bonn. Esse episódio frustrou as expectativas de Marx em abraçar a carreira acadêmica. Como alternativa, o filósofo encontrou no jornalismo uma forma de expressão e resistência². Durante toda a sua vida Marx conciliaria a produção filosófica com a atividade jornalística e a incansável militância política.

Em 1843, casa-se com Jenny Von Westphalen, a bela jovem de origem aristocrática a quem Marx dedicara seus poemas juvenis e com quem viveria uma história de amor que superaria toda sorte de adversidades no âmbito pessoal, profissional e político. O casal teve seis filhos, dos quais três morreram prematuramente.

As consequências dos enfrentamentos políticos marcaram de forma indelével a vida de Marx. Sua passagem pela direção da Gazeta

¹ Termo que denomina o movimento dos jovens filósofos, discípulos de Hegel, que escreveram entre as décadas de 1830 e 1840. Os principais elementos constitutivos desse movimento foram o humanismo radical, a crítica à religião como fator de alienação e a crítica ao idealismo alemão. Seus principais nomes: Arnold Hüge, Bruno Bauer, David Strauss, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Marx Stirner e Moses Hess.

² Marx foi editor da Gazeta Renana, um jornal liberal de oposição ao regime prussiano. Fundado em 1841 por industriais de Colônia, o jornal foi fechado pelo governo em 1843.

Renana e o teor dos seus artigos, despertaram a ira da monarquia. Perseguido pelo regime, deixa a Alemanha e segue rumo a Paris, onde dirige os Anais franco-alemães³. É expulso da França, a pedido do governo prussiano. Muda-se para Bruxelas, onde escreve as *Teses contra Feuerbach* e, com Engels escreve a *Ideologia Alemã*, organiza e participa de diversas associações políticas⁴. Expulso da Bélgica exila-se em Londres onde, apesar das dificuldades financeiras e problemas de saúde, continuaria a pesquisar, escrever⁵ e participar ativamente da vida política.

Karl Marx morreu em Londres em 14 de Março de 1883. Seu amigo Engels, no discurso de despedida, proferido para as poucas pessoas presentes no cemitério de Highgate, anteciparia a história com a frase: *Seu nome atravessará os séculos, bem como sua obra!*

Quando o jovem Marx escreveu seus primeiros textos, o pensamento de Hegel era o mais poderoso sistema filosófico da Alemanha, uma espécie de pensamento oficial e, particularmente em Berlim, diversas correntes disputavam a sua melhor interpretação. Não é exagero afirmar que, no campo da política, a filosofia de Hegel sustentava tanto as concepções de conservadores – a chamada *direita hegeliana*, como de progressistas – a chamada *esquerda hegeliana*.

Para a direita hegeliana, a monarquia de Frederico Guilherme III e posteriormente do seu filho, Guilherme IV, representava o verdadeiro Estado hegeliano, e embora reconhecendo o caráter retrógrado que os mantinha, de certa forma, atrelados à Idade Média, valorizava sua capacidade de harmonizar as partes (interesses dos cidadãos) com a totalidade (princípios do Estado), garantindo dessa forma, a manutenção dos seus interesses.

³ Publicado em parceria com Arnold Ruge em fevereiro de 1844. Neste volume Marx publicou dois artigos: *A questão Judaica* e *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (publicado nesta Antologia).

⁴ Comitê de Correspondência da Liga dos Justos (rede internacional de correspondentes comunistas); Liga dos Justos; Associação Democrática.

⁵ Entre outras obras – *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*; *Os Grundrisse*; *Contribuição à Crítica da Economia Política*; *O Capital*; *A Guerra Civil na França*; *Crítica ao programa de Gotha*.

Por sua vez, os jovens intelectuais da esquerda hegeliana, dentre os quais figurava Marx, reconheciam um princípio revolucionário na matriz historicista do pensamento político de Hegel, mas dele faziam uma leitura iluminista à francesa, inspirados basicamente no socialismo utópico de Saint-Simon.

Os jovens filósofos consideravam que um Estado (hegeliano) que se pretendia racional e absoluto, não poderia permanecer na perspectiva do idealismo e tampouco admitir em seu fundamento a religião, interpretada por eles como fator de alienação, dominação e estagnação, o que só favorecia aos interesses do governo prussiano.

Decepcionados também com a tendência conservadora e represora, confirmada pelo novo governo de Guilherme IV, os jovens hegelianos de esquerda⁶, imbuídos de ideais revolucionários e de certa maneira, próximos das teses centrais do republicanismo⁷, assumem a tarefa de radicalizar a oposição política ao Estado monárquico e fazer oposição filosófica ao idealismo alemão.

Eles deixaram um legado de contribuições muito significativas

⁶ Julgamos importante compreender, ainda que de forma introdutória, as relações intelectuais e esfera de influências do jovem Marx. Por isso, apresentamos um breve panorama da produção intelectual do círculo dos jovens hegelianos de esquerda, com a finalidade de mostrar a tendência de crítica com pretensões revolucionárias à época: Arnold Hüge dirigia um periódico de oposição aos hegelianos conservadores - *Anais de Halle*; Bruno Bauer publicou - *A trombeta do juízo final*, uma ironia à fé cristã; David Strauss escreveu *A vida de Jesus*, uma biografia de características antropológicas que visava a desmistificação da vida de Jesus; Moses Hess que foi o primeiro a postular uma filosofia da práxis e a discutir a questão da propriedade, escreveu *A história sagrada da humanidade* e *A essência do dinheiro*; Ludwig Feuerbach, professor na Universidade de Berlim, escreveu *A essência do Cristianismo*, uma obra de grande impacto que exerceu grande influência sobre o círculo dos jovens hegelianos de esquerda e particularmente sobre Karl Marx.

⁷ Daniel Brudney (in: BRUDNEY, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge: Harvard University, 1998.) escreve que a temática comum aos jovens hegelianos de esquerda é o reconhecimento da existência de instituições incompatíveis com o bem comum, e que, portanto, precisam ser mudadas - dentre elas, as filosofias de matrizes cartesianas, que para Feuerbach e Marx produzem questões por demais abstratas e inúteis; outra instituição criticada por Feuerbach, Bauer e Marx é a religião. Warren Breckman (in: BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University, 1999.) se propôs investigar um comunismo espinosista presente em Moses Hess, um saint-simonismo em Feuerbach, a democracia radical de Ruge e um certo republicanismo de Marx.

para as discussões contemporâneas da filosofia política e, apesar de trajetórias intelectuais consideravelmente diferentes, tinham em comum os eixos balizadores do seu pensamento: a crítica à teologia, ao idealismo e à filosofia especulativa, à ideia de soberania transcendental como mistificadora da política; o repúdio ao liberalismo e à acomodação dos hegelianos de direita face à monarquia absolutista.

Os textos filosófico-jornalísticos de 1842 apresentam uma espécie de utopia do Estado racional hegeliano, e Marx se vale da imprensa – entendida por ele naquele momento, como sendo potencialmente uma espécie de *ágora*⁸ da modernidade – para criticar a monarquia prussiana, com o objetivo de promover transformações estruturais no papel do Estado, reorientando-o para se configurar como a instituição promotora da emancipação política e da emancipação humana, contra as arbitrariedades governamentais e contra a dominação exercida pela teologia-política.

A ideia hegeliana de liberdade, traduzida como a esfera dos interesses públicos, enraizada na consciência subjetiva e na ação dos cidadãos, por meio das instituições e estruturas políticas, é muito forte no pensamento de Marx nesse período.

Em 1843 Marx vivencia a chamada crise de Kreuznach⁹, quando desiludido com a censura e perseguição promovida pelo governo prussiano, percebe que a emancipação humana não poderia se realizar por meio do Estado, pois este teria sido concebido a partir de uma espécie de mistificação teológica, que acabava por acomodar os graves problemas sociais provocados pelo capitalismo, e que inviabilizavam a cidadania e o desenvolvimento de projetos políticos voltados ao bem comum, na medida em que os interesses privados constituíam o fundamento das instituições políticas.

⁸ Lugar de reunião; praça pública; espaço onde aconteciam assembleias populares. Em Atenas era também o espaço onde estavam localizadas as instituições políticas.

⁹ O jovem Marx passa sua lua de mel na cidade de Kreuznach, onde faz uma profunda reflexão que o levaria ao abandono da utopia jovem-hegeliana da emancipação política pela via da construção do Estado racional, de origem burguesa. Marx reorienta e amplia o seu conceito para uma emancipação humana universal, com base em uma democracia radical, também chamada por ele de verdadeira democracia e que teria em sua base o proletariado.

Nessa época, Marx defende a democracia radical¹⁰ e inicia um processo ruptura com a filosofia política hegeliana. Marx compreende que o hegelianismo político promove uma importante crítica ao individualismo egoísta e ao liberalismo vicejantes nas sociedades europeias modernas. O jovem filósofo aproxima-se da tese hegeliana da conciliação entre os interesses privados e os interesses públicos. Porém, se para Hegel essa conciliação só seria possível pela mediação coativa do Estado, para o jovem Marx, adepto da democracia radical, o espaço da cidadania ativa seria imprescindível.

Marx e Hegel têm em comum a crítica à exacerbação do individualismo egoísta moderno, bem como das suas consequências, porém discordam quanto às possibilidades de solução da questão. Um dos elementos fundamentais desse debate é a questão da soberania política. Para Hegel – a soberania do Estado, para Marx – a soberania do povo.

No famoso texto denominado *Sobre a Crítica da Filosofia de Hegel - Introdução*¹¹, Marx atribui à filosofia um papel de crítica ao Estado não democrático e à religião, concebidos por ele como fontes de alienação e argumenta que a tarefa da filosofia¹² seria fundamentar uma prática

¹⁰ Fases do pensamento do jovem Marx: **I) Democracia radical** – basicamente através de intervenções jornalísticas de cunho teórico e político, Marx se insurge contra a monarquia prussiana e trabalha pela construção de um Estado de direito na Prússia, defendendo a ampliação do direito de participação popular – uma espécie de *democracia radical*, cuja origem se fundamenta numa concepção jusnaturalista que situa a origem da liberdade de consciência, de pensamento e de ação na experiência da razão, que seria anterior a qualquer ordenação jurídica. **II) Humanismo feuerbachiano, alienação e emancipação humana** – já iniciada a sua parceria com Engels, Marx não apenas rompe com o idealismo dos jovens hegelianos de esquerda, mas passa a criticá-lo de forma implacável e, sob a influência feuerbachiana utiliza a ideia de alienação religiosa estendendo-a aos domínios e às questões econômico-sociais, esse caminho o conduziria à “descoberta do proletariado como agente da emancipação humana”. **III) Materialismo histórico e comunismo** – Marx se distancia do humanismo feuerbachiano e passa a investigar as ideias de ideologia, de trabalho alienado e das forças produtivas do capital como determinantes do processo histórico concebendo a supressão da propriedade privada como fundamento necessário para a verdadeira emancipação humana.

¹¹ Texto publicado em 1844 nos Anais franco-alemães. Selecionado e traduzido especialmente para esta edição.

¹² “É tarefa primeira da Filosofia, que se coloca a serviço da história, desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela já foi desmascarada

emancipadora contra todas as formas de dominação.

Segundo Marx, a sociedade moderna, sob o domínio das forças cegas da religião, da economia e da política, move-se pela *roda da fortuna*, escapando do controle e da intervenção virtuosa do homem. Esse processo tem seu fundamento na alienação do homem em relação a si mesmo, em relação ao seu trabalho e por meio dele, bem como em relação à vida política.

A influência da teoria da alienação desenvolvida por Feuerbach¹³ foi determinante no pensamento de Marx, ainda que esta estivesse muito mais vinculada a uma filosofia da religião do que propriamente a uma filosofia política. Marx compreendeu o valor e o alcance das ideias de Feuerbach, mas também criticou seus limites¹⁴, de forma que incorporou sua crítica religiosa, reinterpretando-a no âmbito mais amplo da dimensão política.

Na famosa passagem “A miséria religiosa é, em si, a expressão da miséria real e, também, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo desumano, assim como ela é o espírito de situações desalmadas. Ela é o *ópio* do povo.”¹⁵,

em sua forma sagrada. A crítica dos céus se transformou, com isso, na crítica da terra, a crítica da Religião na crítica do Direito, a crítica da Teologia na crítica da Política”. (MARX, K. *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução. Ver tradução nesta edição. p. 475.)

¹³ Para Feuerbach, o verdadeiro fundamento do homem é tão-somente ele mesmo. Assim, o único fundamento absoluto de todo o pensamento humano é o homem como razão, como vontade, como coração. Neste sentido, ele argumenta que Deus é o homem que alienou a sua consciência e, portanto, a superação dessa condição de dominação tem como pressuposto a tomada de consciência da sua própria condição humana. A essência de Deus é, portanto, o próprio homem. Logo, se Deus é a divindade e a essência da liberdade absoluta, só o é porque o homem também é divino e livre, ou porque pretende sê-lo. Alienado e enfraquecido o homem, a religião se constitui num meio, através do qual ele pode projetar a realização dos seus sonhos de liberdade na totalidade absoluta de Deus. Como diz Feuerbach em a *Essência do Cristianismo* - “na religião, o homem quer satisfazer-se em Deus.” No entanto, o preço dessa conquista se revela na cisão entre o homem e a sua consciência de si, a alienação da sua essência humana.

¹⁴ Para aprofundamento da filosofia de Feuerbach, consultar: FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Apresentação e tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002; FEUERBACH, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

¹⁵ MARX, K. *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução. Ver tradução nesta edição. p. 475.

Marx deixa bem claro que sua crítica à religião tem como fundamento a questão social e política. Para o filósofo, a religião só pode ser o *ópio do povo* numa sociedade opressora e desprovida da alma cidadã.

Marx reconhece a pretensão feuerbachiana de superação do idealismo alemão, particularmente do hegelianismo, no entanto, denuncia que Feuerbach permaneceu preso à especulação teórica e, portanto, distante da dimensão da *práxis*. Para Marx, Feuerbach parece não se dar conta de que ao elevar o homem à condição de fundamento do Estado, precisaria desenvolver outros aspectos conceituais, muitos dos quais o próprio Hegel já havia abordado, e que também haviam sido tratados pela tradição humanista e republicana.

A crítica de Marx ao Estado se dirige, sobretudo, ao formalismo jurídico que transfigura o próprio papel do Estado, de espaço da promoção do bem público em instrumento de garantia de interesses privados. A sua objeção é que esse formalismo estatal que se apresenta, aliás, como meio de emancipação política, não passa de uma ilusão, porque mantém o indivíduo alienado e não promove a esfera pública e a cidadania.

A partir de 1844 as questões econômicas ganham força e importância na filosofia política de Marx. A economia é compreendida como um meio e jamais como um fim e, portanto, suas demandas devem ser superadas através do trabalho humano, e mais, que o *reino da necessidade* econômica deve estar subordinado ao *reino da liberdade (vida política)*, porque este sim, por ser capaz de oferecer as condições para a criação de uma existência humana digna e livre, deve ser considerado como uma finalidade.

Marx sabe que somente pela subordinação da economia – espaço dos interesses privados – à política – espaço dos interesses comuns – é que os homens criariam as condições para o exercício da verdadeira política e para a conseqüente emancipação humana. Na medida em que a sociedade burguesa inverte essas funções, atrelando a política à economia, subordinando o reino da liberdade ao reino da necessidade, acaba por anular a força emancipadora da política.

Considerando as formas de alienação e dominação religiosa, política e econômica, pode-se dizer que a questão nuclear da filosofia política do jovem Marx é a emancipação humana, e que a consolidação dessa matriz do seu pensamento apresenta como novidade radical a exigência de que tal busca aconteça, concomitantemente, no plano das criações conceituais e da ação política transformadora.

Essa perspectiva radical se evidencia quando Marx escreve que “não se pode superar a filosofia sem realizá-la”.¹⁶ Ora, não se trata de apenas fazer a crítica à filosofia especulativa, como haviam feito os jovens hegelianos, ou mesmo de desprezar a importância da teoria, mas sim de propor uma filosofia da imanência, comprometida com a história e que esteja ao alcance do proletariado, como uma possibilidade básica e determinante da emancipação humana.

Nas palavras do próprio Marx, “a cabeça dessa emancipação é a *filosofia*, seu coração o *proletariado*. A filosofia não pode se realizar sem a ascensão do proletariado, o proletariado não pode se elevar sem a realização da filosofia.”¹⁷

A liberdade humana, tal qual propõe Marx, incorpora o pensamento, a ação e a produção. É a liberdade que, compreendendo o indivíduo enquanto ser-comunitário (*gattungswesen*), se efetiva na comunidade política mediante a luta contra os mecanismos de dominação e alienação da liberdade humana, aderente à condição do indivíduo como ser social.

A restrição que Marx faz ao Estado de direito burguês, enquanto abstração da condição básica da sociabilidade humana atrelada à imediatidade do viver-junto dos homens, é que este Estado acaba, por força da sua estrutura burocratizante e do seu *páthos*¹⁸ jurídico, representando os interesses de uma parcela da sociedade e, nessa medida, é impotente para garantir as finalidades maiores e universais da coletividade. Pelo

¹⁶ MARX, K. *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução. Ver tradução nesta edição. p. 481.

¹⁷ *Ibidem*, p. 489.

¹⁸ Acontecimento, experiência, sofrimento, emoção, atributo. In: PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

contrário, ele se constitui em fator de alienação e de dominação, mediante a “astúcia” política da representação ideológica de interesses particulares. Ora, é este Estado que se extinguiria face à democracia radical (na crítica de 1843) e depois face ao comunismo (a partir dos textos de 1844), cuja implementação só se daria a partir de uma ruptura com as formas materiais e econômicas da forma capitalista de produção, mediante uma revolução social.

A existência efetiva da *res publica*¹⁹ no pensamento político de Marx, pressupõe como condição para a vida ética a superação da cisão entre o indivíduo e a espécie, entre o *bourgeois* e o *citoyen*²⁰. Tal divisão, segundo Marx, favorece e até determina a dominação das forças egoístas, provenientes ou dos interesses puramente privados da sociedade civil que alienam os indivíduos da sua essência comunitária, ou a partir da dominação que se efetiva através da ação do Estado abstrato²¹. Para Marx, não há liberdade sob a dominação das forças egoístas da sociedade civil, ou do Estado que incorpora simbolicamente os indivíduos, mas que na verdade os exclui da vida política subtraindo-lhes a soberania. É

¹⁹ Coisa pública.

²⁰ Os termos franceses *bourgeois* e *citoyen* são utilizados por Marx em *A questão judaica* (texto escrito no outono de 1843 e publicado em 1844, nos Anais franco-alemães), na passagem em que trata da diferença entre *direitos do homem* e *direitos do cidadão*, entre sociedade civil e comunidade política. *Bourgeois* é o homem egoísta, confinado a si próprio e separado da vida em comunidade, mero membro da sociedade civil, voltado exclusivamente aos interesses privados e caprichos pessoais. “O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem como ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas”. MARX, K. *A questão Judaica*. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 58. *Citoyen* é o homem pleno, o homem verdadeiro e autêntico, é o homem que constitui sua identidade e fortalece sua subjetividade enquanto membro da comunidade política; é o cidadão que transcende o indivíduo. “A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política.” MARX, K. *A questão Judaica*. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 63.

²¹ O Estado moderno, como uma exterioridade que está para além da sociedade, e que se afirma de forma coercitiva sobre ela, para legitimá-la e controlá-la.

justamente a superação dessa condição de perda da liberdade pela dominação que Marx chama de emancipação humana.

Se considerarmos que a sociedade contemporânea encontra-se muito distante dos ideais de liberdade individual e política, que se propagam quase que tão somente por meio de discursos edificantes que não encontram correspondência na realidade, justamente porque tal sociedade permanece submetida às estruturas de dominação do capitalismo e do formalismo arbitrário do estado de direito burguês, podemos concluir que, a filosofia de Marx, tanto nos textos da juventude como nos da maturidade, se interpretada de forma crítica e, portanto, não dogmática, pode oferecer alternativas profícuas à filosofia política.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE MARX (TEXTOS DA JUVENTUDE), TRADUZIDOS PARA O PORTUGUÊS

MARX, C. *Obras Fundamentais: Escritos de Juventude*. Traducción de Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. v.1.

MARX, K. *A Liberdade de imprensa*. Tradução de Claudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, K. A questão Judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, K. *Crítica de Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: _____. *A Ideologia Alemã*. Supervisão editorial de Leandro Konder. Tradução de Rubens Ederle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

PRINCIPAIS OBRAS DE MARX E ENGELS TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Supervisão Editorial de Leandro Konder. Tradução de Rubens Ederle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGEL, F. *A Sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Alfa-omega, 1985. 3 v.

OBRAS SOBRE MARX

ABENSOUR, M. *A Democracia contra o Estado: Marx e o momento Maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão; Consuelo F. Santiago; Eunice D. Galèry. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

ARON, R. *O Marxismo de Marx*. Tradução de Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003.

BICCA, L. *Marxismo e Liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

BRUDNEY, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge: Harvard University, 1998.

BOTTOMORE, T. (ed.) *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Walten-sir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

EAGLETON, T. *Marx e a liberdade*. Tradução de Marcos B. de Oliveira. São Paulo: UNESP, 1999.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. t. 1.

_____. *Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1987. t. 2.

_____. *Marx: Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Editora 34, 2002. t. 3.

GIANOTTI, J. A. *Marx: vida & obra*. Porto Alegre: L& PM, 2001.

KONDER, L. *Marx: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal: Liberdade, igualdade e Estado*. Tradução de Carlos A. F. N. Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1998.

KONDER, L.; CERQUEIRA FILHO, G.; FIGUEIREDO, E. de L. (Orgs.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

RANIEIRI, J. *A Câmara escura: Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

WHEEN, F. *Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SITES DE REFERÊNCIA:

<http://www.marxists.org/portugues/marx/index.htm>

<http://www.marxists.org/archive/marx/>

SOBRE A CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL. INTRODUÇÃO.¹

Na Alemanha, está praticamente encerrada a *crítica da religião*, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica.

A existência *profana* do erro está comprometida após ter sido contestada sua *oratio pro aris et focis divina*². O homem que procurou na fantástica realidade dos céus um super-homem e encontrou somente o *reflexo* de si mesmo, não tenderá mais a encontrar somente a sua própria aparência, somente o não humano, onde ele procura e deve procurar sua realidade.

O fundamento da crítica não religiosa é: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. Embora a religião seja a autoconsciência e o autossentimento do humano ainda não conquistado ou que já foi perdido, o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem, este é o *mundo do homem*, o Estado, a Sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral desse mundo, seu com-

¹ O texto *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* foi escrito por Karl Marx em fins de 1843 e Janeiro de 1844 e publicado no *Deutsch-Französische Jahrbucher*, Paris, 1844. O texto foi traduzido a partir do original alemão publicado em MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlim Oriental: (Karl) Dietz, 1976.v. 1, p. 378-391.

² Oração para altar e fogão.

pêndio enciclopédico, sua lógica na forma popular, seu *point-d'honneur*³ espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento festivo, seu fundamento geral de consolação e justificação. Ela é a *realização fantástica* do ser humano, porque o *ser humano* não possui uma realidade autêntica. A luta contra a religião é, portanto, indiretamente a luta contra esse mundo cujo aroma espiritual é a religião.

A miséria *religiosa* é, em si, a expressão da miséria real e, também, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo desumano, assim como ela é o espírito de situações desalmadas. Ela é o *ópio* do povo.

A abolição da religião enquanto *felicidade ilusória* do povo é a exigência de sua *real* felicidade. A exigência de abandonar as ilusões sobre uma situação é a *exigência de abandonar uma situação que necessita de ilusões*. A crítica da religião é, portanto, *no cerne a crítica do vale de lágrimas* que a religião envolve numa *auréola de santidade*.

A crítica desfolhou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem qualquer fantasias ou consolo, mas para que se liberte deles e apanhe a flor viva. A crítica da religião liberta o homem da ilusão para que ele pense, aja e configure sua realidade como alguém que reconquistou a razão e se movimenta em torno de si mesmo e de seu verdadeiro sol. A religião é somente o sol ilusório que se move em torno do homem enquanto ele não se movimenta em torno de si mesmo.

Após, portanto, o desaparecimento da crença no *além da verdade* (*Jenseits der Wahrheit*), é *tarefa da história* estabelecer a *verdade daquilo que nos circunda* (*die Wahrheit des Diesseits*). É tarefa primeira da Filosofia, que se coloca a serviço da história, desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela já foi desmascarada em sua forma sagrada. A crítica dos céus se transformou, com isso, na crítica da terra, a *crítica da Religião na crítica do Direito*, a *crítica da Teologia na crítica da Política*.

A exposição seguinte – uma contribuição a semelhante empreendimento – não se prende diretamente ao original, senão a uma cópia des-

³ Ponto de honra.

te, à *filosofia* alemã do Estado e do Direito, pelo simples fato de se ater à Alemanha.

Se nós quiséssemos nos ater ao *status quo* alemão, mesmo que de forma singularmente mais adequada, ou seja, negativa, o resultado sempre permaneceria um *anacronismo*. A própria negação de nossa atualidade política já é um fato empoeirado na despensa histórica dos povos modernos. Ainda que nos recusemos a recolher estes materiais empoeirados, continuaremos conservando os materiais sem poeira. Ao negar a situação alemã de 1843, apenas nos situaremos, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, e ainda menos no foco da atualidade.

A história alemã, de fato, orgulha-se de um movimento que nenhum outro povo anteriormente realizou ou virá a realizar. Compartilhamos as restaurações dos povos modernos sem compartilhar suas revoluções. Fomos restaurados, primeiramente, porque outros povos ousaram uma revolução, e segundo, porque outros povos sofreram uma contrarrevolução. Uma vez porque nossos líderes tiveram medo, e a outra, porque nossos líderes não tiveram medo. Tendo à frente nossos pastores, nos encontramos somente uma vez na sociedade da liberdade, no *dia de seu sepultamento*.

Uma escola que legitima a infâmia de hoje com a infâmia de ontem; uma escola que declara como rebelde cada grito do servo contra o castigo (*Knut*), desde que este seja venerável pela idade, seja ancestral e histórico; uma escola que mostra a história *a posteriori*, assim como o Deus de Israel a mostrou ao seu servo Moisés; a *Escola Histórica do Direito* teria inventado a história alemã se não fosse, ela mesma, uma invenção dessa própria história. Um Shylock, mas um Shylock servil, que para cada libra de carne cortada dos corações do povo, jura por sua escritura, por seus títulos históricos, por seus títulos cristão-germânicos.

Por outro lado, entusiastas benevolentes, germânicos de sangue e liberais por reflexão, procuram nossa história de liberdade além de nossa história, nas florestas virgens teutônicas. Mas em que se distingue nossa história de liberdade da história de liberdade do javali, se ela só pode ser encontrada nas florestas? Como se sabe, à medida que se adentra a mata,

esta ecoa para fora. Portanto, paz às matas virgens teutônicas!

Guerra às condições sociais alemãs! Por todos os meios! Elas se colocam *abaixo do nível da história*, estão *abaixo de qualquer crítica*, mas permanecem objeto da crítica, como o criminoso que se coloca abaixo do nível da humanidade e permanece um objeto do *carrasco*. Na luta contra esta situação, a crítica não é paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Ela não é uma faca anatômica, mas uma arma. Seu objeto é seu *inimigo*, que ela não quer refutar, mas *destruir*, pois o espírito daquelas condições já foi refutado. Não constitui em si e por si um objeto digno do nosso pensamento; é uma *existência* tão desprezível como desprezada. A crítica em si não necessita do autoentendimento desse objeto, pois ela já o resolveu. A crítica não se coloca mais como *fim em si mesma*, mas somente como *meio*. Seu *páthos*⁴ essencial é a *indignação*, sua tarefa principal a *denúncia*.

Vale a descrição de uma sufocante pressão recíproca de todas as esferas sociais umas sobre as outras, de uma dissonância geral, imprudente, de uma limitação tanto reconhecida como desconhecida, inserida no âmbito de um sistema de governo que, vivendo da conservação de toda mesquinhez, nada mais é do que a *mesquinhez no governo*.

Que cenário! A contínua e eterna divisão da sociedade nas mais diferenciadas raças, que se confrontam umas às outras com pequenas antipatias, más intenções e brutal mediocridade; que precisamente em razão da posição recíproca ambígua e desconfiada, são tratadas sem distinção, ainda que com diferentes formalidades, como *existências outorgadas por seus senhores*. E mesmo isso, o fato de serem dominadas, governadas e possuídas, elas têm que reconhecer e professar como *concessão dos céus!* Por outro lado, aqueles próprios governantes, cuja grandeza se coloca em relação inversa ao seu número!

A crítica que se ocupa desse conteúdo é a crítica na peleja, e na peleja não se trata de o opositor ser um opositor nobre, de igual valor e *interessante*, trata-se de *atingi-lo*. Trata-se de não conceder ao alemão

⁴ Acontecimento, experiência, sofrimento, emoção, atributo. In: PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: Um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

qualquer momento de autoilusão e de resignação. Há que se tornar a pressão real ainda mais premente ao crescer-lhe a consciência dessa pressão, tornar a vergonha ainda mais vergonhosa tornando-a pública. Há que se representar cada esfera da sociedade alemã como a *partie hon-teuse*⁵ da sociedade alemã, há que obrigar essas relações petrificadas à dança cantando-lhes sua própria melodia! Há que se ensinar o povo a assombrar-se diante de si mesmo para lhe dar *courage*. Assim se preenche uma necessidade imperiosa do povo alemão, e as necessidades dos povos são, na própria pessoa, os últimos fundamentos de sua libertação.

E mesmo para os *povos modernos* essa luta contra o conteúdo limitado do *status quo* alemão não pode ser sem interesse, pois o *status quo* alemão é a *completude sincera do ancien régime*⁶, e o *ancien régime* é a *debilidade oculta do Estado moderno*. A luta contra a atualidade política alemã é a luta contra o passado dos povos modernos, que ainda se veem incomodados pelas reminiscências desse passado. Para eles é instrutivo ver o *ancien régime*, que na história representou uma tragédia, desempenhar um papel cômico como fantasma alemão. *Trágica* foi sua história enquanto poder pré-existente do mundo; a liberdade, ao contrário, foi uma ideia pessoal, a bem dizer, enquanto acreditou ou tinha que acreditar na sua justificativa. Enquanto o *ancien régime*, como ordem mundial existente, lutava contra um mundo que se formava a partir de então, ao seu lado havia um engano histórico mundial, mas não pessoal. Razão pela qual seu declínio foi trágico.

O regime alemão atual, ao contrário, um anacronismo, uma contradição flagrante contra os axiomas geralmente reconhecidos, a nulidade do *ancien régime* exposta ao mundo, somente imagina crer em si mesmo e exige do mundo a mesma ilusão. Acreditando no seu próprio *ser*, iria o mesmo se esconder sob a *aparência* de um ser estranho e procurar sua salvação na hipocrisia e no sofisma? O *ancien régime* moderno é somente o comediante de uma ordem mundial cujos *reais heróis* já faleceram. A história é fundamental e passa por várias fases ao levar ao túmulo uma

⁵ A mácula.

⁶ Termo francês que designa o antigo o regime aristocrático estabelecido entre os séculos XIV e XVIII.

velha imagem. A última fase de uma imagem histórica mundial é sua *comédia*. Os deuses da Grécia, que já uma vez estavam, de forma trágica, feridos mortalmente no Prometeu agrilhado de Ésquilo, tiveram que morrer mais uma vez comicamente nos diálogos de Luciano. Por que esse rumo da história? Para que a humanidade se despeça *hilarantemente* de seu passado. Reivindicamos dos poderes políticos da Alemanha essa hilária determinação histórica.

Entretanto, logo que a própria realidade político-social *moderna* se submeteu à crítica, portanto, logo que a crítica ascendeu a problemas verdadeiramente humanos, ela se coloca além do *status quo* alemão, do contrário ela apanharia seu objeto *abaixo* de seu objeto. Um exemplo! A relação da indústria, o mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas cruciais da era moderna. Sob que forma esse problema começa a ocupar os alemães? Sob a forma do *protecionismo alfandegário*, do *sistema proibitivo*, da *economia nacional*. O germanismo partiu do homem para entrar na matéria, e assim, numa manhã, nossos cavaleiros algodoeiros e heróis férreos se viram transformados em patriotas. Começa-se então a reconhecer internamente, na Alemanha, a soberania do monopólio conferindo-lhe, *externamente*, a *soberania*. Começa-se, portanto, na Alemanha, aquilo que na França e na Inglaterra já se está prestes a terminar. A ordem antiga e indolente, contra a qual esses países teoricamente se revoltam e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que, até agora, a muito custo ousa mover-se de uma teoria *astuta* (Listig)⁷ para uma prática implacável. Enquanto na França e na Inglaterra o problema é: *Economia política* ou *domínio da sociedade sobre a riqueza*, na Alemanha se tem: *Economia nacional* ou *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Na França e na Inglaterra há, portanto, que se abandonar o monopólio até suas últimas consequências; na Alemanha há que se prosseguir com eles até as últimas consequências. Lá se trata da solução, e aqui, de própria contradição. A partir disso tem-se exemplo suficiente de como se apresentam os problemas modernos na forma alemã, de como a nossa

⁷ Marx realiza aqui um jogo de palavras com o nome do economista alemão Georg Friedrich List (1789-1846), teórico do protecionismo econômico em nome dos interesses nacionais.

história, semelhante a um recruta desastrado, não faz outra coisa senão repetir exercícios já realizados.

Se *todo* o desenvolvimento alemão não fosse além do desenvolvimento *político* alemão um cidadão alemão poderia, no máximo, participar dos problemas da atualidade, assim como um *russo* pode participar. Se o indivíduo isolado não está vinculado aos limites da nação, toda a nação está ainda menos liberta por meio da libertação do indivíduo. Os citas⁸ não deram nenhum passo adiante em direção à cultura grega pelo fato de a Grécia incluir um cita entre seus filósofos.

Por sorte nós alemães não somos citas.

Assim como os antigos povos vivenciaram sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós alemães vivenciamos nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* da atualidade sem sermos seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã. Se, em vez de criticarmos as *oevres incomplètes* de nossa história real, criticamos as *oevres posthumes* de nossa história ideal, a *filosofia*, nossa crítica se coloca entre as questões sobre as quais a atualidade diz: *That is the question*. O que nos povos avançados é *declínio prático* das condições estatais modernas, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, é, primeiramente, *declínio crítico* do reflexo filosófico dessas condições.

A *filosofia alemã do Direito e do Estado* é a única história alemã que se encontra *al pari* com a atualidade *oficial* moderna. Razão pela qual o povo alemão deve superar essa sua história onírica com suas condições existentes (*bestehende Zustände*)⁹ e submeter à crítica não somente essas

⁸ Povo nômade, notável na arte e na Guerra, desaparecido por volta do Séc. II a. C., e que entre os Sécs. V e II a. C. habitou a Cítia, denominação dada pelos antigos gregos a regiões próximas ao mar negro e ao mar Cáspio. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio de Língua portuguesa*. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004, p.477.

⁹ Na versão em língua portuguesa da tradução francesa de Aron, *bestehende Zustände* é traduzida como "ordem social do momento" (p.81). Em outro momento, escreve Aron que "Stand é a palavra alemã que corresponde mais ou menos a 'ordem' ou a 'estado', no sentido em que se fala de Terceiro Estado ou terceira ordem". ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. Tradução de Jorge Bastos. 3. ed. São Paulo: ARX, 2005.

condições existentes, bem como também sua continuação abstrata. O futuro desse povo não pode se *limitar* à negação direta de suas reais condições jurídicas e estatais, nem à realização direta dessas condições ideais, visto que ele possui a negação direta de suas condições reais nas suas condições ideais, e a realização direta de suas condições ideais já quase ultrapassada na concepção dos povos vizinhos. Com razão o partido político *prático* na Alemanha exige a negação da *filosofia*. Seu erro (*Unrecht*) não consiste na exigência, e sim, em persistir na exigência, que ele não realiza nem pode seriamente realizar. Ele crê poder realizar essa negação ao dar as costas à filosofia e, desviando a face – balbuciar algumas frases irritantes e banais sobre ela. A filosofia não considera a limitação de seu horizonte no Bering¹⁰ da realidade *alemã* nem mesmo a presume *na práxis*¹¹ alemã ou nas teorias a ela subservientes. Exige-se uma vinculação aos *reais germens vitais*, mas esquece-se que o real germe vital do povo alemão somente brotou, até agora, em seu *cérebro*. Em uma palavra: *Não se pode superar a filosofia sem realizá-la*.

O mesmo erro (*Unrecht*), mas com fatores invertidos, inicia o partido político teórico, datado a partir da filosofia.

Esse partido avista na atual luta *somente a luta crítica da filosofia com o mundo alemão*, não considerando que a própria filosofia *desde então* pertence a esse mundo e é seu *complemento*, mesmo que ideal. Comportando-se criticamente contra sua oposição, manteve-se acrítico em relação a si mesmo ao partir dos *pressupostos* da filosofia, não permanecendo nos seus resultados alcançados ou, por outro lado, apresentando exigências

¹⁰ Estreito de Bering, que liga o Mar Chukchi (parte do Oceano Ártico), no norte, com o Mar de Bering (parte do Oceano Pacífico), no sul. Seu nome é uma homenagem ao explorador dinamarquês de nacionalidade russa Vitus Jonassen Bering, que o atravessou em 1728.

¹¹ Para Marx, em termos gerais, *práxis* significa a união entre a teoria e a prática, mais especificamente, a “atividade livre, universal, criativa e autocriativa, por meio da qual o homem cria (faz, produz), e transforma (conforma) seu mundo humano e histórico e a si mesmo; atividade específica que o torna basicamente diferente de todos os outros seres. Nesse sentido, o homem pode ser considerado como um ser da *práxis*, entendida a expressão como o conceito central do marxismo, e este como a ‘filosofia’ (ou melhor, o ‘pensamento’) da ‘práxis’.” In: BOTTOMORE, T. (ed.) *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

e resultados buscados como exigências e resultados diretos da filosofia, apesar de os mesmos – pressupondo-se sua justificativa – só poderem ser mantidos, ao contrário, através da *negação da filosofia desde então*, da filosofia como filosofia. Reservamo-nos uma apresentação mais detalhada desse partido. Seu defeito fundamental pode ser assim resumido: *Acreditou poder realizar a filosofia sem superá-la*.

A crítica da *Filosofia do Direito e do Estado alemão* que, através de Hegel, alcançou sua expressão máxima, é tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele relacionada, como, também, a decisiva negação de toda forma, até então, de consciência do Direito e da Política alemã, cuja expressão mais distinta, universal, elevada à ciência é a própria *Filosofia especulativa do Direito*. A Filosofia especulativa do Direito, esse pensamento efusivo abstrato do Estado moderno, somente foi possível na Alemanha em razão da realidade permanecer no além, ainda que esse além estivesse tão somente além do Reno: da mesma forma, ao contrário, a imagem alemã abstraída da *pessoa real* do Estado moderno somente foi possível porque e até o ponto em que o próprio Estado moderno abstrai da *pessoa real* ou satisfaz a *pessoa no seu todo* somente de forma imaginária. Na política, os alemães pensaram o que os outros povos efetivaram. A Alemanha foi sua *consciência teórica*. A abstração e a presunção de seu pensamento sempre mantiveram o mesmo passo com a unilateralidade e inferioridade de sua realidade. Quando, portanto, o *status quo estatal alemão* expressa a *perfeição do ancien régime*, o espinho na carne do Estado moderno, o *status quo da ciência estatal alemã* expressa a *imperfeição do Estado moderno*, a deterioração de sua própria carne.

Como oposição decisiva à forma atual da consciência política alemã, a Crítica da Filosofia especulativa do Direito não se dispersa em si mesma, e sim, em *tarefas* para cujas soluções há somente um meio: a *prática*.

Pergunta-se: Pode a Alemanha alcançar uma práxis à *la hauteur des principes*¹², ou seja, uma *revolução* que se eleve não somente ao nível oficial dos povos modernos, e sim, à *altura humana* que será o futuro imediato desses povos?

¹² que se eleve à altura dos princípios.

A arma da Crítica não pode, entretanto, substituir a Crítica das armas, o poder material deve ser derrubado pelo poder material; mesmo a teoria se torna poder material logo que atinge as massas. A teoria é capaz de atingir as massas tão logo demonstre *ad hominem*¹³ e ela demonstra *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical é tocar a questão na raiz. Para os homens a raiz é o próprio homem. A prova evidente para o radicalismo da teoria alemã, portanto, para sua energia prática é partir da decidida superação *positiva* da religião. A crítica à religião termina com a doutrina de que o *homem seria o ser supremo para os homens*, portanto, o *imperativo categórico modificativo de todas as relações* em que a pessoa é um ser rebaixado, subserviente, abandonado, desprezível. Relações que não se pode descrever melhor do que por meio da exclamação de um francês no caso de um projeto de imposto sobre cães: Pobres cães! Quer-se tratá-los como homens!

Mesmo historicamente a emancipação teórica tem um significado especificamente prático para a Alemanha. O passado *revolucionário* da Alemanha é, portanto, teórico, é a *Reforma*. Como na época foi o *monge*, agora é o *filósofo* em cujo cérebro se inicia a revolução.

Lutero certamente venceu a servidão por *devoção* porque colocou a servidão por *convicção* em seu lugar. Ele rompeu com a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Ele transformou os padrecos em laicos porque transformou os laicos em padrecos. Ele libertou os homens da religiosidade exterior porque fez da religiosidade a essência mais íntima do homem. Ele emancipou o corpo dos grilhões porque aprisionou o coração neles.

Mas se o protestantismo não foi a real solução, ele representou a real colocação do problema. Não valia mais a luta do leigo contra os *padrecos fora dele*, valia a luta contra seus *próprios padrecos internos*, com sua *natureza fradesca*. E se a transformação protestante dos leigos alemães em padrecos emancipa os papas leigos, os *príncipes* juntamente com seu clérigo, seus privilégios e os filisteus, a transformação filosófica dos clérigos alemães em homens emancipa o *povo*. Assim como não se cessou a

¹³ no homem.

emancipação dos príncipes, tampouco cessará a *secularização* dos bens no *despojo da igreja* que colocou em curso, sobretudo, a Prússia hipócrita. Na época, a guerra dos camponeses, o fato mais radical da história alemã, fracassou por causa da teologia. Hoje, onde a própria teologia fracassou, a fato mais aprisionado da história alemã, nosso *status quo* será abalado pela filosofia. No dia anterior ao da Reforma, a Alemanha oficial era a serva incondicional de Roma. No dia anterior ao de sua revolução, ela era a serva incondicional de algo menor que Roma, da Prússia e da Áustria, de fidalgotes e filisteus.

Parece que uma dificuldade principal se opõe à revolução *radical* alemã.

As revoluções necessitam de um elemento *passivo*, de um fundamento *material*. A teoria se realiza num povo somente até o ponto em que ela é a realização das necessidades deste. Ao enorme abismo entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã corresponde o abismo da sociedade burguesa com o Estado e consigo mesma? Seriam as necessidades teóricas diretamente necessidades práticas? Não é suficiente que o pensamento estimule a realização, é necessário que esta mesma realidade estimule o pensamento.

Todavia, a Alemanha não galgou simultaneamente com os povos modernos as fases intermediárias da emancipação política. Mesmo as fases que, teoricamente, já superara, ainda não as alcançara praticamente. Como poderia, com um salto mortal, não somente suplantando seus próprios limites, mas, também, os limites dos povos modernos, limites que deve, na realidade, entender e almejar como libertação de seus próprios? Uma revolução radical somente pode ser uma revolução de necessidades radicais, cujas premissas e lugares de origem parecem faltar completamente.

Se a Alemanha acompanhou o desenvolvimento dos povos modernos apenas por meio da atividade abstrata do pensamento, sem tomar parte ativa nas lutas reais desse desenvolvimento, por outro lado ela participou dos *sufrimentos* desse desenvolvimento sem, entretanto, participar de seus deleites e satisfações parciais. À atividade abstrata, por um lado, corresponde o sofrimento abstrato, por outro. Por isso, a Alemanha

irá encontrar-se, um dia, ao nível do declíneo europeu antes de ter-se colocado uma vez ao nível da emancipação europeia. Será comparada a um *servo da idolatria* que definha nas doenças do Cristianismo.

Observando primeiramente os *governos alemães*, encontramos-los impulsionados pelas condições temporais, pela situação da Alemanha, pelo ponto de vista da educação alemã, finalmente pelo próprio instinto afortunado, combinando as *deficiências civilizadas do mundo moderno*, cujas vantagens não possuímos, com as deficiências bárbaras do *ancien régime* do qual nos alegramos plenamente, de forma que a Alemanha sempre deve participar se não no entendimento, pelo menos no desentendimento também das formações estatais que vão além de seu *status quo*. Há, por exemplo, um país no mundo que participe tão ingenuamente de todas as instituições do Estado constitucional sem participar de suas realidades como a chamada Alemanha constitucional? Ou não foi necessário coligar uma ideia alemã de governo, os tormentos da censura com os tormentos das leis de setembro francesas, que pressupunham a liberdade de imprensa! Assim como no panteão romano se encontravam os *deuses* de todas as nações, iremos encontrar no sacro império romano germânico os *pecados* de todas as formas estatais. Que esse ecletismo irá alcançar uma dimensão até então não prevista, isso garante nomeadamente a *Gourmanderie*¹⁴ político-estético de um rei alemão que pensa assumir todos os papéis do império, tanto feudal como burocrático, absoluto como constitucional, autocrático como democrático, se não através da pessoa do povo, então na *própria pessoa*, se não pelo povo então obviamente por *si mesmo*. A Alemanha como uma *deficiência da atualidade política, constituída em um mundo próprio*, não irá derrubar as barreiras especificamente alemãs sem derrubar as barreiras gerais da atualidade política.

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, a revolução que deixa em pé os pilares da casa. Em que se embasa uma revolução parcial, somente política? Uma *parte da sociedade burguesa* se emancipa e alcança um poder *universal*, uma determinada classe empre-

¹⁴ Gluttonaria.

ende, a partir de sua *situação especial*, a emancipação geral da sociedade. Essa classe liberta toda a sociedade, mas somente desde que toda a sociedade se encontre na mesma situação dessa classe, portanto, por exemplo, que possua dinheiro e formação ou possa conquistá-los à vontade.

Nenhuma classe da sociedade burguesa pode exercer esse papel sem provocar um momento de entusiasmo em si mesma e nas massas, um momento em que ela confraternize e celebre em geral com a sociedade, confunda-se com ela e seja reconhecida e entendida como seu *representante universal*; um momento em que suas prerrogativas e direitos sejam, na verdade, as próprias prerrogativas e direitos da sociedade, em que ela realmente seja a cabeça social e o coração social. Somente em nome dos direitos universais da sociedade uma classe especial pode reivindicar para si o poder universal. Energia revolucionária e senso intelectual próprio não são suficientes para a conquista dessa posição emancipadora da própria esfera. Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe especial* da sociedade burguesa coincidam, para que *uma* posição (*Stand*) possa valer para a posição de toda a sociedade, todos os defeitos da sociedade devem, ao contrário, concentrar-se numa outra classe, uma certa posição deve ser a posição da repulsa geral, a incorporação dos limites gerais; uma posição social especial deve valer para o ilícito *notório* de toda a sociedade de forma que a libertação dessa esfera pareça com a autolibertação geral. Para que a posição da libertação seja a posição *par excellence*, uma outra posição deve ser a posição revelada da subjugação. A importância negativa geral da nobreza francesa e o clero francês condicionaram a importância positiva geral da classe, a princípio, limitante e oposta da *Bourgeoisie*¹⁵.

Mas a toda classe especial na Alemanha falta não somente a consequência, o rigor, a coragem, a desconsideração que poderiam carimbá-las como representantes negativos da sociedade. A toda posição falta, da mesma forma, aquela amplitude da alma que se identifica, mesmo que somente momentaneamente, com a alma do povo, aquela genialidade que empolga o poder material para o poder político, aquela audácia

¹⁵ Burguesia.

revolucionária que arremessa ao opositor o lema obstinado: *Eu não sou nada, e teria que ser tudo*. *Aquele egoísmo modesto*, que valida sua limitação e a faz valer contra si forma o fundamento da moral e honestidade alemãs, não somente dos indivíduos, mas, também, das classes. Por isso, a relação das diversas esferas da sociedade alemã não é dramática, e sim, épica. Cada uma delas começa a ter consciência de si e, com suas prerrogativas especiais, a se posicionar ao lado das outras, não logo que seja pressionada, mas logo que, sem sua contribuição, as condições temporais criem uma base social sobre a qual ela pode, por seu turno, exercer pressão. Até mesmo o *autossenso moral da classe média alemã* repousa somente sobre a consciência de ser a representante geral da mediocridade filisteia de todas as demais classes. Razão pela qual não são somente os reis alemães que, *mal-à-propos*¹⁶, chegaram ao trono, é toda esfera da sociedades burguesa, que vivencia sua derrota antes de comemorar sua vitória, que desenvolve seus próprios limites antes de superar os limites que se lhe opõem, que dá validade ao seu ser mesquinho antes que possa fazer valer seu ser generoso, de forma que até mesmo a oportunidade de um grande papel é sempre passageira antes mesmo de se apresentar, assim que toda classe, logo que inicie a luta com a classe sobre ela dominante, envolve-se na luta com a classe logo abaixo de si. Razão pela qual o principado se encontra no embate contra o império, o burocrata na luta contra o nobre, a burguesia na luta contra esses todos, enquanto o proletariado já começa a se encontrar na luta contra a burguesia. A classe média mal ousa compreender, a partir de sua posição, o pensamento de emancipação, e já declara o desenvolvimento das condições sociais, assim como o avanço da teoria política declara esse próprio ponto de vista como antiquado ou, pelo menos, problemático.

Na França é suficiente que alguém seja alguma coisa para que comece a querer ser tudo. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é o fundamento da universal. Na Alemanha, a emancipação universal é *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Na França é a realidade, na Alemanha é a impossibilidade da libertação paulatina que deve gerar toda a liberdade.

¹⁶ Inoportunamente.

Na França toda a classe do povo é um *idealista político* e se entende, a princípio, não como classe especial, e sim, sobretudo como representante das necessidades sociais. O papel do *emancipador* vai, portanto, na sequência em movimento dramático passando pelas diversas classes do povo francês, até chegar a uma classe que realize a liberdade social não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem, criadas, no entanto, pela sociedade humana, mas organizando todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social. Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática é tão insípida, assim como a vida intelectual é pouco prática, nenhuma classe da sociedade burguesa tem a necessidade e a capacidade de emancipação geral antes de não ser forçada a isso por sua condição *direta*, sua necessidade *material*, por seus próprios grilhões.

Onde está, portanto, a possibilidade positiva da emancipação alemã?

Resposta: Na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade burguesa que não seja uma classe da sociedade burguesa, de uma situação que seja a dissolução de todas as situações, de uma esfera que possua um caráter universal por meio de seus sofrimentos universais e que não exija um direito especial, porque nenhum injusto especial, mas o *injusto puro e simples* foi praticado contra ela, que não pode apelar tendo em vista um título *histórico*, e sim, somente um título *humano*, que não se coloca em oposição às consequências, e sim, em uma oposição universal aos pressupostos do Estado alemão, enfim, de uma esfera que não se possa emancipar sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade e, com isso, emancipar todas as demais esferas da sociedade, que, resumindo, seja a *perda total* do homem, portanto, que possa ganhar a si mesma somente por meio da *total reconquista* do homem. Essa dissolução da sociedade como situação especial é o *proletariado*.

Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar como resultado do movimento *industrial*, pois ele não é a pobreza *naturalmente existente*, mas a pobreza *produzida artificialmente*, não é a massa humana oprimida mecanicamente pelo peso da sociedade, mas aquela que provém da *dissolução aguda* desta, preferencialmente da dissolução

da classe média, apesar de obviamente também a pobreza natural e a servidão germânico-cristã irem aos poucos se alinhando.

Se o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial presente, somente expressa o *segredo de sua própria existência*, pois é a dissolução fática dessa ordem mundial. Se o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, eleva somente ao *princípio da sociedade* o que a sociedade elevou como princípio *daquele*, o que já está *nele* incorporado sem sua intervenção, como resultado negativo da sociedade. O proletário se encontra, em relação ao mundo que se forma, no mesmo direito no qual o *rei alemão* se encontra no mundo já existente ao chamar o povo de *seu* povo, assim como chama o cavalo de *seu* cavalo. O rei, ao declarar o povo como sua propriedade privada, expressa somente que o proprietário privado é rei.

Assim, como a filosofia encontra no proletariado suas armas *materiais*, o proletariado encontra na filosofia suas armas *intelectuais*, e logo que o relâmpago do pensamento tenha atingido essa ingênua seara popular, ocorrerá a emancipação dos alemães como *homens*.

Resumamos o resultado:

A única libertação *praticamente* possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista *da* teoria, que declara o homem como o ser humano supremo. Na Alemanha, a emancipação da *Idade Média* somente é possível como emancipação simultânea das superações *parciais* da Idade Média. Na Alemanha não pode ser rompida *nenhuma* forma de sujeição, sem que seja rompida *toda* forma de sujeição. A Alemanha *fundamental* não pode revolucionar sem revolucionar *a partir da base*. A emancipação do alemão é a *emancipação do homem*. A cabeça dessa emancipação é a *filosofia*, seu coração o *proletariado*. A filosofia não pode se realizar sem a ascensão do proletariado, o proletariado não pode se elevar sem a realização da filosofia.

Preenchendo-se todas as condições internas, o *canto do galo gaulês* anunciará o *dia da ascensão alemã*.

MERLEAU-PONTY

(1908-1961)

Texto de apresentação e notas:

*Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR*

***Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:***

*Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR*





MERLEAU-PONTY: ENTRE O CORPO E A ALMA

VIDA E OBRA

Há bem menos a dizer sobre a vida de um filósofo do que sobre a sua obra. E não é diferente no caso de Maurice MERLEAU-PONTY, morto, aliás, muito jovem, aos 53 anos de idade, num momento de grande fecundidade. Ao que indica a enorme quantidade de rascunhos em sua mesa de trabalho, ele preparava uma obra de fôlego. Esses rascunhos foram publicados postumamente por seu aluno e filósofo, Claude Lefort, com o título *O visível e o invisível*.

Merleau-Ponty nasceu em 1908, em uma pequena cidade do litoral francês chamada Rochefort-sur-Mer, e morreu em Paris, em 1961. Frequentou a École Normale Supérieure da rue d'Ulm, a mais prestigiada escola francesa da área de literatura e filosofia, de onde saiu em 1931. Um pouco mais jovem que Sartre, foi seu colega normaliano. E como todos os jovens saídos da École, seu caminho foi lecionar em Liceus. Depois disso, lecionou na própria École, entre 1935 e 1939.

Foi então recrutado para lutar na Segunda Guerra Mundial, o que fez como oficial do exército francês. De volta a Paris, foi membro da Re-

sistência francesa contra a ocupação nazista. Em 1945, assumiu uma cadeira na Universidade de Lyon e, em 1949, na universidade parisiense Sorbonne. Em 1952, foi eleito para um posto no Collège de France, o mais alto da hierarquia francesa, onde permaneceu até sua morte.

Com Sartre e Simone de Beauvoir, fundou, no pós-guerra, a revista *Les temps modernes*, que marcou época a partir dos anos 40. A revista publicou alguns dos melhores autores da segunda metade do século XX, textos sobre filosofia, política, artes, sociologia, história etc. Ela foi um veículo pelo qual Merleau-Ponty tomou parte na vida intelectual francesa, com textos de intervenção sobre assuntos públicos, como a disputa entre o bloco socialista e o bloco capitalista, a Guerra da Coreia, a política francesa etc. Fez parte da “geração existencialista”, embora menos conhecido do grande público do que Sartre. Morreu em sua mesa de trabalho – ao que dão notícia, lendo Descartes – fulminado por um ataque cardíaco.

Merleau-Ponty publicou seu primeiro livro, *A estrutura do comportamento*, em 1938. Ali, ele já anuncia o projeto que, com variações ao longo dos anos, será sempre o seu. Pode-se enunciá-lo assim: trata-se de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o mundo.

Esse enunciado é muito genérico, certamente, e, por isso mesmo, deixa de fora muitas outras questões: por exemplo, as relações intersubjetivas, não apenas aquelas entre mim e outrem, mas a dimensão social de minha vida, dimensão que envolve uma pluralidade de sujeitos. No entanto, apesar de ser um enunciado genérico, começemos por ele, pois, a partir desse fio, muitos outros virão, inclusive esse da intersubjetividade, e o projeto merleau-pontiano se tornará mais consistente aos nossos olhos.

Tornou-se uma praxe dizer que a filosofia moderna vive sob o signo do *dualismo*, o dualismo do sujeito e do objeto – ou, em termos clássicos (refiro-me aqui à filosofia dos séculos XVII e XVIII), o dualismo entre a alma e o corpo. Mais ainda: tornou-se corrente dizer (e Merleau-Ponty contribuiu decisivamente para que isso acontecesse) que o sujeito é uma descoberta da filosofia clássica datada do período galilaico-cartesiano, e

que antigos e medievais sequer o conheciam. Ora, certamente é extravagante dizer que gregos e latinos desconheciam o homem. Não foi Protagoras quem disse: “o homem é a medida de todas as coisas”? Como então dizer que eles ignoravam o sujeito? Isso exige que se explique o que são sujeito e objeto nesse sentido novo, pois é a eles que se refere Merleau-Ponty.

Foi a partir de Galileu que a ciência ganhou forte impulso, a ponto de, já em Galileu, mas, mais fortemente, em Descartes, fundar uma noção renovada de *objeto*. O que permitiu essa fundação foi a matematização da natureza. Nessa perspectiva, a natureza sensível pode ser comparada ao mostrador de um grande relógio, que nos mostra as horas, mas esconde por detrás todo o complexo e rigoroso sistema dos mecanismos que se chocam em invariável relação de causa e efeito. Assim é a *verdadeira* natureza, isto é, a *essência* da natureza, essa que se esconde por trás da *aparência* sensível: um enorme mecanismo rigorosamente determinista, no qual cada movimento é efeito de um choque, e esse de um outro, e a totalidade das relações de causa e efeito é finalmente passível de ser expressa matematicamente.

Ora, isso significa – o que bem mostra Merleau-Ponty ao discutir, na primeira *Conversa* a seguir, a célebre experiência cartesiana do pedaço de cera (essa experiência é discutida por Descartes na segunda das *Meditações Metafísicas*) –, isso significa que a totalidade das manifestações sensíveis é excluída do “objeto verdadeiro”, aquele que a ciência deve enfim conhecer e que é a essência da natureza. *Excluída*, isso quer dizer: essas aparências sensíveis não são nada de objetivo no mundo, relegadas, por isso mesmo, ao domínio do sujeito. E isso em sentido especial, pois, se uma manifestação de cor, por exemplo, é no “mundo verdadeiro” *apenas* um certo movimento de partículas, elas mesmas incolores, então essa sensação de vermelho que experimento é apenas um evento que acontece *em mim*, não fora, mas *dentro* de mim, não no mundo, mas na minha mente (Descartes dizia: na minha alma). O objeto exterior, real, verdadeiro é apenas um pedaço de extensão em movimento, que ocupa um certo lugar no espaço e é desprovido de todos esses predicados sensíveis que meu corpo encontra nele, predicados que são, por isso mes-

mo, apenas projeções no exterior daquilo que acontece na minha alma. O objeto vai se definindo então como uma exterioridade radicalmente não subjetiva, como um absoluto não relativo a minha apreensão dele, e o sujeito como uma mente, um interior dotado de representações, ideias, sensações (como essa de vermelho).

É esse o dualismo moderno, desconhecido por antigos e medievais: o dualismo do sujeito e do objeto, da alma e do corpo, seja o meu corpo, sejam os corpos dos outros, sejam os corpos de que trata a física. Corpo, enfim, é tudo aquilo que é extenso e ocupa lugar no espaço, e a alma, por sua vez, não ocupa lugar no espaço, ela é inextensa. A alma não é o cérebro, não são as terminações nervosas; a alma é esse *Eu* que se alcança imediatamente, por reflexão, esse interior que se sabe a si mesmo a todo instante: se ergo o braço para apanhar um copo, sei bem que realizo esse movimento, e esse saber não é o mesmo que o movimento do braço. Ele está “unido” ao movimento do braço, evidentemente, mas é “distinto” dele... O leitor verá a seguir a minuciosa discussão feita por Merleau-Ponty da distinção cartesiana (e clássica!) entre o corpo e a alma.

Discussão pela qual ele vai mostrando como o pensamento moderno, não por objeção frontal, mas pelo desenvolvimento mesmo do saber, leva a uma revisão das categorias clássicas, a uma reforma dessa ontologia clássica do sujeito e do objeto. Merleau-Ponty trata nas *Conversas* das ciências e das artes, notadamente da pintura (as artes são, para Merleau-Ponty, não um produto da cultura destinado ao prazer, ao divertimento, ao passatempo, mas uma expressão de nós mesmos e do mundo que nenhuma ciência lograria alcançar; elas são, a seu modo, também conhecimento). O núcleo desse desenvolvimento – que deve levar, por sua vez, a uma nova filosofia – consiste na descoberta de que a *situação*, seja do “objeto”, seja do “sujeito”, não é mais passível de exclusão da trama do conhecimento. Dito de outra forma: o objeto “verdadeiro”, aquele de que a ciência trata, não é mais aquele objeto absoluto de que falavam os clássicos, mas se torna, intrinsecamente, relativo. Relativo seja à circunstância de tempo e lugar na qual ele se encontra (Merleau-Ponty dá o exemplo, na segunda *Conversa*, do objeto que muda de peso quando é transportado do pólo para o equador), seja ao sistema de referências pelo qual

ele é apreendido pelo observador (na primeira *Conversa*, Merleau-Ponty nota que para a física da relatividade toda observação é inseparável da situação do observador). Em suma, não há mais um objeto puro, em si, um objeto tal como o próprio Deus (isto é, um observador absoluto) o veria. Também não há mais esse sujeito absoluto, aquele que começava por afastar toda manifestação sensível, isto é, que começava por afastar, correlativamente, seu próprio corpo para colocar-se como puro espírito.

Nem objeto puro, nem sujeito puro. Nem um saber exaustivo, que não deixe nada mais por conhecer, que, portanto, esgote o objeto, nem espírito absoluto, alma pura que está num corpo como o piloto no navio, isto é, substancialmente distinta dele. São essas imagens clássicas que o pensamento moderno põe em questão e é isso que a filosofia deve pensar. A ciência perdeu a ilusão do saber absoluto, o conhecimento do mundo é agora uma tarefa interminável, o que significa dizer que o objeto não perde jamais sua opacidade, sua transcendência, seu mistério. E o sujeito já não é um puro entendimento, já não alça à condição de puro observador, pois toda observação é *situada*. Isso quer dizer: o sujeito é sensível, não espírito e um corpo, diz Merleau-Ponty na segunda *Conversa*, mas espírito *com* um corpo, um espírito inteiramente encarnado. O sujeito é sensível, o objeto é sensível, o sujeito ocupa uma posição, o objeto é esse fato bruto diversamente perspectivado: é a isso que Merleau-Ponty denomina sujeito de percepção e objeto percebido. *Percepção* indica aqui a totalidade das condições sensíveis sempre implicadas em todo sujeito, em todo objeto.

Vale o mesmo para a alteridade, para esse *alter ego* diante de mim, tema da quinta *Conversa*. Conheço outrem por meio de seu corpo, isto é, de sua fala, de seus gestos, de seus olhares, sua maneira de andar, sua entonação de voz. Mas daí não se segue que outrem seja para mim apenas um corpo. Também não posso dizer que seja espírito. Merleau-Ponty dá um exemplo esclarecedor: outrem se dirige a mim bastante irritado, com gestos bruscos, com gritos, com palavras violentas. Posso dizer que essa irritação está em seu espírito? O exemplo é esclarecedor porque, nesse caso, o corpo, mais do que na calma, por exemplo, se faz mais... evidente: eu não posso separar a irritação de meu interlocutor dessas contrações

de rosto, desses gritos... A irritação é inseparável do corpo. Portanto, outrem está e não está no corpo, outrem está ali, mas não se reduz ao corpo. Também aqui Merleau-Ponty vai explorar mesmo modelo: outrem é não um espírito montado em um corpo mecânico, mas um sujeito sensível que, aliás, ao aparecer, põe em questão toda aquela harmonia que já começava a se desenhar na descrição da relação entre sujeito e objeto. Outrem, por exemplo, pode contestar minhas perspectivas sobre o objeto, pode tornar esse mundo que julgo perceber (sem esgotá-lo) uma pura ilusão, um mundo privado não partilhável por outros. Talvez mesmo eu deva inverter o ponto de partida e mostrar que antes de estar no mundo natural, estou no mundo humano, e que o mundo intersubjetivo precede o mundo natural, que eu percebo outrem antes de perceber-me a mim mesmo. Enfim, a questão se complica, se expande, implica novas dimensões, e são elas que Merleau-Ponty se dá a tarefa de pensar, pois a filosofia não tem outra tarefa senão pensar o nosso tempo, aquilo que a cultura prepara e aquilo que, implicado por ela, permanece na sombra.

O texto a seguir foi escrito por Merleau-Ponty em 1948 para ser apresentado em um programa de rádio. Daí o tom coloquial, didático, próximo do interlocutor, tom de quem efetivamente *conversa* com os ouvintes. O material foi reunido a partir de um texto datilografado e conservado entre os inéditos de Merleau-Ponty, estabelecido em sua versão final pela pesquisadora Stéphanie Ménasé, sob o título *Causeries 1948*, e publicado por Éditions du Seuil, de Paris, em 2002.

São sete conversas. Publicamos aqui a primeira, a segunda e a quinta. Essa seleção procurou atender ao critério de, no espaço aqui disponível, compor um microcosmo no interior das sete conversas. O microcosmo em questão é o sistema eu/mundo/outrem – ou, pelo menos, entre as sete conversas, aquelas que melhor ressaltassem esse sistema.

Durante a apresentação do programa, Merleau-Ponty pouco mudou em relação ao texto escrito. As notas de rodapé apontam algumas dessas alterações, tal como são apontadas na edição de Stéphanie Ménasé.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE MERLEAU-PONTY TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Hermantina Pereira. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Conversas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. São Paulo: Abril Cultural, 1987.(Coleção Os Pensadores)

OBRAS SOBRE MERLEAU-PONTY

FERRAZ, M. S.A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papyrus, 2009.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. Curitiba: Edufpr, 2002.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Edunesp, 2006.

MULLER, M. J. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

PRIMEIRA CONVERSA: O MUNDO PERCEBIDO E O MUNDO DA CIÊNCIA¹

O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela prática da vida, parece à primeira vista aquele que melhor conhecemos, pois não são necessários nem instrumentos, nem cálculos, para alcançá-lo, bastando a nós, aparentemente, abrir os olhos e deixar-nos viver para nele penetrar. Entretanto, isso é apenas uma falsa aparência. Eu gostaria de mostrar nessas conversas que ele é, em uma larga medida, ignorado por nós enquanto permanecermos na atitude prática ou utilitária, que foi preciso muito tempo, esforços e cultura desnudá-lo, e que um dos méritos da arte e do pensamento modernos (entendo por isso a arte e o pensamento a partir dos últimos 50 ou 70 anos) é nos fazer redescobrir esse mundo em que vivemos, mas que somos sempre tentados a esquecer.

Isto é particularmente verdadeiro na França. É um traço não apenas das filosofias francesas, mas ainda daquilo que se chama um pouco vagamente o espírito francês, reconhecer à ciência e aos conhecimentos científicos um valor tal que toda nossa experiência vivida do mundo se vê imediatamente desvalorizada. Se eu quero saber o que é a luz não é ao físico que eu devo me dirigir? Não é ele que me dirá se a luz é, como

¹ MERLEAU-PONTY, M. *Causeries* 1948. Paris: Seuil, 2002.

se pensou durante algum tempo, um bombardeio de projéteis incandescentes², ou, como também se acreditou, uma vibração do éter, ou enfim, como admite uma teoria mais recente, um fenômeno assimilável às oscilações eletromagnéticas? De que serviria consultar nossos sentidos, determo-nos naquilo que nossa percepção nos ensina sobre as cores, os reflexos e as coisas que os trazem, pois, evidentemente, isso são apenas aparências e tão somente o saber metódico do cientista, suas medidas, suas experiências podem nos fazer sair das ilusões em que vivem nossos sentidos e fazer-nos alcançar a verdadeira natureza das coisas? O progresso do saber não consistiu em esquecer o que nos dizem os sentidos ingenuamente consultados, e que não têm vez em um quadro verdadeiro do mundo senão como uma particularidade de nossa organização humana que a ciência fisiológica explicará um dia, como ela explica as ilusões do míope ou do presbita³? O mundo verdadeiro não são essas luzes, essas cores, esse espetáculo de carne que meus olhos me oferecem, são as ondas e os corpúsculos de que a ciência me fala e que ela reencontra por trás desses fantasmas sensíveis.

Descartes dizia até que, apenas pelo exame das coisas sensíveis e sem recorrer aos resultados das pesquisas científicas, eu posso descobrir a impostura de meus sentidos e aprender a confiar apenas na inteligência⁴. Digo que vejo um pedaço de cera. Mas que é exatamente essa cera? Seguramente, não é nem a cor esbranquiçada, nem o odor de flor que talvez ainda guarde, nem essa moleza que meu dedo sente, nem esse barulho surdo que faz quando eu a deixo cair. Nada disso é constitutivo da cera, pois ela pode perder todas essas qualidades sem deixar de existir, por exemplo, quando eu a derreto e ela se transforma em um líquido incolor, sem odor apreciável e que não resiste mais a meu dedo. Digo, entretanto, que é a mesma cera que ainda está aí. Como é preciso entender isso? Aquilo que permanece apesar da mudança de estado é apenas um

² Segundo a gravação: “bombardeio de partículas incandescentes”.

³ Durante a gravação, o segmento de frase “senão como uma particularidade [...]” foi suprimido.

⁴ Segundo a gravação: “Descartes dizia até que apenas o exame das coisas sensíveis, e sem recorrer aos resultados das pesquisas científicas, me permite descobrir a impostura de meus sentidos e me ensina a confiar apenas na inteligência.”

fragmento de matéria sem qualidades e, no limite, uma certa potência de ocupar espaço, de receber diferentes formas, sem que nem o espaço ocupado nem a forma recebida, sejam de modo algum determinados. Eis o núcleo real e permanente da cera. Ora, é manifesto que essa realidade da cera não se revela aos sentidos sozinhos, pois eles me oferecem sempre objetos de uma grandeza e forma determinadas. A verdadeira cera, portanto, não é vista com os olhos⁵. Podemos concebê-la apenas pela inteligência. Quando eu acredito ver a cera com os meus olhos, eu apenas penso, por meio das qualidades que meus sentidos apreendem, a cera pura e sem qualidades que é a fonte comum delas. Para Descartes, portanto, e essa ideia permaneceu dominante por muito tempo na tradição filosófica da França⁶, a percepção é apenas um começo de ciência ainda confusa. A relação entre a percepção e a ciência é a relação entre a aparência e a realidade. Nossa dignidade consiste em nos remetermos à inteligência porque apenas ela nos descobrirá a verdade do mundo.

Quando eu disse agora há pouco que o pensamento e a arte moderna reabilitam a percepção e o mundo percebido, naturalmente eu não quis dizer que eles negam o valor da ciência, seja como instrumento do desenvolvimento técnico, seja como escola de exatidão e de verdade. A ciência foi e continua sendo o domínio no qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa escrupulosa, o que é a crítica de si mesmo e dos prejuízos próprios. Foi bom que se esperasse tudo dela em um tempo em que ela não existia ainda. Mas a questão que o pensamento moderno põe sobre ela não é destinada a contestar-lhe a existência ou a proibir-lhe algum domínio. Trata-se de saber se a ciência oferece ou oferecerá uma representação do mundo que seja completa, que se baste, que se feche de algum modo sobre ela mesma de tal forma⁷ que não tenhamos mais nenhuma questão válida a nos colocar para além dela. Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedem, como ela, por medidas, comparações e não se concluem por

⁵ Segundo a gravação: "A verdadeira cera, diz Descartes, não é vista com os olhos."

⁶ Segundo a gravação: "tradição filosófica francesa."

⁷ Segundo a gravação: "de tal maneira."

leis tais como as da física clássica, encadeando tais consequências a tais condições. Não somente essa questão não marca nenhuma hostilidade contra a ciência, mas ainda é a própria ciência, em seus desenvolvimentos mais recentes, que nos obriga a colocá-la e nos convida a responder a ela negativamente.

Pois, desde o fim do século XIX, os cientistas se habituaram a considerar suas leis e teorias não mais como a imagem exata do que se passa na Natureza, mas como esquemas sempre mais simples que o evento natural, destinados a ser corrigidos por uma pesquisa mais precisa, em uma palavra, como conhecimentos aproximados. Os fatos que a experiência nos propõe são submetidos pela ciência a uma análise da qual não se pode esperar que seja jamais acabada, pois não há limites para a observação, pois se pode sempre imaginá-la mais completa ou exata do que ela é em um momento dado. O concreto, o sensível indicam para a ciência a tarefa de uma elucidação interminável, e resulta disso que não se pode considerá-lo, à maneira clássica, como uma simples aparência destinada a ser superada pela inteligência científica. O fato percebido e, de uma maneira geral, os eventos da história do mundo não podem ser deduzidos de um certo número de leis que comporiam a face permanente do universo; é a lei, inversamente, que é uma expressão aproximada do evento físico e deixa subsistir sua opacidade. O cientista de hoje não tem mais, como o cientista do período clássico, a ilusão de alcançar o coração das coisas, o objeto mesmo. Sobre esse ponto, a física da relatividade confirma que a objetividade absoluta e última é um sonho, mostrando-nos⁸ cada observação estritamente ligada à posição do observador, inseparável de sua situação, e rejeitando⁹ a ideia de um observador absoluto. Não podemos nos gabar, na ciência, de chegar, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada, a um objeto puro de toda marca humana e tal como Deus o veria. Isso não suprime nada à necessidade da pesquisa científica e combate apenas o dogmatismo de uma ciência que se tomaria por saber absoluto e total. Isso simplesmente faz justiça a todos os elementos da experiência humana e, em particular, a nossa

⁸ Segundo a gravação: “Ela nos mostra [...]”.

⁹ Segundo a gravação: “e ela rejeita”.

experiência sensível.

Enquanto a ciência e a filosofia das ciências abriam assim a porta a uma exploração do mundo percebido, a pintura, a poesia e a filosofia entravam¹⁰ resolutamente no domínio que lhes era assim reconhecido e nos davam das coisas, do espaço, dos animais e até do homem visto de fora tal como ele aparece no campo de nossa percepção, uma visão nova e bastante característica de nosso tempo. Em nossas próximas conversas, gostaríamos de descrever algumas das aquisições desta pesquisa.

¹⁰ Segundo a gravação: “Enquanto a ciência e a filosofia das ciências abriam assim a porta a uma exploração do mundo percebido, acontece que a pintura, a poesia e a filosofia entravam [...]”.

SEGUNDA CONVERSA: EXPLORAÇÃO DO MUNDO PERCEBIDO: O ESPAÇO

Observou-se com frequência que o pensamento e a arte moderna são difíceis: é mais difícil compreender e gostar de Picasso que de Poussin ou Chardin, Giraudoux ou Malraux que Marivaux ou Stendhal. Concluiu-se disso, algumas vezes (como Benda em *A França bizantina*), que os escritores modernos eram bizantinos, difíceis somente porque não tinham nada a dizer e substituíam a arte pela sutileza. Não há juízo mais cego do que este. O pensamento moderno é difícil, ele inverte o senso comum porque tem o cuidado da verdade e a experiência não lhe permite mais, honestamente, ater-se a ideias claras ou simples às quais o senso comum é ligado porque elas lhe dão tranquilidade.

Deste obscurecimento das noções mais simples, desta revisão dos conceitos clássicos buscada pelo pensamento moderno em nome da experiência, eu gostaria de mostrar hoje um exemplo com a ideia que, de início, parece a mais clara de todas: a ideia de espaço. A ciência clássica é fundada em uma distinção clara entre o espaço e o mundo físico. O espaço é o meio homogêneo no qual as coisas estão distribuídas segundo as três dimensões, e no qual elas conservam sua identidade apesar de todas as mudanças de lugar. Há muitos casos em que, por ter deslocado um objeto, vemos suas propriedades mudarem, como, por exemplo, o peso, caso transportemos o objeto do pólo ao equador, ou mesmo a for-

ma, caso o aumento de temperatura deforme o sólido. Mas precisamente essas mudanças de propriedades não são imputáveis ao próprio deslocamento, o espaço é o mesmo no pólo e no equador, são as condições físicas de temperatura que variam aqui e lá, o domínio da geometria permanece rigorosamente distinto do da física, a forma e o conteúdo do mundo não se misturam. As propriedades geométricas do objeto permaneceriam as mesmas no curso de seu deslocamento, não fossem as condições físicas variáveis às quais ele se encontra submetido. Era esse o pressuposto da ciência clássica. Tudo muda com as geometrias não euclidianas, quando passamos a conceber como que uma curvatura própria ao espaço, uma alteração das coisas apenas por causa do seu deslocamento, uma heterogeneidade das partes do espaço e de suas dimensões que não são mais intercambiáveis e afetam os corpos que nele se deslocam com algumas transformações. Em vez de um mundo em que a parte do idêntico e a parte da transformação são estritamente delimitadas e relacionadas a princípios diferentes, temos um mundo em que os objetos não poderiam estar consigo mesmos em uma identidade absoluta, em que forma e conteúdo são como que embaralhados e misturados e que, enfim, não oferece mais essa armadura rígida que lhe fornecia o espaço homogêneo de Euclides. Torna-se impossível distinguir rigorosamente o espaço e as coisas no espaço, a pura ideia do espaço e o espetáculo concreto que nos dão nossos sentidos.

As pesquisas da pintura moderna concordam curiosamente com as da ciência. O ensinamento clássico distingue o desenho da cor¹¹: desenha-se o esquema espacial do objeto, depois ele é preenchido por cores. Cézanne diz, ao contrário: “à medida em que se pinta, se desenha” – querendo dizer que nem no mundo percebido, nem sobre o quadro¹² que o exprime, o contorno e a forma do objeto são estritamente distintos da terminação ou da alteração das cores, da modulação colorida que deve tudo conter: forma, cor própria, fisionomia do objeto, relação entre o objeto e os objetos vizinhos. Cézanne quer engendrar o contorno e a forma dos objetos como a natureza os engendra sob nossos olhos: pelo arranjo das

¹¹ Segundo a gravação: “O ensino clássico, em pintura, distingue o desenho da cor ...”.

¹² Segundo a gravação: “no quadro”.

cores. E vem daí que a maçã que ele pinta, estudada com uma paciência infinita em sua textura colorida, acaba por se inflar, por vazar os limites que o sábio desenho lhe imporia.

Nesse esforço por reencontrar o mundo tal como o apreendemos na experiência vivida, todas as precauções da arte clássica voam em pedaços. O ensinamento clássico da pintura é fundado sobre a perspectiva – ou seja, o pintor, em presença de uma paisagem, por exemplo, decidia trazer para a tela apenas uma representação bastante convencional do que ele vê. Ele vê a árvore perto dele, depois ele fixa seu olhar mais adiante, na estrada, depois enfim ele o leva ao horizonte e, conforme o ponto que ele fixa, as dimensões aparentes dos outros objetos são a cada vez modificadas. Na tela, ele ordenará para fazer figurar apenas um compromisso entre essas diversas visões, ele se esforçará para encontrar um denominador comum para todas essas percepções, atribuindo a cada objeto não o tamanho e as cores e o aspecto que ele apresenta quando o pintor o fixa, mas um tamanho e um aspecto convencionais, aqueles que se ofereceria a um olhar fixado na linha do horizonte, em um certo ponto de fuga para o qual se orientam doravante todas as linhas da paisagem que vão do pintor para o horizonte. As paisagens assim pintadas têm, pois, um aspecto pacífico, decente, respeitoso, devido ao fato de que são dominadas por um olhar fixado no infinito. Elas estão à distância, o espectador não está comprometido com elas, elas são tranquilas¹³, e o olhar atravessa facilmente uma paisagem sem asperezas que nada opõe a sua comodidade soberana. Mas não é assim que o mundo se apresenta a nós no contato com ele dado pela percepção. A cada momento, enquanto nosso olhar vagueia através do espetáculo, somos submetidos a um certo ponto de vista, e esses instantâneos sucessivos, para uma dada parte da paisagem, não são passíveis de sobreposição. O pintor só consegue dominar essa série de visões e tirar delas uma única paisagem eterna com a condição de interromper o modo natural de visão: frequentemente, ele fecha um olho, mede com seu lápis o tamanho aparente de um detalhe, que ele modifica por esse procedimento, e, submetendo todos eles a essa visão analítica, constrói assim sobre sua tela uma representação da paisa-

¹³ Segundo a gravação: “elas são, poder-se-ia dizer, tranquilas”.

gem que não corresponde a nenhuma das visões livres, domina o desenvolvimento movimentado dela, mas também suprime sua vibração e sua vida. Se muitos pintores, depois de Cézanne, se recusaram a dobrar-se à lei da perspectiva geométrica, é porque eles queriam retomar e trazer o próprio nascimento da paisagem sob nossos olhos, é porque eles não se contentavam com um balanço analítico e queriam alcançar o próprio estilo da experiência perceptiva. As diferentes partes de seu quadro são portanto vistas de pontos de vista diferentes, dando ao espectador desatento a impressão de “erros de perspectiva”, mas oferecendo àqueles que olham atentamente o sentimento de um mundo em que jamais dois objetos são vistos simultaneamente, em que, entre as partes do espaço, se interpõe sempre a duração necessária para levar nosso olhar de uma a outra, em que o ser não é portanto dado, mas aparece ou transparece através do tempo.

O espaço não é mais esse meio das coisas simultâneas que um observador absoluto poderia dominar, igualmente próximo de todas elas, sem ponto de vista, sem corpo, sem situação espacial, em suma, pura inteligência – o espaço da pintura moderna, dizia ultimamente Jean Paulhan, é o “espaço sensível ao coração”, em que nós também estamos situados, próximos de nós, organicamente ligados a nós. “Pode acontecer que um tempo consagrado à medida técnica, e como que devorado por quantidade, acrescentava Paulhan, o pintor cubista celebre, à sua maneira, em um espaço ligado menos à nossa inteligência do que ao nosso coração, algum casamento velado e uma reconciliação do mundo com o homem”.

Depois da ciência e da pintura, também a filosofia e, sobretudo, a psicologia parecem atentar para o fato de que nossas relações com o espaço não são as relações de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo, mas as de um habitante do espaço com seu meio familiar. Que se busque compreender, por exemplo, esta famosa ilusão de ótica, estudada já por Malebranche, e que faz que a lua, ao nascer, quando ainda está no horizonte, nos pareça muito maior do que quando atinge o zênite. Malebranche supunha que a percepção humana, por uma espécie de raciocínio, superestima a grandeza do astro. Se, com efeito, nós o

olharmos através de um tubo de papelão ou de uma caixa de fósforos, a ilusão desaparece. Ela é devida, portanto, ao fato de que, ao nascer, a lua se apresente a nós para além dos campos, dos muros, das árvores, de que esse grande número de objetos interpostos nos torna sensível sua grande distância, de onde concluímos que, para conservar a grandeza aparente que ela guarda, estando contudo tão afastada, é preciso que a lua seja muito grande. O sujeito que percebe seria comparável ao cientista que julga, estima, conclui, e a grandeza percebida seria, em realidade, julgada. Não é assim que a maior parte dos psicólogos de hoje compreendem a ilusão da lua no horizonte. Eles descobriram, por experiências sistemáticas, que é uma propriedade geral de nosso campo de percepção comportar uma notável constância das grandezas aparentes no plano horizontal, enquanto, ao contrário, elas diminuem muito rapidamente com a distância em um plano vertical, e isso sem dúvida porque o plano horizontal para nós, seres terrestres, é aquele em que se fazem os deslocamentos vitais, no qual se desenvolve nossa atividade. Assim, aquilo que Malebranche interpretava pela atividade de uma pura inteligência, os psicólogos desta escola relacionam a uma propriedade natural de nosso campo de percepção, a nós, seres encarnados e obrigados a nos movermos sobre a terra. Em psicologia como em geometria, a ideia de um espaço homogêneo, oferecido inteirinho a uma inteligência sem corpo, é substituída pela ideia de um espaço heterogêneo, com direções privilegiadas, que estão em relação com nossas particularidades corporais e com nossa situação de seres lançados no mundo. Reencontramos aqui, pela primeira vez, esta ideia de que o homem não é um espírito *e* um corpo, mas um espírito *com* um corpo, e que ele só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que atado a elas. (...)

QUINTA CONVERSA: O HOMEM VISTO DE FORA

Até aqui, tentamos observar, com os olhos da percepção, o espaço, as coisas e os seres vivos que habitam esse mundo, esquecendo aquilo que uma longuíssima familiaridade com eles nos leva a achar “totalmente natural”, tomando-os tais como eles se oferecem a uma experiência ingênua. Agora, a propósito do próprio homem, seria preciso recomençar a mesma tentativa. Pois, certamente, há trinta séculos, ou mais, se diz muitas coisas sobre o homem, mas era frequentemente por reflexão que elas tinham sido descobertas. Quero dizer que, tentando saber o que é o homem, um filósofo como Descartes submetia as ideias que se apresentavam a ele a um exame crítico – por exemplo, a ideia de espírito e de corpo. Ele as purificava, afastava delas toda espécie de obscuridade ou confusão. Enquanto a maioria dos homens entende por espírito alguma coisa como uma matéria muito sutil, ou uma fumaça, ou um sopro – seguindo nisso o exemplo dos primitivos –, Descartes mostrava notavelmente que o espírito não é nada disso, que ele é de uma natureza totalmente diferente, pois fumaça e sopro são, a seu modo, coisas, ainda que muito sutis, enquanto o espírito não é de modo algum uma coisa, não reside no espaço, nem está disperso sobre uma certa extensão como todas as coisas, mas é, ao contrário, todo concentrado, indiviso, e é apenas, enfim, um ser que se recolhe e se reúne invencivelmente, que se

conhece¹⁴. Chegava-se assim a uma noção pura do espírito e a uma noção pura da matéria ou das coisas. Mas é claro que eu encontro e, por assim dizer, toco esse espírito completamente puro apenas em mim mesmo. Os outros homens não são jamais para mim espírito puro: eu só os conheço através de seus olhares, seus gestos, suas falas, em uma palavra, através de seu corpo. Certamente, *um outro* está bem longe de reduzir-se para mim a seu corpo, ele é esse corpo animado de todos os tipos de intenções, sujeito de muitas ações ou de propósitos de que eu me lembro e que contribuem para esboçar para mim sua figura moral. Enfim, eu não poderia dissociar alguém de sua silhueta, de seu estilo, de sua entonação. Vendo-o por um minuto, eu o reencontro de imediato, bem melhor do que eu posso fazer enumerando tudo o que sei dele por experiência e por ouvir dizer. Os outros são para nós espíritos que habitam um corpo e, na aparência total desse corpo, parece-nos que está contido todo um conjunto de possibilidades do qual o corpo é a própria presença¹⁵. Assim, considerando o homem de fora, isto é, em outrem, é provável que eu seja levado a reexaminar certas distinções que, entretanto, parecem se impor, tais como a do espírito e do corpo.

Vejamos, portanto, o que é essa distinção e raciocinemos a partir de um exemplo¹⁶. Suponhamos que eu esteja em presença de alguém que, por uma razão qualquer, esteja violentamente irritado comigo. Meu interlocutor se irrita, e eu digo que ele exprime sua raiva por palavras violentas, gestos, gritos... Mas, onde está a raiva? Alguém pode responder: ela está no espírito de meu interlocutor. Isso não é muito claro. Pois, enfim, essa dureza, essa crueldade que eu leio nos olhares de meu adversário, eu não posso imaginá-las separadas de seus gestos, de suas pala-

¹⁴ O texto que vai de “Quero dizer que, tentando saber o que é o homem” a “e é apenas, enfim, um ser que se recolhe e se reúne invencivelmente, que se conhece” foi suprimido durante a gravação. Merleau-Ponty continua: “Descartes, por exemplo, desvia-se do exterior e só chega a definir-se claramente quando descobre em si mesmo um espírito, isto é, um gênero de ser que não ocupa nenhum espaço, que não se espalha entre as coisas e não é nada mais que o puro conhecimento de si mesmo”, depois ele retoma a leitura.

¹⁵ A passagem de “Certamente, *um outro*” a “do qual o corpo é a própria presença” foi suprimida durante a gravação. Merleau-Ponty conserva apenas: “eu não poderia dissociar alguém de sua silhueta, de seu estilo, de sua entonação”. A leitura recomeça daqui.

¹⁶ Essa frase foi suprimida durante a gravação.

bras, de seu corpo. Tudo isso não se passa fora do mundo, e como que em um santuário recuado para além do corpo¹⁷ do homem irritado. Está bem aqui, nesse lugar, é aqui que a raiva explode, é no espaço entre mim e ele que ela ocorre. Concedo que a irritação de meu adversário não está no seu rosto, no mesmo sentido em que daqui a pouco, talvez, lágrimas vão correr de seus olhos, uma contração vai aparecer em sua boca¹⁸. Mas, enfim, a raiva o habita, e ela aflora na superfície dessas faces pálidas ou violáceas, desses olhos avermelhados, dessa voz aguda... E se, por um instante, eu deixar meu ponto de vista de observador exterior da raiva, se eu tentar me lembrar como ela me aparece a mim mesmo quando eu estou com raiva, sou obrigado a confessar que ela não ocorre de outro modo: a reflexão sobre minha própria raiva não me mostra nada que seja separável ou que possa, por assim dizer, ser descolada do meu corpo. Quando me lembro de minha raiva de Paulo, eu a encontro não em meu espírito ou em meu pensamento, mas inteirinha entre mim que vociferava e esse detestável Paulo que estava tranquilamente sentado e me ouvia com ironia. Minha raiva não era outra coisa que uma tentativa de destruição de Paulo, que permanece verbal, se eu sou pacífico, e mesmo civilizada, se eu sou educado, mas que enfim se passava no espaço comum em que trocávamos argumentos em vez de golpes, e não em mim. É só depois, refletindo sobre o que é a raiva, e notando que ela encerra uma certa avaliação (negativa) do outro, que eu concluo: no final das contas, a raiva é um pensamento, estar com raiva é pensar que outrem é detestável, e esse pensamento, como todos os outros, assim como Descartes mostrou, não pode residir em nenhum fragmento de matéria. Ela é, portanto, espírito. Posso muito bem refletir assim, mas quando me volto para a própria experiência da raiva¹⁹ que motiva minha reflexão, devo confessar que ela não estava fora do meu corpo, mas estava inexplicavelmente nele.

Encontramos tudo em Descartes, como em todos os grandes filósofos, e daí porque ele, que havia distinguido rigorosamente o espírito

¹⁷ Segundo a gravação: “um santuário recuado por trás do corpo”.

¹⁸ Esta frase foi suprimida durante a gravação. Merleau-Ponty recomeça em: “A raiva o habita, e ela aflora [...]”.

¹⁹ Segundo a gravação: “a raiva”.

do corpo, chegou a dizer que a alma não era somente, tal como o piloto em seu navio, o chefe e o comandante do corpo, mas que ela estava tão estreitamente unida a ele que ela sofre nele, como vemos bem quando dizemos que sentimos dor de dente.

No entanto, segundo Descartes, quase não podemos falar da união entre a alma e o corpo, podemos apenas experimentá-la pela prática da vida; para ele, qualquer que seja nossa condição de fato, e até mesmo se de fato vivemos, segundo seus próprios termos, uma verdadeira “mistura” do espírito e do corpo, isso não nos tira o direito de distinguir absolutamente o que está unido em nossa experiência, de manter de direito a separação radical entre o espírito e o corpo, negada por sua união de fato, e, enfim, de definir o homem sem nos preocuparmos com sua estrutura imediata e tal como ele aparece a si mesmo na reflexão: como um pensamento estranhamente unido a um aparelho corporal, sem que a mecânica do corpo ou a transparência do pensamento sejam comprometidas por sua mistura. Podemos dizer que, depois de Descartes, mesmo aqueles que mais fielmente seguiram seu ensinamento, não deixaram de se perguntar precisamente como pode nossa reflexão, que é reflexão sobre determinado homem, livrar-se das condições às quais este aparece submetido em sua situação inicial²⁰.

Descrevendo esta situação, os psicólogos de hoje insistem no fato²¹ de que não vivemos, de início, na consciência de nós mesmos – nem, aliás, na consciência das coisas – mas na experiência de outrem. Só nos sentimos existir depois de já termos tido contato com os outros, e nossa reflexão é sempre uma volta a nós mesmos, que deve então muito a nossa experiência de outrem. Um bebê de alguns meses já é hábil o bas-

²⁰ Durante a gravação esse parágrafo foi modificado: “No entanto, se podemos viver essa união entre a alma e o corpo, quase não podemos falar dela, e qualquer que seja nossa condição de fato, e até mesmo se de fato vivemos uma verdadeira “mistura” do espírito e do corpo, isso não nos tira o direito de distinguir absolutamente o que está unido em nossa experiência, de manter de direito a separação radical entre o espírito e o corpo, que é negada por sua união de fato. Os sucessores de Descartes deviam justamente pôr em dúvida que se pudesse, assim, colocar à parte o que é de fato e o que é de direito. Eles denunciaram esse tipo de compromisso”. A leitura recomeça aqui.

²¹ Segundo a gravação: “Descrevendo, pois, nossa condição de fato, os psicólogos de hoje insistem em que [...]”.

tante para distinguir a simpatia, a raiva, o medo no rosto de outrem, em um momento em que ele não poderia ter aprendido, pelo exame de seu próprio corpo, os signos físicos dessas emoções. Logo, é porque o corpo de outrem aparece de imediato a ele investido, em suas diversas gesticulações, de uma significação emocional, é porque ele aprende a conhecer o espírito tanto como comportamento visível quanto na intimidade de seu próprio espírito. E também²² o adulto descobre em sua própria vida o que sua cultura, a educação, os livros, a tradição lhe ensinaram a ver nela. Nosso contato com nós mesmos sempre se faz através de uma cultura, ao menos através de uma linguagem que nós recebemos de fora²³ e que nos orienta no conhecimento de nós mesmos. De tal modo que o puro si-mesmo, o espírito, sem instrumentos e sem história, só se realiza em liberdade efetiva, se de fato ele é como que uma instância crítica que opomos à pura e simples intrusão das ideias que nos são sugeridas pelo meio, por meio da linguagem e participando da vida do mundo²⁴.

Resulta disso uma imagem do homem e da humanidade que é bem diferente daquela de que nós partimos. A humanidade não é uma soma de indivíduos, uma comunidade de pensadores na qual cada um, em sua solidão, esteja assegurado antecipadamente de se entender com os outros porque eles participariam todos da mesma essência pensante. Ela também não é, evidentemente, um único Ser²⁵ no qual a pluralidade dos indivíduos estaria dissolvida e destinada a se desfazer. Ela é por princípio instável: cada um só pode crer no que reconhece interiormente por verdadeiro – e, ao mesmo tempo, cada um só pensa e decide depois de já ter sido tomado em certas relações com outrem, que orientam de preferência para tais tipos de opiniões. Cada um é sozinho e ninguém pode passar sem os outros, não somente para sua utilidade – que não está em questão aqui – mas para sua felicidade. Não há vida em comum

²² Segundo a gravação: “por sua vez”.

²³ Durante a gravação o fim da frase foi suprimido.

²⁴ Segundo a gravação: “De tal modo que o puro si-mesmo, o espírito sem corpo, sem instrumentos e sem história, se de fato ele é como que uma instância crítica que opomos à pura e simples intrusão das ideias que nos são sugeridas pelo meio, só se realiza por meio da linguagem e participando da vida do mundo”.

²⁵ Segundo a gravação: “um grande Ser”.

que nos livre do peso de nós mesmos e nos dispense de ter uma opinião; não há vida “interior” que não seja como um primeiro ensaio de nossas relações com outrem. Nesta situação ambígua em que somos lançados porque temos um corpo e uma história pessoal e coletiva, não podemos encontrar repouso absoluto, precisamos trabalhar incessantemente para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar o que em nós é escondido, para perceber outrem. A razão e o acordo entre os espíritos não estão por trás de nós, eles estão presuntivamente diante de nós, e nós somos tão incapazes de atingi-los definitivamente quanto de renunciar a eles²⁶.

Compreende-se que nossa espécie, engajada assim em uma tarefa que nunca é concluída, nem poderia sê-lo, e que tampouco é necessariamente destinada a conseguir terminá-la, mesmo relativamente, encontre nessa situação ao mesmo tempo um motivo de inquietude e um motivo de coragem. Ambos, para dizer a verdade, são um só. Pois a inquietude é vigilância, é a vontade de julgar, de saber o que fazemos e o que nos propomos. Se não existe fatalidade boa, também não existe fatalidade má e a coragem está em relacionar-se a si e aos outros na medida em que, através de todas as diferenças entre as situações físicas e sociais, todos deixem transparecer em sua própria conduta e em suas relações a mesma chama que faz com que nós os reconheçamos, que tenhamos necessidade de seu assentimento ou de sua crítica, que tenhamos um destino comum²⁷. Esse humanismo dos modernos não tem mais, simplesmente, o tom peremptório dos séculos precedentes. Não nos vangloriemos mais de sermos uma comunidade de puros espíritos, vejamos o que são realmente as relações entre uns e outros em nossas sociedades: a maior parte do tempo, relações de senhor a escravo. Não nos desculpemos por nossas boas intenções, vejamos o que elas se tornam quando saem de nós²⁸.

²⁶ Segundo a gravação: “e nós somos tão incapazes de renunciar a eles quanto de possuí-los definitivamente”.

²⁷ Durante a gravação, esse parágrafo, a partir de “Compreende-se que nossa espécie [...]” foi suprimido. A leitura recomeça aqui: “O humanismo dos modernos [...]”.

²⁸ Segundo a gravação: “Não nos vangloriemos mais de sermos uma comunidade de puros espíritos, observemos atentamente que as boas intenções de cada um (proletário, capitalista, francês, alemão), vistas de fora e pelos outros, têm às vezes um aspecto horrível”. A leitura recomeça aqui.

Existe alguma coisa de sadio nesse olhar exterior com que nos propomos considerar nossa espécie²⁹. Outrora, em *Micrômegas*, Voltaire imaginou um gigante de um outro planeta confrontado com nossos costumes, que só podiam aparecer irrisórios a uma inteligência mais elevada do que a nossa. Ao nosso tempo, foi reservado julgar-se a si mesmo não do alto, o que é amargo e maldoso, mas, de alguma maneira, de baixo³⁰. Kafka imagina um homem metamorfoseado em barata e que vê a família com um olhar de barata. Ele imagina as investigações de um cão que se depara com o mundo humano. Descreve sociedades encerradas na concha dos costumes que adotaram, e hoje Maurice Blanchot descreve uma sociedade fixada na evidência de sua lei, da qual todos participam tão estreitamente que não experimentam mais nem mesmo sua própria diferença, nem a dos outros. Ver o homem de fora é a crítica e é a saúde do espírito. Mas não, como Voltaire, para sugerir que tudo é absurdo. Ao contrário, para sugerir, como Kafka, que a vida humana está sempre ameaçada, e para preparar, pelo humor, os momentos raros e preciosos em que acontece aos homens de se reconhecerem e se encontrarem³¹.

²⁹ Segundo a gravação: “olhar exterior com que consideramos assim nossa espécie”.

³⁰ Durante a gravação, Merleau-Ponty diz no lugar dessa frase: “Existe nisso amargura, maldade. Os modernos têm mais humor de verdade. Eles tomam por testemunho daquilo que há de contingente nas sociedades humanas não uma inteligência superior a nossa, simplesmente uma inteligência diferente.”

³¹ Durante a gravação, Merleau-Ponty modifica o fim, desde “Descreve sociedades”, e o substitui por: “Ou, finalmente, ele imagina um personagem simples, de boa fé, pronto para se reconhecer culpado e que se defronta com uma lei estranha, com um poder incompreensível, com a coletividade, com o Estado. Kafka não evoca a loucura dos homens com os argumentos de *Micrômegas*. Ele não acredita que exista *Micrômegas*. Não espera por nenhum no futuro. Menos otimista, mas também menos maldoso para com seu tempo do que Voltaire, ele prepara, pelo humor, os momentos raros e preciosos em que acontece aos homens de se reconhecerem e se encontrarem”.

NIETZSCHE

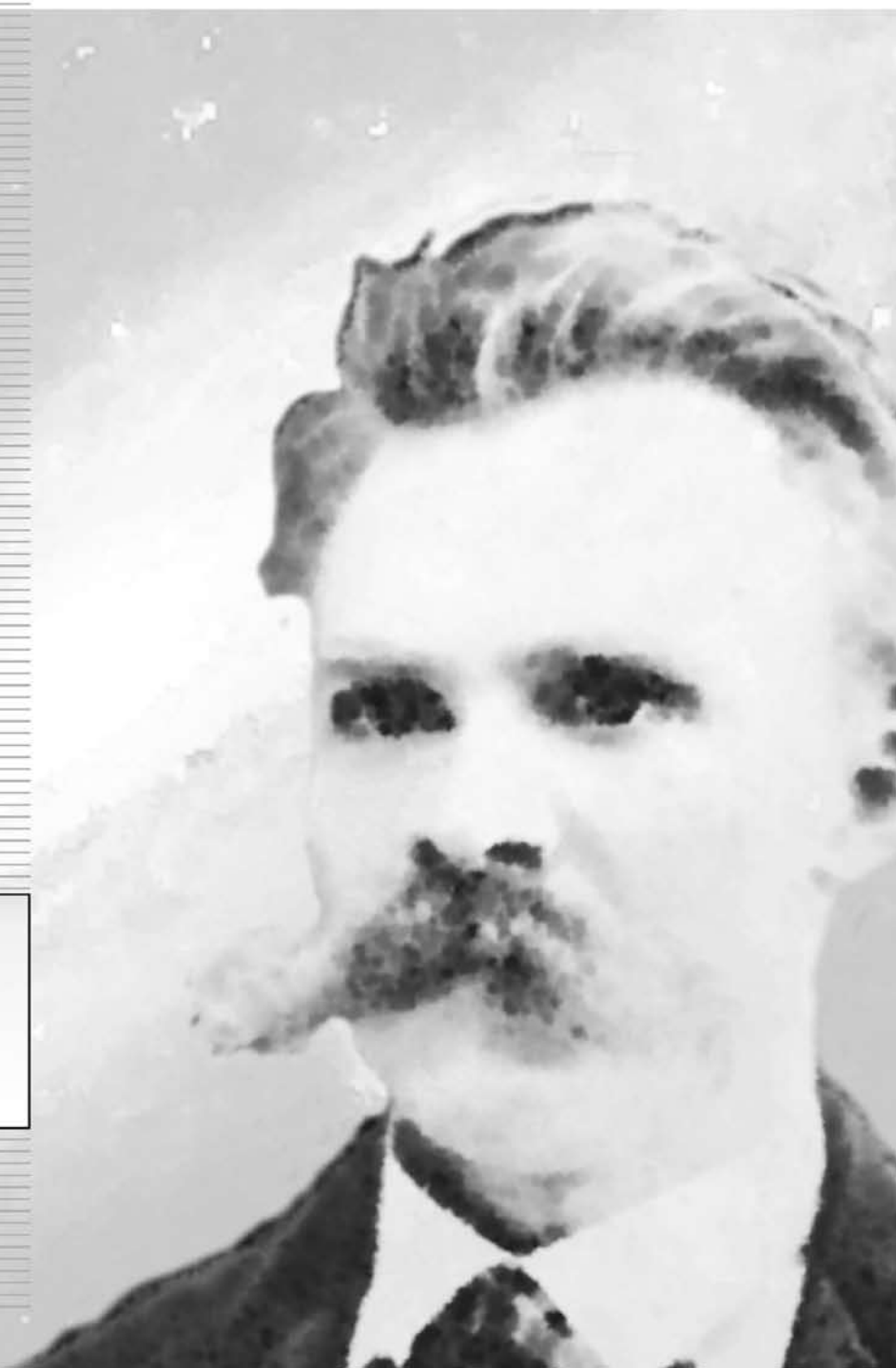
(1844-1900)

Texto de apresentação e notas:

Antonio Edmilson Paschoal
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná – PUCPR

Tradução do alemão:

Rubens Torres Filho
A publicação do texto de Nietzsche
nesta edição foi gentilmente
autorizada pelo tradutor.





ENTRE A VERDADE E O IMPULSO À VERDADE: APRESENTAÇÃO AO ENSAIO DE NIETZSCHE “SOBRE VERDADE E MENTIRA O SENTIDO EXTRA-MORAL”

“O que é a verdade?” Esta é a famosa pergunta feita por Pilatos a Jesus.¹ (João, 18, 38) Uma pergunta que insiste em incomodar o homem, exigindo soluções que, quando surgem, parecem sempre insatisfatórias e acabam trazendo à luz outras questões, tais como: qual o alcance do intelecto humano no que se refere ao conhecimento das coisas? Que segurança ele pode nos dar? Dúvidas que se estendem também às relações entre os homens: como saber se aquilo que alguém nos fala é verdade? Como ter certeza de que as teorias que os cientistas nos apresentam são verdadeiras? Afinal, por que confiar nas pessoas se elas muitas vezes já mentiram para nós, e por que confiar nos homens da ciência se eles nem ficam ruborizados ao terem de reconhecer que as verdades aceitas e reverenciadas até certo momento por eles são negadas veementemente em seguida pela própria ciência?

O fato é que essas indagações – se existem verdades e se o nosso intelecto pode chegar a elas – apresentam-se como um enigma a ser desvendado por alguém que pretenda conhecer um pouco melhor o homem, e esse enigma parece tornar-se ainda mais interessante quando se acres-

¹ A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 1410 (João, 18, 38).

centa mais uma pergunta: por que o homem possui essa necessidade de acreditar em verdades e de aceitar certas coisas como verdadeiras? O que caracteriza no homem esse “impulso à verdade”?

Tais questões, mas especialmente a última, parecem ter sido o ponto de partida para o pensador alemão Friedrich Nietzsche escrever o pequeno ensaio, sobre o qual hoje nos debruçamos, intitulado “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. Nele o filósofo se pergunta pelo papel do intelecto, pela forma como o homem inventa a linguagem e especialmente por um fenômeno curioso que pode ser chamado de “impulso à verdade” ou então de “vontade de verdade”, expressão que traduz aquela necessidade que o homem demonstra de acreditar em certas coisas como sendo verdadeiras. Eis o ponto de partida para uma reflexão extremamente interessante de um dos filósofos mais provocadores da nossa cultura, cujos passos pretendemos acompanhar para entender sua preocupação pelo valor da verdade.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu no dia 15 de outubro de 1844, numa pequena localidade, próxima à cidade de Leipzig, chamada Röcken, onde seu pai, Carl Ludwig Nietzsche, seguindo o legado de sua família, exercia a função de pastor da Igreja Luterana local. Sua mãe Franzisca Oehler Nietzsche, também descendente de uma família de longa tradição religiosa, via no pequeno Friedrich um futuro pastor e pensava em educá-lo para essa finalidade. Filho mais velho do casal, o filósofo teve dois irmãos: uma menina chamada Elisabeth e um menino, Joseph, que faleceu prematuramente, em 1849. Também nesse mesmo ano morreu o pai de Nietzsche, fato que forçou a mãe a mudar-se com outros parentes para Naumburg, onde ele estudou primeiramente no Naumburger Domgymnasium (ginásio da catedral de Naumburg) e depois numa escola famosa da região chamada Landesschule Pforta (Escola regional de Pforta), que frequentou de 1858 a 1864, graças à condição de aluno bolsista.²

No segundo semestre de 1884, Nietzsche ingressou na Universi-

² Para as informações sobre a vida de Nietzsche utilizamos especialmente: JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*. Munchen: Carl Hanser Verlag, 1993. 3 v.

dade de Bonn, no curso de Teologia. Entretanto, pouco tempo depois ele abandonou os projetos de sua família de tornar-se pastor e optou, então, por cursar Filologia, dedicando-se em especial ao estudo dos gregos. Em 1885 acompanhou seu professor, Ritschl, mudando-se para Leipzig, onde concluiu seus estudos. Foi em Leipzig que o jovem filólogo entrou em contato com o pensamento de Arthur Schopenhauer, ao descobrir num antiquário a obra *O mundo como vontade e representação*. A leitura desse livro colocou-o diante do mestre que buscava e com o qual debaterá durante o resto de sua vida. Em Leipzig também Nietzsche entrou em contato com o compositor alemão Richard Wagner, que exerceu uma grande influência sobre seu pensamento, marcadamente sobre seus primeiros escritos. De fato, nessa época Nietzsche colocava na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner as suas esperanças de uma redenção da cultura alemã do que ele denominava “filisteus da cultura”.³

Em 1869, ainda muito jovem, Nietzsche foi recomendado para a cátedra de Filologia da Universidade de Basileia, na Suíça. No período em que foi professor, de 1869 a 1878, ele publicou seus primeiros livros. Entre eles destacam-se *O nascimento da tragédia*, em que apresenta uma interpretação da tragédia grega e o que pode ser chamado de uma metafísica de artista,⁴ e suas *Considerações extemporâneas*, voltadas especialmente para a crítica à cultura de sua época, que era marcada, segundo ele, por um enciclopedismo desvinculado da vida, além de outros ensaios mantidos inéditos. É no conjunto desses ensaios que encontramos o texto traduzido nesta coletânea: “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, que foi escrito em 1873.

Embora os cursos oferecidos pelo jovem professor fossem bastan-

³ Esta expressão aparece no primeiro livro da série de *Considerações Extemporâneas*, intitulado *David Strauss, o confessor e o escritor*, de 1873. Volker Gerhardt define “o caricaturizado filisteu da cultura” como “um homem que acredita na ciência, no contínuo progresso da sociedade e na bondade no ser humano, um homem que renega a trágica contradição no ser dos indivíduos – se em todo caso ele a conhece – e não coloca a questão pelo sentido de sua vida”. (GERHARDT, V. *Friedrich Nietzsche*. Munchen: Beck, 1995, p. 39).

⁴ Publicamos um artigo sobre esse tema em uma revista eletrônica chamada Adverbium. Cf.: PASCHOAL, A. E. *Neuroses de Sanidade*. Disponível em: http://www.psicanalisee-filosofia.com.br/adverbium/Vol1_1/neuroses_sanidade.pdf. Acesso em: nov. 2008.

te frequentados num primeiro momento, sua carreira acadêmica não foi muito promissora. Contribuiu para isso, além de seu posicionamento crítico em relação ao meio acadêmico, também a sua debilidade física e particularmente os problemas com os olhos, que comprometiam ao extremo a sua capacidade visual e o impediam de realizar suas atividades docentes. A título de exemplo, pode-se mencionar que o ensaio “Sobre verdade e mentira”, assim como a *Primeira Extemporânea* intitulada *David Strauss o confessor e o escritor*, não foram propriamente escritos pelo filósofo, mas ditados a um amigo, Carl von Gersdorff, que atuou como um secretário de Nietzsche nos períodos em que seus problemas relacionados à visão chegavam a impedi-lo de ler e escrever. O declínio de sua carreira, contudo, deveu-se também a outros fatores como as críticas que sofreu por causa de sua interpretação da tragédia grega, publicada em seu primeiro livro. Uma crítica vinda não somente de opositores, mas também de aliados como, por exemplo, Ritschl, seu antigo professor. Grosso modo, as críticas se dirigiam ao fato de que Nietzsche teria optado por uma sobrevalorização da intuição e da arte, especialmente da música em detrimento de uma leitura dogmática da ciência filológica.

Especialmente pela direção peculiar que imprimia à sua obra no decorrer dos anos 70, Nietzsche foi se afastando também de boa parte de seus antigos amigos, em especial de Wagner, e, ao mesmo tempo, da filosofia de Schopenhauer. Esse afastamento torna-se decisivo, porém, quando ele publica, em 1878, um livro intitulado *Humano, demasiado humano*. De fato, a partir do lançamento desse livro ocorre um rompimento definitivo com antigos círculos de amizade intelectual. Amigos que se sentiam igualmente “traídos” graças à nova orientação “científica” de Nietzsche.

Nessa mesma época, Nietzsche se desligou em definitivo de suas obrigações como professor por meio de um pedido de aposentadoria dirigido à Universidade onde trabalhava. Tal pedido foi aceito em função de suas constantes crises de saúde, encerrando, assim, uma rotina universitária muito difícil para o jovem professor que sempre interrompia seus cursos por motivos de saúde e que já estava desde 1876 de licença para tratamento médico.

A sua nova condição, contudo, não foi recebida com amargor pelo filósofo, que passou a ter uma vida errante aos moldes do que entendia como um “espírito livre”, podendo dedicar mais tempo às suas atividades de pensador sem as antigas obrigações acadêmicas. Assim, num período especialmente delicado para a sua saúde, em que é abandonado por alguns de seus antigos aliados, mas não por aqueles amigos que se mantiveram sempre ligados a ele, como Gersdorff e Overbeck, por exemplo, Nietzsche assume um estilo de vida mais solitário, viajando de uma região para outra em busca de um clima ideal para a sua saúde e hospedando-se em pensões de Veneza, Gênova, Sils-Maria, Turin etc.

No período que teve início com a publicação de *Humano, demasiado humano* e que se desenvolve com outros livros como *Aurora* e *A gaia ciência*, a crítica de Nietzsche à cultura ganhou novos contornos. Ela se volta especialmente contra a metafísica e a moral que, segundo o filósofo, não veiculam coisas, teses ou juízos de valor universal e nem devem ser tomadas como princípios inquestionáveis a partir dos quais se definiria o que é certo e o que é errado no agir humano, ou para corrigir este mundo. Segundo ele, diferentemente do que muitos pensadores acreditavam, os juízos de valor moral e os preceitos metafísicos não são verdades estabelecidas desde sempre e independentes da ação do homem. Ao contrário, trata-se de invenções do próprio homem, pertencendo, de resto, ao âmbito das coisas humanas, muito humanas.

Para assegurar os novos contornos de sua crítica, nesses livros o filósofo passou a valorizar a ciência, assumindo algumas posições relativamente próximas do cientificismo que caracterizou o século XIX, em especial a ideia de dissipar as trevas da ignorância e da superstição que impedem a elevação moral da humanidade.

Uma nova mudança na filosofia de Nietzsche pode ser verificada a partir de 1883, especialmente com o seu livro *Assim falou Zaratustra*. Nesse caso, contudo, a mudança não será de estilo de vida ou, de forma tão acentuada, em relação aos temas trabalhados. Trata-se, mais, do recurso a algumas teses, já preparadas anteriormente e que são explicitadas a par-

tir de então.⁵ Tais teses, que constituiram o que o filósofo chamou de uma “linguagem própria para tratar de coisas próprias”⁶ são: as doutrinas do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder, a ideia de um além-do-homem, bem com a noção de niilismo associada à proposição da morte de Deus. Essas doutrinas se encontram em parte nos textos publicados e em parte nos textos inéditos, que foram posteriormente explorados como importantes fontes de estudos por pesquisadores ocupados com a filosofia de Nietzsche.

Entre os livros escritos após o *Zarathustra*, destacam-se *Além de bem e mal*, *Para a genealogia da moral*, *O crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*. Neles, aquelas doutrinas aparecem como uma espécie de pressuposto teórico que permitem à sua crítica à moral ganhar novos contornos e relevância.

O tom polêmico que Nietzsche imprime aos seus livros levou algumas pessoas a questionarem a qualidade dos mesmos, especialmente dos últimos, alegando que teriam sido compostos num momento em que sua mente já estaria sob os efeitos da doença e da loucura. O fato, contudo, é que tais suspeitas não possuem amparo científico, além de desconsiderarem que o tom polêmico faz parte do estilo de Nietzsche desde sua primeira *Consideração extemporânea*, em 1873. De fato, a doença irá interromper sua produção filosófica, porém, bruscamente, a partir de um colapso psíquico ocorrido no início de janeiro de 1889. Desde então, o ex-professor, em estado vegetativo, ficou sob os cuidados de amigos e da família até 25 de agosto de 1900, ano de sua morte na cidade de Weimar.

A maior controvérsia, contudo, em torno dos livros de Nietzsche não decorre do fato de eles terem ou não sido produzidos sob efeitos da doença ou eventuais remédios tomados pelo filósofo em sua convalescença, mas da manipulação sofrida por seus manuscritos após a sua morte, especialmente pela irmã Elizabeth, que em 1893 assumiu o espólio do filósofo já doente.

⁵ Exploramos esta questão, anteriormente, em: PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005. p. 44-48.

⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 10.

Movida por interesses financeiros e sem os devidos cuidados com o pensamento do irmão, Elizabeth Förster-Nietzsche passou a comercializar seus livros, chegando ao ponto de descontextualizar e deturpar alguns fragmentos que foram levados a público como obras inéditas do filósofo. Este é o caso do livro intitulado *Vontade de poder*, o qual, de fato, o filósofo nunca escreveu.⁷ Outro livro comercializado a partir de então é o chamado *O livro do filósofo*, que apresenta uma coletânea de textos de Nietzsche sobre o tema do conhecimento, incluindo as duas partes do ensaio que hoje temos em mãos: “Sobre verdade e mentira”. Tais coletâneas que, via de regra, não respeitam a cronologia dos manuscritos e os diferentes contextos em que foram redigidos, e que em alguns casos chegam ao limite da adulteração de fragmentos, não podem ser considerados como obras de Nietzsche.

Os livros de Nietzsche são apresentados hoje em várias edições. Porém, a única considerada pelos estudiosos do filósofo como um trabalho realmente sério é a dos italianos Giorgio Colli e Mazino Montinari, que se ocuparam de publicá-los mantendo o *status* de fragmento para o que é fragmento e de obra acabada apenas para o que foi designado pelo filósofo como tal. Atualmente, o trabalho iniciado pelos italianos vem sendo completado por uma equipe coordenada por Marie-Luize Haase, que está levando a público alguns manuscritos tendo o cuidado de reproduzir inclusive as rasuras próprias a textos não preparados para publicação, mas para uso pessoal do filósofo. Esse material é de enorme importância, tendo em vista que o pensamento de Nietzsche, em grande parte encontra-se nesses fragmentos e não obra publicada.

O que vimos até este ponto, uma visão panorâmica da vida e da obra de Nietzsche, permite localizar o ensaio que estamos estudando como parte do primeiro empreendimento crítico do filósofo dirigido à cultura de sua época. Um ensaio que integra os textos escritos por ele no período em que foi professor na Universidade de Basileia, mais precisamente no ano de 1873, e mantido inédito. Além dessa visão panorâmica,

⁷ Conferir a respeito, a resenha feita do livro *Vontade de poder* por Ernani Chaves e publicada em: *Revista de Filosofia – Aurora*, v. 21, n. 27, p. 449-452, ago./set. 2008. Disponível em <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd99=atual>. Acesso: nov. 2008.

contudo, interessa expor nesta apresentação alguns traços daquilo que entendemos como o contexto no qual o ensaio é produzido, mostrar sua organização e o modo como em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” explicitam-se alguns aspectos singulares do pensamento do Nietzsche.

O contexto no qual esse ensaio se insere é o do questionamento acerca do papel e dos limites da razão, debate marcante no final do século XVIII e no decorrer do XIX. Um questionamento que coloca em dúvida especialmente o papel do intelecto como produtor de verdades últimas como, por exemplo, a *coisa em si*. Tal dúvida em relação ao papel do intelecto tem lugar especial no pensamento de dois filósofos, Kant e Schopenhauer, com contornos próprios em cada um deles.

Kant, em sua *Crítica à razão pura* apresenta uma preocupação quanto ao campo de atuação do intelecto. Tendo em vista especialmente a aparelhagem cognitiva que o homem dispõe para a apreensão da realidade, ele estabelece os limites da ação da razão e separa desse campo aquilo que o homem não está apto a conhecer. Para Kant o conhecimento que temos das coisas não inclui alguma forma de apreensão da essência última desse mundo nem a possibilidade de respostas a questões como, por exemplo, se ele teve princípio, se é eterno etc. Podemos conhecer apenas aquilo que pode ser representado para nós meio das formas da sensibilidade e das categorias do intelecto humano. Tais são os limites para a atuação da razão segundo Kant: não conhecemos o mundo propriamente como ele é, mas como se apresenta para nós a partir das peculiaridades de nosso aparelho cognitivo e das ferramentas que ele dispõe para conhecer.

Schopenhauer, num desdobramento da filosofia kantiana, amplia a ideia de uma crítica às pretensões do intelecto, dando lugar ao que pode ser chamado de um projeto de despotencialização da razão. Na filosofia de Schopenhauer a razão deixa de ocupar o lugar central na definição do homem, sendo substituída pela Vontade, que é a principal força motriz da ação humana e também o que se encontra por trás do devir das coisas no mundo. Ela corresponde, assim, segundo Schopenhauer, ao *ser em si*

do mundo, à explicação última da realidade, em relação à qual a razão tem pouco a falar, limitando-se a fazer uma representação do mundo.

A proximidade de Nietzsche em relação a essa tradição kantiana, contudo, como se pode notar, não é incondicional, pois ele mantém certas peculiaridades, especialmente no texto que estamos estudando. Em relação a Kant, deve-se observar que Nietzsche não se restringe a uma preocupação com os limites da razão humana, embora essa questão esteja colocada no início do ensaio que temos em mãos. Além do que, a própria preocupação de Kant em assegurar um solo seguro para os conhecimentos dentro daquele limite do intelecto, recebe de Nietzsche a dura crítica de que também o filósofo de Königsberg atuaria a partir do mesmo impulso à verdade que caracteriza os filósofos em geral.⁸ Nietzsche também se afasta definitivamente de Schopenhauer nesse ensaio sobre a verdade e a mentira, pois embora admita o papel da intuição e valorize o homem que se deixa guiar por ela, não a apresenta como capaz de dizer o que é a essência do mundo. Mesmo metaforicamente.

Em sua apreensão por Nietzsche, o projeto crítico é levado a outro patamar, especialmente porque o filósofo aponta uma correlação entre as pretensões do intelecto e as necessidades do homem. Para ele, mais do que a pergunta pela verdade, interessa o questionamento sobre o motivo pelo qual existe, no homem, aquele “impulso à verdade”.

No que se refere à organização do texto de “Sobre verdade e mentira”, cabe ressaltar que o pequeno livro tem as características de uma obra inacabada, da qual apenas duas partes foram escritas, melhor, ditadas ao amigo Gersdorff. Na primeira parte do ensaio, Nietzsche apresenta um questionamento quanto aos limites do intelecto humano no que tange o conhecimento e denuncia alguns abusos ocorridos nesse campo. Tal é o que se observa no início do texto, com a apresentação de uma fábula que “alguém” poderia ter contado: “em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o

⁸ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores), p. 111-113.

conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da 'história universal': mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer."⁹

Por meio dessa fábula ele busca ilustrar o "quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza", uma vez que "houve eternidades, em que ele [o intelecto] não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido". Pois, segundo o filósofo, "não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana".¹⁰ Essa dura crítica ao intelecto, no entanto, não possui a intenção de negar a sua importância para o homem, mas de estabelecer seus limites. Segundo o filósofo o intelecto e, por conseguinte, o conhecimento abstrato que é o seu modo de operar, possui apenas uma função instrumental: ele é um meio usado para a sobrevivência do animal homem, do mesmo modo como outros animais usam garras, chifres e presas. Por este motivo, não se pode esperar do intelecto e do conhecimento abstrato, qualquer desvelamento do mundo que apresente sua essência última, a *coisa em si*. Para Nietzsche qualquer pretensão acerca do intelecto que o lance para além dessa sua capacidade só pode ocorrer por uma ilusão produzida pelo próprio intelecto, e qualquer sentido que ele encontre por trás da vida, só poderá fazê-lo porque foi ele mesmo que o colocou ali.

Segundo Nietzsche, conforme se pode verificar no pequeno ensaio, a ilusão e a dissimulação, que são as formas como o intelecto atua para a conservação dos indivíduos, é que os levou àquela sobrevalorização da razão. Para o filósofo também, a opção do homem pela verdade, procurando conferir a ela bases seguras de sustentação por meio do intelecto, não se dá por um valor epistemológico que a diferencie da mentira, até porque as verdades se mostram um tanto quanto provisórias, mas por motivos fisiológicos. É por necessidade de segurança, de um homem

⁹ NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores), v. 1, p. 31.

¹⁰ Idem.

que optou por viver em comunidade, que a verdade ganhou preferência sobre a mentira, pois o homem, segundo ele, ambiciona as consequências agradáveis da verdade e não ela mesma. Acreditar na verdade, assim como acreditar que os conceitos são fórmulas fixas para exprimir uma suposta realidade e que eles podem ser avaliados por sua equivalência com as coisas ou com as ideias, oferece uma segurança maior para o homem do que o seu contrário.

A verdade mesma (pergunta de Pilatos), contudo, segundo Nietzsche, é apenas uma ilusão que se produz por meio do uso da linguagem e do esquecimento, ela é um produto da capacidade de dissimulação do intelecto. “As verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”.¹¹ Produtos que ganharam adornos, que foram enfeitados e que, com o uso prolongado, foram parecendo sólidos e seguros para um determinado povo. De fato, o que o intelecto produz são metáforas utilizadas para dizer as coisas. Com o passar do tempo, porém, o homem se esquece dessa característica metafórica daquilo que usa na linguagem e confere às metáforas iniciais o *status* de conceitos, que não são mais apresentados como afirmações provisórias, mas com a função de dizerem o que as coisas são de fato. Mais adiante o homem passa a acreditar que está designando as coisas mesmas por meio das palavras e, no extremo desse movimento, passa a falar na verdade em si (o que é “a” verdade?). Tal movimento, no entanto, curiosamente acompanha a própria função ilusionista do intelecto. Inicialmente, ao produzir representações para algo, ilusões, disfarces e, depois, ao levar o homem a acreditar que isto seja uma representação da coisa mesma. Nova ilusão.

Na segunda parte do ensaio, além do caráter de utilidade do intelecto, o filósofo coloca em relevo a capacidade do intelecto como ilusionista, de atuar como um artista que produz ilusões. Ele destaca que a ilusão maior é a de levar o homem a acreditar que tais ilusões são verdades, apontando, assim, como problema, o fato de o homem acreditar no produto do intelecto como verdade, na ficção como realidade. Algo que

¹¹ Ibidem, p. 34.

não é difícil de ocorrer, pois o homem tem uma propensão a se deixar enganar.

Em contraposição ao conhecimento abstrato e à sobrevalorização do papel conferido aos conceitos, o filósofo aponta o conhecimento intuitivo e a sua forma de dizer o mundo como o faz o artista. E, completando essa contraposição ele opõe ao homem racional, que se deixa guiar pelo conhecimento abstrato, o homem intuitivo, que se faz conduzir por intuições. A diferença? Este último sabe que está lidando com disfarces, com máscaras e, diversamente daquele que precisa de uma tábua de segurança, uma verdade, para se agarrar, este último, obra prima do disfarce, segue pela vida sem querer que ela lhe ofereça mais do que é próprio a ela.

Por fim, cabe ressaltar que o tema desse pequeno ensaio não será mais retomado da mesma forma pelo filósofo, embora reapareça em algumas passagens de textos posteriores, como é o caso, por exemplo, do aforismo 24 de *Além de Bem e Mal*¹² e do parágrafo 3 do Prefácio de *Aurora*¹³. Contudo, ele se mantém como uma preocupação e uma presença constante nos escritos do filósofo até o final de sua vida.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE NIETZSCHE TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

OBRAS SOBRE NIETZSCHE (EM PORTUGUÊS)

GIACOIA JÚNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

¹² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 31.

¹³ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, p. 111-113.

MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

SITES DE REFERÊNCIA

<http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/edicoes.html>

<http://www.estudiosnietzsche.org/seden/>

<http://www.hypernietzsche.org/doc/presentation/po/index.html>

<http://www.mundodosfilosofos.com.br/nietzsche.htm>

SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL¹

(1873)

§1

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava: quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que con-

¹ O texto original chama-se: *Über Wahrheit und Lüge in aussenmoralischen Sinne*. A tradução, como é antiga, assim, toma uma edição também antiga na Alemanha e colocada sob suspeita hoje, a qual seria: NIETZSCHE, F. Werke. Herausgegeben von Nietzsche-Archiv. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1901-1913. Porém, como se trata de um texto completo, e em variações nas várias edições feitas da obra de Nietzsche, creio que podemos indicar a edição mais usada hoje na Alemanha que é: NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. (KSA 1-15). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: W de Gruyter, 1988.

duzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo. Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar.

É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, eles teriam toda razão para fugir tão rapidamente quanto o filho de Lessing. Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter.

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa *única* chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. Eles estão profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não conduz em parte alguma a verdade, mas contenta-se em receber es-

tímulos e como que dedilhara um teclado às costas das coisas. Por isso o homem, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo; no entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar. O *que* sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade!

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes*² desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, descoberta uma designação o uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: “sou rico”, quando para seu estado seda precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a socie-

² Guerra de todos contra todos. (N. do E.)

dade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si. Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil. E além disso: o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?

Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma “verdade” no grau acima designado. Se ele não quiser contentar-se com a verdade na forma da tautologia, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdades. O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse “dura” fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal, como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma *Schlange* (cobra): a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e portanto poderia também caber ao verme.³ Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, coladas lado a lado,

³ A palavra *Schlange* é diretamente derivada, por apofonia, do verbo *schlingen* (torcer, enroscar), no sentido específico da forma proposicional *sich schlingen*, que equivale ao de *sich winden* (enrodilhar-se). Em português a ligação entre a palavra *cobra* e o verbo *colar*, é bem mais remota; mais próxima, talvez, seria a relação entre *serpente* e *serpear*. Preferimos, em todo, caso, manter o exemplo original do texto. (N. do T.) som. (N. do T.)

mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem consequências) é também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova. Pode-se pensar em um homem, que seja totalmente surdo e nunca tenha tido uma sensação do som e da música: do mesmo modo que este, porventura, vê com espanto as figuras sonoras de Chladni⁴ desenhadas na areia, encontra suas causas na vibração das cordas e jurará agora que há de saber o que os homens denominam o “som”, assim também acontece a todos nós com a linguagem. Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem. Assim como o som convertido em figura na areia, assim se comporta o enigmático X da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, enfim como som. Em todo caso, portanto, não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem, e o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não de Cucolândia das Nuvens, em todo caso não da essência das coisas.

Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca

⁴ Chladni, Ernst Friedrich - físico alemão (1756-1826); celebrou-se por suas engenhosas experiências sobre a teoria do som. (N. do T.)

uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. Denominamos um homem “honesto”; por que ele agiu hoje tão honestamente? – perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa de sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse “a honestidade”, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma *qualitas occulta* com o nome: “a honestidade”. A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática e como tal tão indemonstrável quanto seu contrário.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais,

portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares - e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade. Coloca agora seu agir como ser “racional” sob a regência das abstrações: não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir. Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como regulador e imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática. Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado e tão fácil de deslocar quanto este, é somente o *resíduo de uma metáfora*, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito. No interior desse jogo de dados do conceito, porém, chama-se “verdade” usar cada dado assim como ele e designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a sequência das classes hierárquicas. Assim como

os romanos e etruscos retalhavam o céu com rígidas linhas matemáticas e em um espaço assim delimitado confirmavam um deus, como em um templo, assim cada povo tem sobre si um tal céu conceitual matematicamente repartido e entende agora por exigência de verdade que cada deus conceitual seja procurado somente em *sua* esfera. Pode-se muito bem, aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado: – sem dúvida, para encontrar apoio sobre tais fundamentos, tem de ser uma construção como que de fios de aranha, tão tênue a ponto de ser carregada pelas ondas, tão firme a ponto de não ser espedaçada pelo sopro de cada vento. Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo. Ele é, aqui, muito admirável – mas só que não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas. Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim: que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento, de uma assimilação. Semelhante ao astrólogo que observava as estrelas a serviço do homem e em função de sua sorte e sofrimento, assim um tal pesquisador observa o mundo inteiro como ligado ao homem, como a repercussão infinitamente refratada de um som primordial, do homem, como a imagem multiplicada de uma imagem primordial, do homem. Seu procedimento consiste em tomar o homem por medida de todas as coisas: no que, porém, parte do erro de acreditar que tem essas coisas imediatamente, como objetos puros diante

de si. Esquece, pois, as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas, mesmas.

(...)

§2

(...)

Esse impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante, porque com isso o homem mesmo não seria levado em conta, quando se constrói para ele, a partir de suas criaturas liquefeitas, os conceitos, um novo mundo regular e rígido como uma praça forte, nem por isso, na verdade, ele é subjugado e mal é refreado. Ele procura um novo território para sua atuação e um outro leito de rio, e o encontra no *mito* e, em geral, na *arte*. Constantemente ele embaralha as rubricas e compartimentos dos conceitos, propondo novas transposições, metáforas, metonímias, constantemente ele mostra o desejo de dar ao mundo de que dispõe o homem acordado uma forma tão cromaticamente irregular, inconsequentemente incoerente, estimulante e eternamente nova como a do mundo do sonho. É verdade que somente pela teia rígida e regular do conceito o homem acordado tem certeza clara de estar acordado, e justamente por isso chega às vezes à crença de que sonha, se alguma vez aquela teia conceitual é rasgada pela arte. Pascal tem razão quando afirma que, se todas as noites nos viesse o mesmo sonho, ficaríamos tão ocupados com ele como com as coisas que vemos cada dia: “Se um trabalhador manual tivesse certeza de sonhar cada noite, doze horas a fio, que é rei, acredito”, diz Pascal, “que seria tão feliz quanto um rei que todas as noites durante doze horas sonhasse que é um trabalhador manual”. O dia de vigília de um povo de emoções míticas, por exemplo os gregos antigos, é de fato, pelo milagre constantemente atuante, que o mito aceita, mais semelhante ao sonho do que o dia do pensador que chegou à sobriedade da ciência. Se uma vez cada árvore pode falar como ninfa ou sob o invólucro de um touro um deus pode sequestrar donzelas, se mesmo a deusa Atena pode subitamente ser vista quando, com sua bela parelha, no séquito de Pisístrato,

passa pelas praças de Atenas – e nisso acredita o ateniense honrado –, então a cada instante, como no sonho, tudo é possível, e a natureza inteira esvoaça em torno do homem como se fosse apenas uma mascarada dos deuses, para os quais seria apenas uma diversão enganar os homens em todas as formas.

O próprio homem, porém, tem uma propensão invencível a deixar-se enganar e fica como que enfeitiçado de felicidade quando o rapsodo lhe narra contos épicos como verdadeiros, ou o ator, no teatro, representa o rei ainda mais regiamente do que o mostra a efetividade. O intelecto, esse mestre do disfarce, está livre e dispensado de seu serviço de escravo, enquanto pode enganar sem causar *dano*, e celebra então suas Saturnais. Nunca ‘ele é mais exuberante, mais rico, mais orgulhoso, mais hábil e mais temerário: com prazer criador ele entrecruza as metáforas e desloca as pedras-limites das abstrações, de tal moda que, por exemplo, designa o rio como caminho em movimento que transporta o homem para onde ele, do contrário, teria de ir a pé. Agora ele afastou de si o estigma da servilidade: antes empenhado em atribulada ocupação de mostrar a um pobre indivíduo, cobiçoso de existência, o caminho e os instrumentos e, como um servo, roubando e saqueando para seu senhor, ele agora se tornou senhor e pode limpar de seu rosto a expressão da indignação. O que quer que ele faça agora, tudo traz em si, em comparação com sua atividade anterior, o disfarce, assim como a anterior trazia em si a distorção. Ele copia a vida humana, mas a toma como uma boa coisa e parece dar-se por bem satisfeito com ela. Aquele descomunal arcabouço e trajeamento dos conceitos, ao qual o homem indigente se agarra, salvando-se assim ao longo da vida, é para o intelecto que se tornou livre somente um andaime e um brinquedo para seus mais audazes artifícios: e quando ele o desmantela, entrecruza, recompõe ironicamente, emparelhando o mais alheio e separando o mais próximo, ele revela que não precisa daquela tábua de salvação da indignação e que agora não é guiado por conceitos, mas por intuições. Dessas intuições nenhum caminho regular leva à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações: para elas não foi feita a palavra, o homem emudece quando as vê, ou fala puramente em metáforas proibidas e em arranjos inéditos de conceitos, para pelo menos

através da demolição e escarnecimento dos antigos limites conceituais corresponder criadoramente à impressão de poderosa intuição presente.

Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo ficam lado a lado, um com medo da intuição, o outro escarnecendo da abstração; este último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico. Ambos desejam ter domínio sobre a vida: este sabendo, através de cuidado prévio, prudência, regularidade, enfrentar as principais necessidades, aquele, como “herói eufórico”, não vendo aquelas necessidades e tomando somente a vida disfarçada em aparência e em beleza como real. Onde alguma vez o homem intuitivo, digamos como na Grécia antiga, conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que seu reverso, pode configurar-se, em caso favorável, uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida: aquele disfarce, aquela recusa da indigência, aquele esplendor das intuições metafóricas e em geral aquela imediatéz da ilusão acompanham todas as manifestações de tal vida. Nem a casa, nem o andar, nem a indumentária, nem o cântaro de barro denunciavam que a necessidade os inventou: parece como se em todos eles fosse enunciada uma sublime felicidade e uma olímpica ausência ele nuvens e como que um jogo com a seriedade. Enquanto o homem guiado por conceitos e abstrações, através destes, apenas se defende da infelicidade, sem conquistar das abstrações uma felicidade para si mesmo, enquanto ele luta para libertar-se o mais possível da dor, o homem intuitivo, em meio a uma civilização, colhe desde logo, já de suas intuições, fora a defesa contra o mal, um constante e torrencial contentamento, entusiasmo, redenção. Sem dúvida, ele sofre com mais veemência, *quando* sofre: e até mesmo sofre com mais frequência, pois não sabe aprender da experiência e sempre torna a cair no mesmo buraco em que caiu uma vez. No sofrimento, então, é tão irracional quanto na felicidade, grita alto e nada o consola. Como é diferente, sob o mesmo infortúnio, o homem estóico instruído pela experiência e que se governa por conceitos! Ele, que de resto só procura retidão, verdade, imunidade a ilusões, proteção contra as tentações de fascinação, desempenha agora, na infelicidade, a obra-prima do disfarce, como aquele na felicidade; não traz um rosto humano, palpitante e móvel, mas como que uma máscara com digno equilíbrio de

traços, não grita e nem sequer altera a voz: se uma boa nuvem de chuva se derrama sobre ele, ele se envolve em seu manto e parte a passos lentos, debaixo dela.

PLATÃO

(427/428 a.C - 347 a.C)

Texto de apresentação e notas:

Roberto Figurelli
Professor aposentado da
Universidade Federal do Paraná -
UFPR

Tradução do grego:

Carlos Alberto Nunes
A publicação do texto de Platão
nesta edição foi autorizada pela
Editora da Universidade do Pará.





PLATÃO E OS PRIMÓRDIOS DA ESTÉTICA

Nascido no seio de antiga família nobre, em 428-7 a.C., **PLATÃO** viveu no período que sucede à morte de Péricles (429 a.C.), usufruindo dos benefícios da estabilidade política e do esplendor cultural de Atenas. Na juventude, acalentou o desejo de ingressar na vida pública. O encontro com Sócrates, do qual se tornou discípulo, e o impacto do julgamento e condenação à morte do mestre (399 a.C.) foram decisivos na opção pela Filosofia. Em 387 a.C., fundou a Academia e, em várias décadas de exercício do magistério e do ofício de escritor, Platão assegurou lugar de relevo na História da Filosofia e da Literatura. Faleceu em 347 a.C.

Embora o termo *estética* tenha sido cunhado e lançado ao público só no século XVIII por Alexander G. Baumgarten (1714-1762), com a obra *Aesthetica* (1750/58), a reflexão filosófica sobre o belo e a arte tem uma longa história. Quanto às origens, no que concerne ao Ocidente, perfilho a tese daqueles que remontam às experiências dos pitagóricos – séculos V e IV a.C. – no campo da acústica. Baseando-se na observação do fato de as cordas de instrumentos vibrarem harmonicamente de acordo com o seu comprimento, eles descobriram a presença de uma ordem matemática na acústica. Os pitagóricos explicavam o fenômeno da harmonia em

termos de proporção, medida e número, considerando-a fundada numa relação matemática das partes. Neste perspectiva, é legítimo falar em *estética pitagórica*.

E Platão? Sabe-se, pela História da Filosofia, que Platão foi influenciado pela doutrina dos pitagóricos. E, em alguns diálogos, é possível detectar a profundidade das relações entre platonismo e pitagorismo. Platão não redigiu nenhum *Tratado de Estética*, no sentido moderno da expressão. Mas coube a ele o mérito de ter escrito o primeiro texto completo da História da Estética: o *Hípias Maior*, diálogo da mocidade, sobre o belo. E, se percorrermos a vasta obra de Platão, veremos que questões estéticas são discutidas em alguns dos mais conhecidos e importantes diálogos. Assim, no *Banquete*, o elogio entusiástico do amor e da beleza. *A República*, da maturidade, nos Livros II, III e X, também é leitura obrigatória. E mesmo nas *Leis*, obra da velhice, foram deixados traços da doutrina pitagórica acerca da medida e da proporção. Essas indicações, arroladas como exemplos, e muitas outras passagens têm sido sistematizadas por especialistas de sorte a apresentar o que se convencionou chamar de *a estética de Platão*.

Para a finalidade desta Antologia, selecionei dois textos do filósofo: I. um excerto do *Hípias Maior*; II. a primeira parte do Livro X de *A República*.

HÍPIAS MAIOR

Hípias de Élide, viajante infatigável, grandiloquo orador e experto em todas as artes, forma com Protágoras de Abdera e Górgias de Leontinos o trio de sofistas que foi imortalizado com títulos de diálogos de Platão. Pois Sócrates se encontra com Hípias, em Atenas, e no decorrer da conversação pergunta-lhe: “Vejamos, poderás dizer-me o que seja o belo?” (286d) Diante da dificuldade do sofista, pouco propenso a definir, Sócrates insiste: “que é esse belo?” (287d) Eis aí a pergunta crucial do diálogo e da problemática filosófica da beleza.

Na sequência, são aventadas três definições: o conveniente; o útil, reforçado pelo vantajoso; e “o que nos proporciona prazer, isto é, não

toda espécie de prazer, mas apenas os que alcançamos pela vista e pelo ouvido”. (298a) Apesar de todas serem refutadas – não esqueçamos que o *Hípias Maior* é um diálogo dito socrático – Platão aproveita para discutir ideias que circulavam na sociedade ateniense de sua época. Aliás, elas podem ser reduzidas a duas vertentes, a saber: 1. o belo como adequação à finalidade; 2. o belo como prazer para a vista e para o ouvido. Ambas resistiram à passagem do tempo, foram retomadas e explicitadas no Medievo e chegaram até os nossos dias. A propósito da primeira, Umberto Eco lembra a importância do “princípio da adequação ao escopo a que cada coisa é destinada” no pensamento medieval.¹ Princípio cuja atualidade é indiscutível na apreciação da beleza do corpo humano e na reflexão dos teóricos do *Design*. Quanto ao prazer visual, já o poeta lírico Píndaro (518-438 a. C.) escrevera: “O que se contempla com prazer, deleita ao olho, se expõe para ser admirado”. E, na Filosofia Escolástica, coube a Santo Tomás de Aquino (1225?-1274) a autoria da definição: “belas, com efeito, são chamadas as coisas que despertam prazer”. (S. th. I, 5)

A REPÚBLICA

A propósito de *A República*, Werner Jaeger escreveu em *Paideia*: “A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado”.² *A República* é uma obra tão rica que costuma ser lida e discutida sobretudo nas aulas de Filosofia Política, Pedagogia e Estética. A escolha da primeira parte do Livro X deve-se à abordagem da imitação (*mimesis*) na pintura com a consequente crítica aos poetas trágicos e a Homero. Mas, para sua compreensão, é mister retomar o Livro II (a partir de 376e) e o Livro III (386a-403c), onde Sócrates expõe o seu programa educativo, no concernente às narrativas e à música, para a formação dos futuros guardiães.

Quando se fala em imitação da natureza, no contexto artístico, logo nos vêm à mente os seis primeiros capítulos da *Poética* de Aristóteles

¹ ECO, U. (Org.). *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004. p.88.

² JAEGER, W. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 701.

(1447-1450b). Observe-se, porém, que a expressão que resume a Teoria da Mimese provém de uma sentença da *Física*: “Em resumo, a arte ou completa o processo que a natureza é incapaz de fazer inteiramente ou imita a natureza”. (199a)

Para Platão, o que importa é o *modelo* a ser imitado. Isso aparece claramente no diálogo, que abre o Livro X, entre Sócrates e Glauco. Dentre os objetos de uso, Sócrates elege o leito e a mesa. Se um carpinteiro aceitar a encomenda de determinado leito, trabalhará para fabricá-lo segundo a ideia do móvel, cujo criador só pode ter sido Deus. E se um pintor for chamado para a pintura de um leito, qual será o modelo para o quadro? Se ele escolher a “ideia única do leito”, fará obra original. Mas se imitar o leito fabricado pelo carpinteiro, não passará de “imitador daquilo que os outros são os obreiros”. (597e) Em suma, como assinalou Benedito Nunes: “Se as coisas naturais refletem os modelos eternos a que estão subsumidas – modelos que só da verdade dependem – a *téchne*, a arte, consegue apenas, imitando aquilo que já é imitação, produzir cópia de cópias. A *mímesis* aumentaria ainda mais a distância do suprassensível ao sensível”.³

Os argumentos apresentados servem de base para o julgamento e condenação de Homero e dos poetas trágicos: “Sendo assim, firmemos desde logo este ponto: todos os poetas, a começar por Homero, não passam de imitadores de simulacros da virtude e de tudo o que mais constitui objeto de suas composições, sem nunca atingirem a verdade ...” (600e)

Platão nos alvares da Crítica de Arte, vislumbrou a possibilidade de uma crítica fundada na Filosofia e nisso ele foi coerente. Mas suas concepções filosóficas tiveram alcance limitado na sociedade pluralista da época. Seu discípulo Aristóteles, por exemplo, não aderiu à Teoria das Ideias e, quanto à mimese, acentuou a *analogia* entre a atividade artística e a atividade da natureza. E foi a versão aristotélica que prevaleceu na Estética e na Arte do Ocidente.

Para Pierre-Maxime Schuhl: “O sentimento que Platão tinha da

³ NUNES, B. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. p. 27.

ação profunda que a arte exerce sobre os espíritos explica sua atitude severa diante dos artistas”.⁴ Embora concorde com o autor, não posso ignorar que o moralismo estético de Platão suscita inequívoco mal estar entre seus leitores e admiradores.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE PLATÃO TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

PLATÃO. *A República*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Introdução: Belém: EDUFPA, 2000. p. 1-45.

PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

OBRAS SOBRE PLATÃO

BAYER, R. *História da Estética*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Estampa, 1978.

ECO, U. (Org.) *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004.

JAEGER, W. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

NUNES, B. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000. p. 1-45.

NUNES, C. A. Introdução. In: PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PAVIANI, J. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PAVIANI, J. *Platão & A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2003.

SCHUHL, P-M. *Platon et l'Art de son temps*. 2. ed. Paris: PUF, 1952.

SOCRATES. Direção de Roberto Rossellini. Itália: Versátil Home Video, 1971. 1 DVD (120 min.): son., col. NTSC.

⁴SCHUHL, P-M. *Platon et l'Art de son temps*. 2. ed. Paris: PUF, 1952. p. XXI.

PLATÃO¹

VII - *Sócrates* - É verdade. Esqueci-me de que conheces a mnemônica. Compreendo que os lacedemônios gostem de ouvir-te, pois não há o que não saibas; valem-se de ti como fazem as crianças com as velhas, para que lhes contem histórias interessantes.

Hípias - É isso mesmo, Sócrates, por Zeus. Ainda recentemente, falei-lhes com grande êxito a respeito das belas ocupações a que os moços devem aplicar-se, acerca do que escrevi um discurso admirável sob muitos aspectos, mas, principalmente, pela escolha dos vocábulos. O tema geral e o começo do discurso é mais ou menos o seguinte: Depois da tomada de Troia, conta-se na minha história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais indicadas para o jovem que almejasse alcançar fama. A seguir, Nestor respondendo lhe dá as mais variadas e acertadas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de se ouvir. Fui convidado por Éudi-

¹ A tradução de Carlos Alberto Nunes tomou por base textos credenciados do original grego, como as edições de Burnett (Platonis Opera, Oxford, 1892-1906), de Friderici Hermann (Platonis Dialogi, Lipsia, Teubner, 1921-1936), de Hirschigii Platonis Opera, Firmin Didot, 1891) e da Sociéte de Belles Lettres (Paris, 1920 e sgs). O Diálogo *Hípias Maior* (281a - 304e), na edição da EDUFPA estende-se da p. 367 à 403. Ver: PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. 2. ed. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007. p. 367-403.

co, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem.

VIII - *Sócrates* – Farei assim mesmo, Hípias, se Deus quiser. Porém agora responde a uma perguntinha sobre isso mesmo, que em boa hora me fizeste lembrar. Recentemente, meu caro, alguém me pôs em grande apuro, numa discussão em que eu rejeitava determinadas coisas como feias e elogiava outras por serem belas, havendo me perguntado em tom sarcástico, o interlocutor: Qual é o critério, Sócrates, para reconheceres o que é belo e o que é feio? Vejamos, poderás dizer-me o que seja o belo? – Com a ignorância que me é própria, fiquei atrapalhado e não pude encontrar resposta satisfatória. Ao retirar-me da reunião, senti-me irritado e formulei censuras contra mim mesmo, tendo firmado propósito de, na primeira oportunidade, quando encontrasse um dos vossos sábios, ouvi-lo e instruir-me, e depois de bem estudado o assunto, voltar a procurar o meu interlocutor para reiniciarmos nosso debate. E eis que chegaste na hora certa, como já disse. Explica-me com precisão o que é o belo e esforça-te por dar-me resposta tão exata quanto possível, para que eu não me cubra de ridículo com outra derrota. É fora de dúvida que conheces isso muito bem, matéria, aliás, de pequena relevância entre os inúmeros conhecimentos de que dispões.

Hípias – Sim, muito pequena, Sócrates, por Zeus, e carecente de valor, por assim dizer.

Sócrates – Tanto mais facilmente apanharei o assunto, sem que daqui por diante alguém possa contradizer-me.

Hípias – Ninguém o fará; ou teria de ser vulgar e carecente de valor a minha profissão.

Sócrates – Por Hera! Belas palavras, Hípias, no caso de virmos a vencer o homem. Creio que não haverá inconveniente em imitá-lo, para com tuas respostas, preparar minha argumentação e, assim, exercitar-me contigo do melhor modo possível. Tenho alguma prática de formular objeções. Se não te fizer diferença, eu mesmo as apresentarei, para ficar mais firme na matéria.

Hípias – Podes formulá-las. Como já te disse, a questão é muito simples; vou deixar-te em condições de responder a perguntas muito mais difíceis, de forma que ninguém te possa contradizer.

IX - *Sócrates* – Oh! Isso é que é falar bem! Então, principiemos. Já que o mandas, vou colocar-me no lugar do outro, do melhor jeito que puder, e procurar interrogar-te. Se lhe repetisses aquele discurso a que te referiste há pouco, a respeito das belas ocupações, logo que acabasses de falar, antes de mais nada, como é seu costume, ele te interrogaria sobre o belo, mais ou menos nestes termos: Forasteiro de Élide, não é pela justiça que os justos são justos? – Responde, *Hípias*, como se fosse ele que te interrogasse.

Hípias – Diria que é pela justiça.

Sócrates – Então, a justiça é algo real?

Hípias – Perfeitamente.

Sócrates – Assim, pela sabedoria é que os sábios são sábios, como é também pelo bem que todos os bens são bens.

Hípias – Como não?

Sócrates – Logo, todas essas coisas são reais, sem que possam absolutamente deixar de sê-lo.

Hípias – São reais, sem dúvida.

Sócrates – E as coisas belas, não o são apenas por efeito da beleza?

Hípias – Sim, da beleza.

Sócrates – Beleza essa que também existe?

Hípias – Sem dúvida. Mas, afinal, que é o que ele quer?

Sócrates – Então, explica-me, forasteiro, voltaria a falar: que é esse belo?

Hípias – Como assim, *Sócrates*? O autor dessa pergunta deseja saber o que é belo?

Sócrates – Penso que não, Hípias; porém o que seja o belo.

Hípias – E em que consiste a diferença?

Sócrates – Achas que não há diferença?

Hípias – Nenhuma.

Sócrates – É certeza saberes melhor. Mas presta atenção, amigo. Ele não te perguntou o que é belo, porém o que é o belo.

Hípias – Compreendo, bom homem, e vou responder a ele o que seja o belo, de forma que não possa refutar-me. Fica, então, sabendo, Sócrates, para dizer-te toda a verdade, que o belo é uma bela jovem.

Sócrates – Ótimo, Hípias, pelo cão! Respondeste admiravelmente. Sendo assim, no caso de eu lhe falar dessa maneira, terei dado resposta certa à pergunta apresentada, sem que ninguém me possa contraditar?

Hípias – Como poderiam contraditar-te, Sócrates, se não há quem não pense desse modo e todos os que te ouvirem confirmarão que a resposta está certa?

Sócrates – Pois que seja. Mas permite, Hípias, que chame a mim o que acabas de dizer. Meu interlocutor argumentaria mais ou menos nestes termos: Vamos, Sócrates, responde-me: Se existe o belo em si, todas as coisas que denominas belas serão belas por esse fato? Eu, de meu lado, diria que uma bela jovem é bela por efeito do que deixa belas todas as coisas.

Hípias – E acreditas mesmo que ele se atreveria a negar que o belo não é o que disseste, ou que não cairia no ridículo se tentasse fazê-lo?

LIVRO X²

I - O certo, lhe falei, é que também sob muitos aspectos a cidade por nós fundada é a melhor possível, o que afirmo com vistas, principalmente, ao que dissemos a respeito da poesia.

- Que foi? perguntou.

Não aceitar, de maneira alguma, quanto nela for imitação, o que se nos tornou mais do que manifesto, quero crer, depois que distinguimos as diferentes faculdades da alma.

- Como assim?

Para falar-vos à puridade, pois decerto não ireis denunciar-me aos poetas trágicos e aos demais cultivadores da poesia imitativa, o que me parece é que todas essas composições corrompem o claro entendimento dos ouvintes, a menos que estes disponham do antídoto adequado: o conhecimento de sua verdadeira natureza.

- Que queres dizer com isso?

Vou explicar-vos, lhes falei, apesar de opor-se a esse propósito velha afeição a Homero e a reverência que lhe dedico desde criança. O que

² Ver: PLATÃO. *A República*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes e Introdução de Benedito Nunes. Belém: EDUFPA, 2000. p. 433- 444.

parece é que foi ele o primeiro mestre e o guia de todos esses belos poetas trágicos. Porém não devemos pôr o homem acima da verdade; por isso, vou dizer-vos o que penso.

- Muito bem, arrematou.

- Então, ouve, ou melhor, responde.

- Podes perguntar.

- Imitação, de modo geral, poderás dizer-me o que seja? Eu próprio não faço ideia muito clara do fim a que ela tende.

- E eu é que terei de saber isso?

- Não seria nada de mais, lhe falei; por vezes, pessoas de vista fraca percebem as coisas mais depressa do que as de vista penetrante.

- É certo, respondeu; mas na tua frente não me atreveria a dizer nada, ainda que algo me ocorresse. Vê tu mesmo.

- Não queres que principiemos a investigação seguindo o nosso método? Costumávamos admitir uma ideia única que abrange as diferentes pluralidades a que damos o mesmo nome. Será que me compreendes?

- Compreendo.

- Então, tomemos dessas pluralidades a que quiseres; a seguinte, por exemplo, se estiveres de acordo: leitos há muitos, e também mesas.

- Como não?

- Porém para todos esses móveis só há duas ideias: a ideia do leito e a ideia da mesa.

- Certo.

- Costumamos, também, dizer que os obreiros desses móveis têm em mira a ideia segundo a qual um deles apronta leitos e outros as mesas de que nos servimos, e assim para tudo o mais. Porém a ideia em si mesma, o obreiro não fabrica. Como o poderia?

- Não há jeito.

- E agora: dás também o nome de mestre ao seguinte artesão?

- Qual?

- O que pode fazer tudo quanto faz particularmente cada obreiro.

- Falas de um homem extraordinário e miraculoso!

- Ainda é cedo; daqui a pouco dirás que ele é muito maior. Pois esse mesmo obreiro não é apenas capaz de aprontar todos os móveis, como faz tudo o que nasce da terra, dá forma a todos os seres vivos, a ele próprio e ao que mais houver, além de ser o autor da terra, do céu e dos deuses, e de quanto existe no céu e embaixo da terra, no Hades.

- Referes-te a um sofista admirável, me falou.

- Não acreditas? Perguntei; então, me dize: achas mesmo que não pode haver um artista nessas condições? E em que circunstância tudo isso poderia ser fabricado, e em quais não poderia? Não percebes que tu próprio, de certo modo, serias capaz de criar tudo isso?

- De que jeito? perguntou.

- Não é difícil, lhe falei: a prova pode ser feita a qualquer hora e em pouco tempo, porém muito mais depressa se te resolveres a tomar de um espelho e o levars contigo por toda parte: num abrir e fechar de olhos farás o sol e tudo o que há no céu; num segundo, a terra; rapidamente farás a ti mesmo e os outros animais, os móveis, as plantas e tudo o mais que enumeramos há pouco.

- Não há dúvida, me disse; porém tudo isso não passa de aparência; carece de existência real.

- Ótimo! lhe falei; bateste no que eu queria; mas entre esses obreiros, quero crer, há de estar também incluído o pintor.

- Como não?

- Porém decerto dirás, segundo creio, que ele não faz de verdade tudo o que faz. Mas de certo modo o pintor também faz alguma espécie

de leito. Ou não fará?

- Sim, falou; um leito aparente, ele também.

II - E o carpinteiro? Não afirmaste agora mesmo que ele não constrói a ideia do que dissemos ser o leito, mas apenas um determinado leito?

- Disse, realmente.

- Ora, se ele não faz o que é, não poderá fazer o que tem existência real, senão apenas o que parece existir, sem de fato, existir. E se alguém se abalançasse a afirmar que o trabalho do carpinteiro ou de qualquer outro artesão tem existência, de maravilha estaria falando verdade.

- Sem dúvida, respondeu; pelo menos, de acordo com o modo de pensar dos que se ocupam com essas questões.

- Não é, por conseguinte, de admirar que sua obra se torne obscura em confronto com a verdade.

- Não, realmente.

- E não queres, perguntei, estudar comigo esses casos, para procurarmos o imitador e dizer em que consiste a imitação?

Se isso for do teu agrado, respondeu.

- Assim, tais leitos se nos apresentam sob três formas: uma, que se encontra na natureza, obra, segundo penso, de Deus. De quem mais poderia ser?

- De ninguém, creio.

- Outra, feita pelo carpinteiro.

- Perfeitamente, respondeu.

- E outra mais, a do pintor, não é isso mesmo?

- Que seja.

- Logo, pintor, carpinteiro, Deus: aí temos os três mestres das três espécies de leito.

– Sim, três.

– Deus, por conseguinte, ou fosse por não querer, ou porque alguma necessidade o compelisse a não criar mais do que um leito na natureza, fez este único que é o leito essencial; dois leitos dessa espécie, ou mais de dois, foi o que Deus nunca produziu nem nunca virá a produzir.

– Por quê? perguntou.

– É o seguinte: se ele houvesse feito dois leitos, de pronto surgiria um terceiro, em cuja ideia os dois primeiros teriam de incluir-se, passando este outro a ser o leito essencial, não os dois primeiros.

– Certíssimo, observou.

– Deus tinha perfeita consciência disso, é o que eu penso; desejando ser o verdadeiro criador do verdadeiro leito, não de um determinado leito e, principalmente, por não querer ser carpinteiro, criou a ideia única do leito.

– É evidente.

– Aceitas que o designemos pelo nome de criador ou coisa parecida?

– Fora justo, observou, por haver originalmente criado isso como tudo o mais.

– E o carpinteiro? Dar-lhe-emos o nome de fabricante do leito?

– Sem dúvida.

– Bem; e o pintor, será também obreiro e fabricante desse mesmo objeto?

– De forma alguma.

Então, como designarás sua relação com o leito?

– Quer parecer-me, disse, que a designação mais acertada seria a de imitador daquilo que os outros são os obreiros.

- Que seja, lhe disse. Dás, assim, o nome de imitador ao que produz o que se acha três pontos afastado da natureza.

- Perfeitamente, respondeu.

- Ora, exatamente como ele, encontra-se o poeta trágico, por estar, como imitador, três graus abaixo do rei e da verdade, o que, aliás, se dá com todos os imitadores.

- É possível, respondeu.

- Ora, bem; a respeito do imitador já nos declaramos de acordo; porém quanto ao pintor, responde mais à seguinte pergunta: és de parecer que o que ele se propõe a imitar é aquele conceito único da natureza ou as obras dos artistas?

- As obras dos artistas, respondeu.

- Como realmente são, ou como parecem ser? Terás de esclarecer esse ponto.

- Que queres dizer com isso? perguntou.

- É o seguinte: um leito, quando o contemplas de lado ou de frente, ou como quer que seja, ficará diferente de si mesmo, ou não difere nada, parecendo apenas que difere? E com tudo o mais da mesma forma?

- Isso mesmo, respondeu: parece diferir, porém de fato não difere.

- Considera agora o seguinte: a que fim se propõe o pintor em cada caso particular: imitar as coisas como são em si mesmas, ou sua aparência, o que se lhe afigura? Trata-se de imitação da aparência ou da realidade?

- Da aparência.

- Logo, a arte de imitar está muito afastada da verdade, sendo que por isso mesmo dá a impressão de poder fazer tudo, por só atingir parte mínima de cada coisa, simples simulacro. O pintor, digamos, é capaz de pintar um sapateiro, um carpinteiro ou qualquer outro artesão, sem conhecer absolutamente nada das respectivas profissões. No entanto, se for bom pintor, com o retrato de um carpinteiro, mostrado de longe,

conseguirá enganar pelo menos crianças ou pessoas simples e levá-las a imaginar que se trata de um carpinteiro de verdade.

– Como não?

– Mas a meu ver, amigo, o que devemos pensar dessa gente é o seguinte: quando alguém nos anuncia que encontrou um indivíduo conhecedor de todas as profissões e de tudo o que se pode saber, e isso com a proficiência dos maiores especialistas, seremos levados a suspeitar que falamos com um tipo ingênuo e vítima, sem dúvida, de algum charlatão e imitador, e que se o tomou por sábio universal foi apenas pelo fato de ser incapaz de fazer a distinção entre o conhecimento, a ignorância e a imitação.

– É muito certo, observou.

III – Depois disso, continuei, precisamos estudar os trágicos e seu principal guia, Homero, visto dizer-nos muita gente que eles conhecem todas as artes e todas as coisas humanas em suas relações com a virtude e o vício, e também as divinas. Porque um bom poeta, para desenvolver a contento qualquer assunto terá forçosamente de conhecê-lo a fundo, ou não será poeta coisa nenhuma. O que precisamos, por conseguinte, verificar é se esses tais não se deixaram enganar por imitadores, por não perceberem como suas obras estão distanciadas três graus da realidade, sendo que todas elas são muito fáceis de fazer, por isso mesmo que seus autores não conhecem a verdade. Só criam fantasmas, não o verdadeiro ser; e também se o que dizem tem alguma substância e se os bons poetas conhecem, de fato, as coisas a respeito das quais o povo acha que eles falam bem.

– Perfeitamente, disse; examinemos esse ponto.

– Pois achas mesmo que se alguém fosse capaz de fazer as duas coisas: o objeto a imitar e o seu simulacro, aplicar-se-ia com afinco na confecção de simples imagens, vendo nisso o fim precípua de sua atividade e o que de mais elevado poderia alcançar?

– Acho que não.

- Se possuísse, de fato, o conhecimento daquilo que ele imita, poderia muito mais empenho na criação das próprias coisas do que na sua imitação, e se esforçaria por deixar um mundo de obras maravilhosas, outros tantos monumentos de sua glória, como preferiria ser elogiado, a fazer o elogio do que quer que fosse.

- Sem dúvida, observou; a honra e as vantagens não estão no mesmo nível.

- A respeito de muitas questões, não chamaremos Homero a juízo, nem qualquer outro poeta, para perguntar, por exemplo, se algum deles foi médico, ou apenas imitador da linguagem dos médicos; qual a cura que possa ser atribuída a algum dos poetas antigos ou modernos, como de Asclépio se conhece, ou que discípulo médico nos deixou, como fez o outro com seus descendentes. Acerca das demais artes não os interroguemos; demos-lhe tudo isso de barato. Porém no que concerne aos mais belos e importantes temas a que Homero se abalança: guerra, tática militar, administração de cidades, educação do homem, temos o direito, sem dúvida nenhuma, de procurá-lo para dizer-lhe: Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se, pelo contrário, te achas no segundo grau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública como na particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor, como é o caso da Lacedemônia com relação a Licurgo e de muitas outras cidades, grandes ou pequenas, com seus legisladores? Onde está o burgo que se orgulha da ótima legislação que lhe deixaste? Que lucraram contigo seus moradores? A Itália e a Sicília tiveram o seu Carondas; nós outros, Solão. E tu, que cidade te elogia? Achas que ele poderia indicar-nos alguma?

- Acho que não, respondeu Glauco; sobre isso os próprios Homéridas não se manifestam.

- Mas decerto falam de alguma guerra do tempo de Homero que ele dirigiu ou que, por seus conselhos, houvesse terminado com a vitória?

– De nenhuma.

– Ou se referem a ele como a pessoa de grande habilidade e citam invenções engenhosas de sua autoria, no domínio das artes ou de outras atividades, como acontece com Tales de Mileto ou Anacársis da Cítia?

– Sobre isso também ninguém diz nada.

– Porém, se de público Homero não se sobressaiu, sem dúvida no trato particular dirigiu a educação de uns poucos que se compraziam com sua companhia e que, por esse fato, transmitiram à posteridade uma espécie de norma homérica de vida, tal como se conta de Pitágoras, que por essa mesma razão foi altamente estimado, sendo certo que até hoje seus adeptos seguem um regime diferente, que denominam pitagórico e que passa por ser superior a todos os outros?

– A esse respeito também, me falou, nada consta; pois Creófilo, discípulo de Homero, Sócrates, é talvez mais ridículo pela educação do que pelo nome, a ser verdade o que se diz do seu comportamento com relação a Homero. Falam que ele descuroou muito do mestre, enquanto o teve em sua companhia.

IV – Sim, dizem isso mesmo. Mas acreditas, Glauco, que se, de fato, Homero fosse capaz de formar homens e deixá-los melhor, não como imitador mas como quem tivesse conhecimento de causa, não congregaria numerosos discípulos, que o teriam amado e reverenciado? Ora! Um Protágoras de Abdera, um Pródico de Céus e tantos outros, no trato particular com seus contemporâneos, conseguiram convencê-los de que todos eles não seriam capazes de administrar nem a casa nem a própria cidade, se não se submetessem ao seu regime pedagógico, e a tal ponto são estimados por sua grande sabedoria, que pouco falta para seus admiradores os carregarem em triunfo por toda parte. E Homero, se, de fato, pudesse tornar os homens mais virtuosos – como também Hesíodo – seus contemporâneos os deixariam vaguear de um lugar para outro como cantores ambulantes, em vez de se agarrarem a eles com mais empenho do que fazem com o ouro e de obrigá-los a morar no meio deles, ou, no caso de não convencê-los nesse sentido, não os teriam acompanhado por toda parte, para se aproveitarem ao máximo de seus ensinamentos?

– Quer parecer-me, Sócrates, que te assiste inteira razão.

– Sendo assim, firmemos desde logo este ponto: todos os poetas, a começar por Homero, não passam de imitadores de simulacros da virtude e de tudo o mais que constitui o objeto de suas composições, sem nunca atingirem a verdade, o que também se dá com o pintor, a que já nos referimos, o qual, sem nada entender da arte de fazer sapatos, é capaz de pintar um sapateiro que lhe pareça bom e a quantos desconheçam essa profissão e só percebam as cores e o desenho.

– Perfeitamente.

– A mesma coisa, creio, podemos afirmar do poeta que com palavras e frases reveste as diferentes artes das cores que lhes são próprias, sem entender nada mais além da imitação. Como consequência, os ouvintes, que apreciam os assuntos apenas pelo efeito das palavras, ficam convencidos de que ele fala com muita propriedade, quer o ouçam discorrer com metro, ritmo e harmonia acerca da arte de fazer sapatos, quer sobre a estratégia militar ou o tema que for, tal o natural fascínio que exerce com seus recursos. Porém, se despirmos as criações dos poetas desse colorido musical e as apresentarmos em expressões comuns, bem sabes, tenho certeza, a que ficam reduzidas.

– Sem dúvida.

– Não é verdade, perguntei, que se parecem com esses rostos jovens, porém sem beleza, quando vistos depois de perdido o frescor original.

– Perfeitamente, respondeu.

– Muito bem; considera agora o seguinte: esse fabricante de simulacros, esse imitador, dizíamos, nada entende do que realmente existe, mas apenas de aparências, não é isso mesmo?

– Certo.

– Não deixemos esse argumento por acabar; examinemo-lo até o fim.

- Podes falar, me disse.
- O pintor, digamos, pode pintar rédeas ou freios?
- Sem dúvida.
- Porém o seleiro e o ferreiro é que são fabricantes desses instrumentos?
- Perfeitamente.
- E saberá porventura o pintor como a rédea e o freio devem ser feitos? Ou nem mesmo o saberão aqueles fabricantes, o ferreiro e o seleiro, senão apenas quem souber usá-los, isto é, o cavaleiro?
- É muito certo.
- E não será também certo afirmar isso mesmo de todas as coisas?
- Como assim?
- É que para cada coisa correspondem três artes: a que se serve delas, a que a fabrica e a que a imita.
- Muito bem.
- Mas, a que tendem as propriedades, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação, se não for ao uso em vista do qual todos foram feitos, quer o tenham sido pelo homem, quer pela natureza?
- Certo.
- Logo, é de necessidade absoluta que o usuário de cada coisa seja o mais experimentado e mostre ao respectivo fabricante os defeitos ou excelências desse objeto, revelado pelo uso. Assim, o tocador de flauta apresentará ao fabricante de flautas os espécimes que provaram bem na prática, explicando-lhe como deve prepará-las, indicações que o fabricante precisará aceitar.
- Sem dúvida.
- Desse modo, é o perito na matéria quem se manifesta acerca das qualidades e defeitos das flautas, dando-lhe o outro inteiro crédito,

quando se dispõe a fabricá-las.

- Certo.

- Vemos, assim, que a respeito de um mesmo objeto o fabricante só forma opinião verdadeira sobre sua excelência ou seus defeitos por privar com quem sabe e ser obrigado a acatar-lhe a opinião, porém a ciência desse objeto só a possui quem faz uso dele.

- Perfeitamente.

- E o imitador? Adquirirá pela simples prática o conhecimento do que ele pinta, se é belo e está certo, ou formará opinião justa pela convivência forçosa com o entendido na matéria, que lhe daria instruções de como deva proceder?

- Nem uma coisa, nem outra.

- Nesse caso, o imitador não disporá nem do conhecimento, nem da opinião certa com respeito à beleza ou à utilidade daquilo que ele imita?

- Parece que não.

- Quão extraordinária, nesse caso, deve ser a sabedoria do imitador sobre os temas de sua composição!

- Não é das maiores, realmente.

- De qualquer forma, continuará a imitar, muito embora não saiba a razão de ser útil ou imprestável alguma coisa. Ao que tudo indica, o que parece belo às multidões que nada entendem de coisa nenhuma, isso é o que ele imita.

- Nem poderá ser de outra maneira.

- Então, como parece, ficamos mais ou menos de acordo que não é digno de referência o que o imitador conhece daquilo que ele imita, e que a imitação não é coisa séria, mas simples brincadeira, e também que as pessoas que se ocupam com a poesia trágica em versos épicos ou iâmbicos, sem exceção, são imitadores por excelência.

Perfeitamente.

ROUSSEAU

(1712-1778)



Texto de apresentação e notas:

Rodrigo Brandão
Universidade Federal do Paraná -
UFPR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Rodrigo Brandão
Universidade Federal do Paraná -
UFPR



ROUSSEAU CONTRA O SEU TEMPO (1712-1778)

JEAN-JACQUES ROUSSEAU nasceu em Genebra, Suíça, em 1712, segundo filho de um relojoeiro chamado Isaac Rousseau e de Suzanne Bernard, que morreu em consequência do parto de Jean-Jacques. Aos dez anos foi para Bossey como pensionista do pastor Lambercier. Em 1724, volta a Genebra e lá permanece até 1728, tornando-se aprendiz de um mestre gravador. Em 1728, deixa Genebra e se torna um protegido da Mme de Warrens, convertendo-se logo em seguida ao catolicismo, sob influência de sua protetora, ela própria uma protestante convertida ao catolicismo. Até 1740, Rousseau permanecerá ao lado de Mme de Warrens, deixando-a apenas para fazer algumas viagens, como a Paris, em 1731, e a Besançon, em 1734, quando estuda música.

Em 1740, vai para Lyon como preceptor. Em 1742, parte para Paris e dá aulas de música para sobreviver. A música lhe garantirá para o resto da vida a sobrevivência, pois, além das aulas, Rousseau foi copista de partituras musicais. Em 1745, conhece Thérèse Levasseur, com quem viverá de 1749 até o fim da vida e terá cinco filhos, todos abandonados em orfanatos. Em 1749, Rousseau faz algumas visitas a Diderot que estava preso num castelo devido à publicação da obra *Carta sobre os cegos*.

Em uma dessas visitas, Rousseau lê num jornal a questão proposta pela Academia de Dijon para o prêmio do ano seguinte. É assim que surge a ocasião da redação do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Rousseau ganha o prêmio e a fama da noite para o dia. Após a redação de suas críticas às ciências e às artes, Rousseau compõe uma ópera chamada *o Adivinho da Aldeia*, representada em 1752 perante o rei Luís XV. Em 1753, também a partir de uma questão proposta pela Academia de Dijon, Rousseau redige o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Desta vez Rousseau não ganha o prêmio, apesar de ter elaborado uma obra mais profunda e rigorosa do que a primeira.

A partir de 1756, Rousseau passa por uma série de desentendimentos com seus colegas filósofos. Nesse ano, ataca o *Poema sobre o desastre de Lisboa* de Voltaire em uma carta que mais tarde será publicada como *Carta sobre a Providência*. Em 1757, entra noutra disputa acerca do valor moral e político do teatro, que culmina na redação da *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. No texto ele defende a lei genebrina que proibia os espetáculos e critica o teatro francês. Em 1761, publica o romance *a Nova Heloísa* e imprime o *Contrato Social* e o *Emílio ou da educação*.

Em 1762, o *Contrato Social* é proibido na França e queimado juntamente com o *Emílio* em Genebra. Em 1764, Voltaire publica um panfleto anônimo intitulado *Sentimento dos cidadãos*, em que denuncia Rousseau pelo abandono de suas crianças. Depois de ser expulso dos lugares nos quais se refugiara, Rousseau decide partir para a Inglaterra. Lá é recebido pelo importante filósofo escocês David Hume, que lhe consegue uma pensão. Logo rompe com Hume, que, a pedido dos filósofos franceses, torna pública sua ruptura com o genebrino. Rousseau volta à França em 1767 com um pseudônimo, retomando seu nome somente em 1770. Nos anos seguintes se dedica à música e à botânica e escreve um diálogo chamado *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, em que visa expor o “complô” dos filósofos contra ele. Morre em 2 de julho de 1778, aproximadamente um mês após a morte de Voltaire, seu grande rival.

ROUSSEAU E SEU TEMPO

Como vimos, a vida de Rousseau foi bem conturbada, com mui-

tas perseguições, algumas reais, outras imaginárias. Seus livros foram proibidos por protestantes e católicos. Mas não foi só entre os religiosos e devotos que Rousseau criou inimigos. Para o partido dos filósofos, Rousseau se tornou uma espécie de pária, de exilado, em grande parte devido ao seu comportamento pouco sociável e à sua mania de perseguição. Entretanto, o interessante da discórdia em relação aos filósofos de seu tempo não está aí, nas anedotas de sua vida, mas sim na diferença entre suas ideias e aquelas de seus contemporâneos. Seus escritos estavam recheados de críticas a opiniões caras aos seus amigos enciclopedistas e a célebres autores como Voltaire, e sua obra antecipa muitas das críticas ao Iluminismo.¹

Já no seu primeiro livro, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, que ficará conhecido entre os especialistas como o primeiro *Discurso*, Rousseau surpreende ao afirmar que o desenvolvimento das ciências e das artes contribuiu para a corrupção do homem e não para o seu aperfeiçoamento moral. O livro, como vimos acima, surgiu de um concurso promovido pela Academia de Dijon no ano de 1749, cuja questão era “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar os costumes”. Exigia-se antes de mais nada uma avaliação do significado da retomada das ciências e das artes a partir do Renascimento. Ao que tudo indica, a resposta esperada deveria ser um elogio das ciências e das artes, mostrando a importância de sua retomada e sua contribuição para o refinamento dos costumes e para o progresso moral. Para compreender a força e o sentido do texto de Rousseau é preciso considerar que o século XVIII gozava dos avanços que haviam sido realizados nas ciências no século anterior, como a descoberta da lei da atração universal por Newton, bem como da proliferação das artes, do teatro e da literatura. O próprio trabalho do historiador já começava a ressaltar a importância

¹ Além do termo Iluminismo, costuma-se usar também os termos Ilustração e Luzes. Os dois últimos são considerados por alguns termos mais precisos, pois a Ilustração ou as Luzes não compõem um grupo de doutrinas específicas que poderia justificar o uso do sufixo *-ismo*, já que no Iluminismo há pensadores que defendem o ateísmo, outros o deísmo (crença na existência de um Deus), como há materialismo (tudo é matéria) e espiritualismo (tudo é espírito). O que unifica essas diferentes doutrinas, para além de elementos circunstanciais, é a tentativa de afastar da filosofia qualquer aspecto que não se sustente somente pelo uso da *luzes naturais*, ou seja, da razão.

dessas atividades espirituais do homem para a tomada de consciência sobre seu tempo; a história começava a deixar de ser apenas o relato de guerras e de elogios de reis e heróis.² Face a isso tudo, o que se esperava de um concurso como aquele era um elogio das ciências e das artes e das nações em que elas se desenvolviam. Mas a resposta de Rousseau à pergunta do concurso de Dijon foi negativa. As ciências e as artes não contribuíram para o progresso da moral, ao contrário, elas contribuíram para a decadência e corrupção do homem.

O que Rousseau quer dizer ao condenar assim as ciências e as artes? A primeira coisa que devemos notar é que Rousseau dissocia as ciências e as artes da virtude. O fato de um país produzir artes e ciências não significa que ele seja um país de pessoas mais virtuosas do que outro mais rústico, não significa que neles haja menos crimes e seus habitantes sejam mais felizes. Isso fica claro no elogio que Rousseau faz a Esparta em oposição a Atenas. Segundo ele, a comparação entre as duas cidades gregas mostra como as ciências e as artes contribuem, na verdade, para que os homens se tornem ociosos – sendo que elas próprias nascem do ócio –, fracos e menos interessados nos assuntos públicos. O artista está mais preocupado em desenvolver seu talento, ser reconhecido e agradar do que em ser virtuoso e fazer o bem aos seus concidadãos, dirá Rousseau.

A crítica ganha ainda mais sentido quando levamos em conta a época em que Rousseau escreve. O século XVIII, o século das Luzes, das ciências e das artes, é também o tempo do Antigo Regime, uma sociedade toda hierarquizada em que os nobres desfrutavam das artes sem trabalhar, enquanto a imensa maioria da população vivia em condições horríveis. Os teatros, as óperas, as sociedades científicas e os salões, lugares da arte e da ciência, eram na maioria das vezes dependentes da aristocracia. Além disso, os costumes no século XVIII eram pautados pelo decoro e pela etiqueta. Hoje em dia achamos que etiqueta é saber apenas usar um garfo corretamente, mas no século XVIII a etiqueta tinha uma importân-

² Voltaire, por exemplo, será um autor importante para pensar o que mais tarde será chamado de progresso do espírito humano, uma noção importante para o pensamento da história nas Luzes, que sublinhava a centralidade das ciências e das artes na história de um tempo ou de um povo.

cia social e política que desconhecemos. ³Todas as relações sociais eram pautadas por aquilo que Rousseau chamava de urbanidade, o cuidado com os gestos, as palavras, o vestir, ou seja, a aparência de modo geral.⁴ O que Rousseau faz é mostrar como esse refinamento, essa pompa que acompanha os nobres, refinamento e pompa estreitamente ligados à arte, apenas encobrem os estados verdadeiros do coração.

Este é um ponto importante da filosofia de Rousseau: a transparência. O desenvolvimento das ciências e das artes fez como que o homem ficasse mais artificioso, seus modos não são mais espontâneos, ele, para seguir as regras da sociedade, acaba encobrindo, disfarçando o que realmente pensa. Isto não é apenas algo feito conscientemente, com o grande desenvolvimento das ciências e das artes, as maneiras se pautam por moldes, e, como diz Rousseau, ninguém ousa mais parecer o que realmente é, seus verdadeiros sentimentos são abafados pela necessidade de agradar. Rousseau opõe ao nobre que se amontoa de roupas e ornamentos os trajes do trabalhador, afirmando que o que um ganha em polidez e refinamento o outro tem em sinceridade. É como se nunca tivéssemos acesso aos verdadeiros estados do coração do homem refinado, enquanto as maneiras simples do rústico deixariam ver melhor seu coração.

O primeiro *Discurso* tem também uma importante crítica ao luxo. No século XVIII, enfrentando o conservadorismo da tradição religiosa, filósofos, como Voltaire, por exemplo, fizeram a apologia do luxo, e mostraram que aquilo que era condenado por muitos era, na verdade, responsável pela riqueza das grandes nações europeias. Retomando algu-

³ Sobre isto ver o livro de RIBEIRO, R. J. *A Etiqueta no Antigo Regime: do Sangue à Doce Vida*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1999. Ainda sobre a sociedade do antigo regime ver o livro de ELIAS, N. *A Sociedade de corte*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁴ Um exemplo disso pode ser visto num belo filme chamado *Caindo no Ridículo* (RIDICULE. Direção de Patrice Leconte. França: Miramax Home, 1996. 1 DVD, (103 min.): son., col., NTSC.). Neste filme, um engenheiro tem um plano para drenar um pântano que causa muitas doenças e mortes. Ele então tenta se dirigir ao rei e à burocracia do Antigo Regime para se fazer ouvir, confiante nos méritos de seu projeto. No entanto, ele descobre que antes de chegar ao rei ele tem de passar pelos salões. Toda a sua boa intenção depende da sua capacidade de se destacar nos salões e nos jogos de sociedade: ele tem de falar bem, se vestir bem, fazer poemas e tiradas inteligentes, enfim, ele tem de ter espírito, como se dizia, para se fazer notado e galgar lentamente os degraus da sociedade que o conduziriam até o rei.

mas ideias que podem ser encontradas em Bernard Mandeville⁵, Voltaire se dedicava a mostrar as vantagens de uma sociedade em que os modos são refinados e de uma vida que se tornou mais confortável com os artigos de luxo.⁶ Rousseau, ao contrário, vê no luxo um possível signo de riqueza, mas não de virtude. Mais do que isso, o luxo é resultado de uma sociedade desigual fundada na ociosidade e no desejo de se distinguir.

Para compreender melhor as afirmações acima, que aparecem todas no primeiro *Discurso* mas não são desenvolvidas, é preciso prestar atenção ao segundo *Discurso*, o *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que de acordo com o próprio Rousseau desenvolve os princípios que já se encontravam atuantes no primeiro.

NATUREZA E SOCIEDADE

O segundo *Discurso* foi também resultado de um concurso promovido pela academia de Dijon, cujo questão era: “Qual é a origem de desigualdade entre os homens e se ele é autorizada pela lei natural?” Desta feita Rousseau não levou o prêmio, mas escreveu uma obra muito superior ao primeiro *Discurso* e na qual desenvolveu aquilo que lá aparecia sem muitas explicações. Mais uma vez Rousseau surpreende com suas teses. Em primeiro lugar, cumpre distinguir dois tipos de desigualdade: a natural ou física e a moral ou política. A primeira é aquela que se refere às diferenças das qualidades corporais e espirituais: a força, a agilidade, a altura e as capacidades mentais. A outra é aquela que vemos na sociedade, a diferença entre o rico e pobre, entre o poderoso e o oprimido. Alguns defendiam, no entanto, que a desigualdade política está

⁵ Bernard Mandeville (1670-1733) foi um médico e filósofo holandês que passou a maior parte de sua vida na Inglaterra e fez do inglês a língua principal de seus escritos. Sua principal obra é a *Fábula das abelhas, ou vícios privados, benefícios públicos*. Sobre suas ideias é possível consultar a tese de doutorado BRITO, A. R. T. *As abelhas egoístas: vício e virtude na obra de Bernard Mandeville*. [USP-2007]. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2007_mes/diss_ari.pdf

⁶ Sobre a posição de Voltaire sobre o luxo ver o verbete “Luxo” do *Dicionário Filosófico* e o poema *Le Mondain* (O mundano), ambos podem ser encontrados em francês no sítio: <http://www.voltaire-integral.com/Html/20/luxe.htm>. Sobre o debate em torno do luxo, do prazer e do desejo ver o livro de MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

fundada sobre a desigualdade natural, que certos homens nasceram para comandar e outros para obedecer, por exemplo. O livro de Rousseau visa mostrar precisamente o contrário: a desigualdade política não se funda na natureza, mas na corrupção dela que acompanha a formação e desenvolvimento da sociedade.

O par natureza e sociedade será então usado por Rousseau para pensar o homem. No entanto, Rousseau não foi o único a se valer desse par para compreender o homem e a política, autores como Hobbes e Locke já se valiam dele. O que faz, então, a perspectiva de Rousseau diferente? Ora, quando se quer conhecer o homem é preciso, pensaria Rousseau, distinguir o que é natural do que é adquirido, aquilo com que a espécie humana já nasce e aquilo que advém com a sociedade. O erro dos seus antecessores, diria Rousseau, está justamente em confundir o homem em sociedade com o homem natural. Eles queriam falar e pensavam falar sobre o homem natural -quando Hobbes considera que ele é o lobo do homem, por exemplo, ou Locke quando afirma a propriedade como natural -, mas na verdade estavam projetando qualidades do homem civil sobre o homem natural, tomando qualidades adquiridas por qualidades naturais.

Então, Rousseau empreendeu a tarefa de compreender o homem assim como ele saiu da natureza, considerando suas características físicas, metafísicas (espirituais) e morais (que o relacionam aos outros homens). No que se refere às qualidades físicas do homem natural, ele seria, segundo Rousseau, mais forte e mais hábil do que o homem em sociedade, isolado, sem linguagem, se esforçando pouco para conseguir os alimentos que a natureza lhe ofertava em abundância, com algumas qualidades superiores e outras inferiores a outros animais, mas no conjunto uma condição que lhe era favorável.

Quanto às características espirituais, Rousseau identifica duas anteriores à razão, a saber: a liberdade e a perfectibilidade. Segundo a tradição, o que distingue os homens dos animais é sua razão. Entretanto, para Rousseau, a razão está apenas virtualmente presente no homem natural, precisando de um longo tempo para que se desenvolva. De acordo com

ele, o que distingue o homem dos animais são sua liberdade e sua capacidade de se aperfeiçoar e de se adaptar às circunstâncias.

Já no que se refere às qualidades morais, Rousseau distinguiu outras duas: o amor de si e a piedade. O amor de si é o instinto de preservação de cada animal, e a piedade é o sentimento irrefletido de repugnância perante o sofrimento de outro ser sensível e principalmente de um semelhante. O comportamento do homem é então pautado por um jogo entre o amor de si e a piedade, sendo que numa ocasião em que a preservação de si mesmo não é ameaçada, o homem não cometeria uma violência contra o seu semelhante.

De acordo com Rousseau, o homem no estado de natureza era um ser isolado, que se encontrava com outros apenas esporadicamente. Com o passar do tempo, os homens começaram a se reunir para enfrentar as dificuldades naturais. Mas esses grupos não formavam propriamente uma sociedade, eram apenas aglomerações que não duravam muito tempo. Entre o estado de natureza e a sociedade há diversos estágios por que passa o homem. Dentre eles há um especial, aquele considerado o mais feliz, quando o homem já deixou o isolamento do estado de natureza e passou a viver em grupos maiores em cabanas, desenvolvendo laços de amor e respeito entre pais e filhos. Esse estágio seria próximo daquele em que se encontravam a maioria dos selvagens, já reunidos, com habilidades e técnicas desenvolvidas, mas antes do estabelecimento da propriedade.

É precisamente com a instauração da propriedade que surge a sociedade, segundo Rousseau. No início, a propriedade aparece como um engodo, um ato realizado por alguém esperto que toma para si o que era de todos, ou de ninguém. Este estado de coisas, em que o meu e o teu se estabelecem pela força, começa a gerar conflitos entre os homens, conflitos que se estenderão a tal ponto que será necessário um acordo, um pacto que faça surgir leis para arbitrar os conflitos. A proposta de um pacto que enseja o surgimento das leis é, segundo Rousseau, um segundo engodo, pois ele é proposto pelo rico com o intuito de se proteger contra àqueles que nada têm, mas que podem arrancar-lhe o que possui

a qualquer momento, posto que ele mesmo não tem direito algum ao que possui. A propriedade se transforma então em direito e os homens que aceitaram o pacto se tornam escravos, mas aceitaram que assim fosse porque a situação conflituosa em que se encontravam era insustentável.

O CONTRATO

O pacto acima mencionado não pode ser confundido com o contrato social sobre o qual fala a obra *Do contrato social*, publicada em 1762. Enquanto aquele pacto enganoso que beneficia o rico está mais próximo de como as coisas aconteceram historicamente, o contrato proposto na obra de 1762 é do âmbito do *dever ser*, isto é, ele se refere a como as coisas podem e deveriam ser feitas para que os problemas advindos da corrupção humana com o advento da sociedade fossem minimizados.

A noção de contrato social não é algo criado por Rousseau. Outros filósofos como Hobbes e Locke se valeram da mesma noção para pensar o corpo político, e todos eles a conceberam como a transferência do direito de natureza que o homem possui sobre todas as coisas para o soberano em troca da proteção de sua vida (Hobbes) e de seus bens (Locke). Qual é, portanto, a novidade do contrato proposto por Rousseau? Uma dessas novidades é a exigência da liberdade dentro da comunidade política. O que permite a Rousseau pensar a liberdade na sociedade é o fato de seu contrato não ser feito entre os indivíduos particulares. No caso de Rousseau, o contrato se dá entre o indivíduo e o soberano, sendo que o soberano é o povo, do qual ele próprio faz parte. Desse modo, dirá Rousseau, o contrato é do indivíduo, como particular, consigo mesmo, enquanto membro do soberano. É neste sentido que a liberdade se mantém, pois submeter-se a leis que se dá a si mesmo é ser livre, é este o sentido da autonomia.

Contudo, não se deve confundir a liberdade civil, aquela advinda depois do contrato, com a liberdade natural, aquela que o homem tinha no estado de natureza. O objetivo do contrato é justamente acabar com a liberdade natural e instaurar a liberdade civil, pois a permanência da liberdade natural dentro do estado civil é uma das causas dos males políticos, já que um particular colocaria em risco a sociedade ao querer se

comportar como o homem no estado de natureza, tendo direito a tudo e nenhum dever. A liberdade natural não tinha nenhum limite a não ser as forças do homem natural, enquanto a liberdade civil encontra seu limite na vontade geral. A vontade geral, por sua vez, não deve ser entendida com a soma das vontades particulares. Ela é, na verdade, aquilo que pode ser generalizado em cada vontade particular, na medida em que considera os objetos que interessam a todos os cidadãos. Para esclarecer os pontos de que tratamos acima, deixemos o próprio autor falar.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE ROUSSEAU TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

Discurso sobre as ciências e as artes (1750)

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (1754)

Do contrato social (1762)

As três obras acima têm diversas traduções em língua portuguesa. Recomenda-se as traduções da coleção *Os Pensadores* da editora Nova Cultural, realizadas por Lourdes Santos Machado com introdução e notas de Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado, e as traduções da editora Martins Fontes.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira; introdução de Michel Launay. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROUSSEAU, J-J. Carta a Christophe de Beaumont. In: _____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto, Ana Luiza Camarani e Adalberto Luiz Vicente. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J-J. *Cartas escritas da montanha*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; 2006.

ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, introdução e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. São

Paulo: Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto; apresentação de Bento Prado Jr. Campinas: Ed. Unicamp, 1998.

ROUSSEAU, J-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução, introdução e notas de Fulvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Ed. UnB, 1986.

ROUSSEAU, J-J. *Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz (Livros I a X) e José Benedicto Pinto (Livros XI e XII). São Paulo: Edipro, 2008.

Muitas das obras de Rousseau podem ser encontradas na versão original em francês ou em traduções para outras línguas no sítio: www.dominiopublico.gov.br/

OBRAS SOBRA ROUSSEAU (EM PORTUGUÊS)

FORTES, L. R. S. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FORTES, L. R. S. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

FORTES, L. R. S. *Rousseau: o bom selvagem*. 2. ed. Prefácio de Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

MARQUES, J. O. de A. (Org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005.

MARUYAMA, N. *A Contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

NASCIMENTO, M. M. do. Reivindicar direitos segundo Rousseau. In: QUIRINO, C. N. G.; VOUGA, C. J. T.; BRANDÃO, G. M. (Org.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp, 1998. p. 121-134.

NASCIMENTO, M. M. do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, F.C. (Org.). *Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1989. v. 1, p. 187-200.

NASCIMENTO, M. M. do; NASCIMENTO, M. das G. de S. *Iluminismo: a revolução das luzes*. São Paulo: Ática, 1998.

PISSARRA, M. C. P. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2003.

PRADO JÚNIOR, B. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO, R. de A. *A Jornada e a clausura: figuras do indivíduo no romance filosófico*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

STAROBINSKI, J. *A Transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Clara Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES (1750)¹

Primeira parte

(...) O espírito tem suas necessidades, assim como o corpo. Estas são os fundamentos da sociedade, e aquelas são seu divertimento. Assim como o governo e as leis encaminham à segurança e ao bem estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro com as quais estão acorrentados, abafando o sentimento de liberdade original para o qual parecem ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e formam aquilo a que chamamos de povos policiados.² A necessidade elevou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos, e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os: felizes escravos, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com os quais vos excita; essa doçura de caráter e essa urbanidade dos modos que torna o comércio entre vós tão suave e tão fácil; em uma pa-

¹ ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres complètes*. Édition publiée sous la direction Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995.(Collection Bibliothèque de la Pléiade).

² Note-se aqui a primeira manifestação de um termo recorrente nas obras de Rousseau, os ferros, os grilhões, as correntes. A mesma expressão aparecerá no segundo *Discurso* e no *Contrato Social*, evidenciando a relação que Rousseau estabelecia entre civilização e escravidão, entendida como a dependência dos homens entre si e das novas necessidades criadas com a sociedade.

lavra, as aparências de todas as virtudes sem ter nenhuma.

(...)

Seria doce viver entre nós se o aspecto exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração³; se a decência fosse a virtude; se nossas máximas nos servissem de regras; se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades raramente vão juntas, e a virtude não anda em tão grande pompa. A riqueza dos ornamentos pode denunciar um homem opulento, e sua elegância um homem de gosto; o homem são e robusto se reconhece por outras marcas: é sob os trajes rústicos de um trabalhador, e não sob os dourados de um cortesão, que se encontra a força e o vigor do corpo.⁴ (...)

Antes de a arte moldar nossas maneiras e ensinar as nossas paixões a falar uma linguagem polida, nossos costumes eram rústicos, mas naturais; e a diferença do proceder anunciava ao primeiro olhar aquela dos caracteres. A natureza humana, no fundo, não era melhor; mas os homens encontravam sua segurança na facilidade de se penetrar reciprocamente, e essa vantagem, da qual não sentimos mais o valor, poupava-lhes muitos vícios.⁵

Hoje, que buscas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a arte de agradar a princípios, reina nos nossos costumes uma vil e enganosa uniformidade, e todos os espíritos parecem ter saído do mesmo molde: sem cessar a polidez exige, a decência ordena, sem cessar seguimos os usos, jamais seu próprio gênio. Não se ousa mais parecer o que se é; e nessa coerção perpétua, os homens que formam esse rebanho que chamamos sociedade, colocados na mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas se motivos mais fortes não os desviarem.⁶

³ Já aparece aqui um tema caro a Rousseau: a transparência e a sinceridade.

⁴ Rousseau opondo o trabalhador ao nobre quer denunciar a separação que há entre ser e parecer.

⁵ O desenvolvimento dos costumes tornou os homens mais artificiosos, de modo a multiplicar os obstáculos à transparência dos corações.

⁶ Note-se a atualidade da crítica que sublinha como os constrangimentos da sociedade padronizam o comportamento humano.

Segunda parte

(...)

O abuso do tempo é um grande mal. Outros males ainda piores decorrem das letras e das artes. Assim é o luxo, nascido como elas da ociosidade e da vaidade dos homens. O luxo raramente anda sem as ciências e as artes, e estas nunca andam sem ele. Eu sei que nossa filosofia, sempre fecunda em máximas singulares, pretende, contra a experiência de todos os séculos, que o luxo faz o esplendor dos Estados;⁷

(...) Que o luxo seja um signo certo de riquezas; que ele sirva mesmo se assim se quiser para multiplicá-las: o que se deve concluir desse paradoxo tão digno de nascer em nossos dias; o que se passará com a virtude, quando se deve enriquecer a qualquer preço? Os antigos políticos falavam sempre de costumes e de virtude. Os nossos só falam de comércio e de dinheiro.⁸ (...)

Eles avaliam os homens como gado. De acordo com eles, um homem só vale ao Estado aquilo que consome.

(...)

De onde vêm todos esses abusos, se não é da desigualdade funesta introduzida entre os homens pela distinção dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Eis o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, e a mais perigosa de todas as suas consequências. Não se exige mais de um homem que ele tenha probidade, mas que tenha talentos; nem de um livro seja útil, mas que seja bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao belo espírito, e a virtude permanece sem honras.⁹

⁷ Esta era a opinião de Mandeville e de Voltaire.

⁸ Rousseau afirma que talvez seja possível dizer mesmo que o luxo contribui para a riqueza das nações, mas, continua ele, isto não significa que elas sejam melhores do que aquelas mais rústicas e mais pobres. Ele identifica uma importante mudança na política de seu tempo, que parece abandonar os temas clássicos das virtudes cívicas e do bem comum e substituí-los por temas econômicos. É como se Rousseau identificasse uma mudança em seu tempo que acarretava a supremacia do econômico sobre o político, isto ficará ainda mais claro na sequência do texto. Seria interessante contrastar com a posição de Voltaire, que fazia o elogio do comércio e do desenvolvimento econômico das grandes nações europeias.

⁹ Enfim, agradar e divertir se torna mais importante do que ser útil ou virtuoso.

(...)

Nós temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores. Não temos mais cidadãos, ou se ainda os restam, dispersos em nossos campos abandonados, eles parecem indigentes e desprezados. Este é o estado a que foram reduzidos, estes são os sentimentos que recebem de nós aqueles que nos fornecem o pão e que dão o leite a nossas crianças.¹⁰

¹⁰ Não se tem mais cidadãos no sentido de que não há mais preocupação com a coisa pública, mas somente com as distinções dentro de uma sociedade pautada pelas aparências. Ao contrário dos artistas e cientistas, os trabalhadores, que parecem aqui figurar pela primeira vez nos textos de filosofia, contribuem com seu trabalho ao bem comum. Cuidado, porém, para não sermos levados a um desprezo dos artistas e dos cientistas, não é isto que quer Rousseau, ele mesmo foi músico, redigiu peças de teatro e compôs óperas. O que ele quer dizer está ligado ao desenvolvimento da sociedade e ao afastamento da natureza, que não pode ser mais recuperada, não nos esqueçamos. Além disso, para Rousseau, o remédio está sempre no próprio mal, de sorte que se as ciências e as artes são perniciosas, é delas que se deve tirar proveito para amenizar os males da sociedade. Da mesma forma, a crítica à sociedade não significa a volta à natureza, que está irremediavelmente perdida, mas sim que devemos buscar na própria sociedade o antídoto para seus males, daí a importância do pacto social.

DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS (1754)

Prefácio

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser aquele do homem, e ousou dizer que a simples inscrição do templo de Delfos¹¹ continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas.¹² Assim eu considero o assunto deste Discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia pode propor, e infelizmente para nós como uma das mais espinhosas que os filósofos podem deliberar. Pois como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começa por conhecer eles próprios? E como o homem chegará ao ponto de se ver como a natureza o formou, através de todas as mudanças que a sucessão do tempo e das coisas deve ter produzido em sua constituição original, e de distinguir aquilo que ele tem em seu próprio fundo daquilo que as circunstâncias e seus progressos adicionaram ou mudaram em seu estado primitivo. Semelhante à estátua de Glauco que o tempo, o mar e as ondas tinham desfigurado tanto que ele parecia menos a um deus do que a uma besta

¹¹ “Conheça-te a ti mesmo”.

¹² O termo “moralistas” se refere àqueles autores que lidavam com as paixões, os vícios e as virtudes humanas. Trata-se de escritores do século XVII como La Rochefoucauld e La Bruyère.

feroz, a alma humana alterada no seio da sociedade por mil causas sempre renascentes, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças ocorridas à constituição do corpo, e pelo choque contínuo das paixões, mudou por assim dizer a aparência a ponto de ser quase irreconhecível.

(...)

Com efeito, não é concebível que essas primeiras mudanças, por qualquer meio que tenham ocorrido, tenham alterado de uma vez e da mesma maneira todos os indivíduos da espécie; mas alguns se aperfeiçoaram ou deterioraram, e adquiriram diversas qualidades boas ou más que não eram inerentes à sua natureza, enquanto outros permaneceram por mais tempo em seu estado original; e tal foi entre os homens a primeira fonte de desigualdade, que é mais fácil de demonstrar assim em geral do que assinalar com precisão suas verdadeiras causas.¹³

Que meus leitores não imaginem então que ousou me vangloriar de ter visto aquilo que me parece tão difícil de ver. Comecei alguns raciocínios, lancei algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão do que com a intenção de esclarecê-la e de reduzi-la a seu verdadeiro estado. Outros poderão facilmente ir mais longe no mesmo caminho, sem que seja fácil chegar ao seu fim. Pois não é uma empresa simples distinguir aquilo que há de originário daquilo que é artificial na natureza atual do homem, e de conhecer bem uma condição que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e da qual é no entanto necessário ter noções justas para bem julgar o nosso estado presente.¹⁴

(...)

¹³ Isto significa dizer que o processo que Rousseau descreverá não foi uniforme, o que permite compreender os diferentes graus dos povos existentes, uns mais distantes do que os outros do estado de natureza, e por isso mais degenerados.

¹⁴ Este trecho é importante para sublinhar a tarefa de Rousseau e mostrar que ele não concebia o estado de natureza como um estado real, histórico, mas sim como uma conjectura, uma suposição que serve para explicar as mudanças por que passou o homem. A tarefa do autor é separar no homem aquilo que é natural daquilo que é artificial, daí se recorrer a hipótese do estado de natureza, que por talvez nunca ter existido factualmente não pode ser algo a que se possa retornar.

Deixemos então todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens tal como eles já estão constituídos, e mediante as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio ver nela dois princípios anteriores à razão, dos quais um nos faz interessar-nos pelo nosso bem estar e pela conservação de nós mesmos, e o outro nos inspira uma repugnância natural ao ver morrer ou sofrer todo ser sensível e principalmente nossos semelhantes.¹⁵ É do concurso e da combinação que nosso espírito esteja em condição de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário fazer entrar aquele da sociabilidade, que me parece decorrer todas as regras do direito natural; regras que a razão é em seguida forçada a restabelecer sobre outros fundamentos, quando por seus desenvolvimentos sucessivos chega ao ponto de abafar a natureza.¹⁶

Dessa maneira, não só é obrigado a fazer do homem um filósofo antes de fazê-lo um homem; seus deveres em relação ao outro não lhes são ditados unicamente pelas tardias lições da sabedoria; e enquanto resistir ao impulso interior da comiseração, ele nunca fará mal a um outro homem nem mesmo a um ser sensível, excetuando o caso legítimo em que sua conservação se encontre concernida, ele é obrigado a dar preferência a si mesmo.¹⁷

(...)

¹⁵ Trata-se do amor de si e da piedade. Note-se que Rousseau afasta-se dos livros científicos, pois estes falam do homem atual, e Rousseau visa o homem anterior ao homem, o homem anterior àquele que conhecemos na sociedade.

¹⁶ No estado de natureza amor de si e piedade pautam as atitudes dos homens, mas em sociedade, como estes princípios são abafados, é preciso instituir novos princípios que guiarão a conduta dos homens.

¹⁷ Rousseau quer dizer que não é preciso conceber um homem natural inteligente e sábio como o homem na sociedade para fazer com que ele se relacione com os seus semelhantes. Isto é também uma crítica aos outros autores que quiseram falar do homem natural e projetaram sobre ele qualidades do homem civil.

Discurso

(...)

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade, uma que chamo de natural ou física, pois ela é estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença de idades, de saúde, de força corporal, e de qualidades do espírito, ou da alma, e a outra que podemos chamar de desigualdade moral, ou política, porque ela depende de um tipo de convenção, e é estabelecida ou ao menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste na diferença de privilégios, do quais alguns gozam em prejuízo de outros, como ser mais rico, mais honrado, mais poderoso que eles, ou mesmo o de se fazer obedecer.

(...)

Do que se trata, então, precisamente neste Discurso? De marcar no progresso das coisas o momento em que o direito sucedendo à violência, a natureza foi submetida à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver servir o fraco, e o povo comprar um repouso fantasioso pelo preço de uma felicidade real.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou lá. Uns não hesitaram em supor no homem nesse

estado a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada um tem de conservar aquilo que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros davam ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem imaginar o tempo que deveria decorrer antes que o sentido das palavras de autoridade e governo pudessem existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem parar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade.

(...)

Comecemos, então, por afastar todos os fatos, pois eles não se ligam à questão. Não é preciso considerar as pesquisas nas quais se pode entrar neste assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais adequados para esclarecer a natureza das coisas do que mostrar sua verdadeira origem, e semelhantes àqueles que fazem todos os dias nossos físicos sobre a formação do mundo.¹⁸

(...)

Ó homem, em qualquer canto do mundo em que você estiver, quaisquer que forem suas opiniões, escuta. Eis tua história tal qual acreditei lê-la não nos livros de teus semelhantes que são mentirosos, mas na natureza que não mente jamais.¹⁹(...)

Primeira parte

¹⁸ Eis aqui o método do autor. Rousseau não quer fazer história, relato de como as coisas realmente se passaram. Ele compara seu trabalho ao dos físicos: uma hipótese da qual se lança mão para explicar certos fenômenos e cujo valor se mede pela sua capacidade de explicação. Sobre isto ver GOLDSCHMIDT, V. *Les principes du système de Rousseau: Anthropologie et politique*. Paris: J. Vrin, 1974. Ver também o artigo de MARTIN-HAAG, E. Le discours généalogique et le problème de son statut. In: *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.

¹⁹ Mais uma vez a distinção entre o trabalho do filósofo, que se baseia em raciocínios e na natureza humana, e a do historiador, que se funda sobre relatos.

(...)

Considerarei até aqui o homem físico. Tratemos agora de vê-lo pelo lado metafísico e moral.

Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa, a quem a natureza deu sentidos para se recompor por si mesma, e para se garantir, até certo ponto, de tudo que tende a lhe destruir ou a lhe desregular. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza sozinha faz tudo nas operações das bestas, ao passo que os homens concorrem para com as suas como agentes livres. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro por um ato de liberdade; o que faz com que a besta não possa escapar da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe seria vantajoso o fazer, e o homem escapa frequentemente em seu prejuízo.²⁰ É assim que um pombo morreria de fome perante uma bacia repleta das melhores carnes, e um gato perante uma de frutas ou grãos,

(...)

Todos os animais têm ideias porque têm sentidos, chegam mesmo a combinar suas ideias até certo ponto, e o homem só difere da besta neste aspecto como o mais do menos.²¹ Alguns filósofos chegaram mesmo a avançar que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e uma besta; não é, portanto, o entendimento que faz entre os animais a distinção específica do homem, mas sim sua qualidade de

²⁰ Uma das qualidades que diferencia o homem dos animais para Rousseau é a liberdade, não a razão. Poderíamos definir a liberdade como a capacidade de dizer não à natureza. Todos os animais seguem aquilo que seu instinto de natureza lhes dita, eles nunca se desviam daquilo que sua natureza estipula, enquanto no caso dos homens nem todas as suas ações são reações automáticas de preceitos naturais, o homem é capaz, para o bem e para o mal, de se desviar daquilo que a natureza dita. O animal sempre se comporta de uma maneira determinada pela natureza, um carnívoro morrerá de fome perante um prato de cereais. Já o homem pode ou não obedecer aquilo que a natureza diz, ele não age sempre por instinto como os animais.

²¹ Como a maioria dos filósofos de seu tempo, Rousseau aqui se faz discípulo do empirismo de John Locke (1632-1704), segundo o qual todas as nossas ideias nos vêm pelos sentidos. Cabe dizer que os animais também têm ideias, posto que têm sentidos, e que têm também certo entendimento, pois parecem poder combinar certas ideias. Desse modo, o que distingue o homem do animal não pode ser o entendimento, mas outra coisa, que Rousseau pensará ser a liberdade e a perfectibilidade.

agente livre. A natureza obriga a todo animal, e a besta obedece. O homem prova a mesma impressão, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma: pois a física explica de alguma forma o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes no de escolher, e no sentimento deste poder, se encontram atos puramente espirituais, que não se explicam por leis da mecânica.

(...) há uma outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação, é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside entre nós tanto na espécie quanto nos indivíduos, enquanto que o animal é, no final de alguns meses, aquilo que ele será toda a sua vida, e sua espécie, ao fim de mil anos, aquilo que ela era no primeiro ano desses mil anos.²² (...) Seria triste para nós sermos forçados a convir que essa faculdade distintiva e quase ilimitada é a fonte de todas as infelicidades do homem. Que é ela que o retira com o tempo dessa condição originária, na qual ele passaria dias tranquilos e inocentes, que é ela que faz florescer com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.

(...)

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, reconhecidamente, lhes devem muito também: é por sua atividade que nossa razão de aperfeiçoa; não procuramos conhecer senão porque desejamos gozar, e não é possível conceber porque aquele que não tem nem desejos nem temores se daria o trabalho de ra-

²² Junto da liberdade, há outra qualidade que distingue o homem do animal: a perfectibilidade, entendida como a capacidade de mudar e de se adaptar. Não devemos pensar que a perfectibilidade significa tender à perfeição, não se trata disso. A perfectibilidade é tão somente a capacidade de mudar, de atualizar potencialidades humanas. A perfectibilidade não tem vetor predeterminado, ela, como a liberdade, pode conduzir ao bem ou ao mal, na verdade, ela conduziu às luzes e aos erros, aos vícios e as virtudes, como diz a sequência do texto de Rousseau.

ciocinar.²³ As paixões, por sua vez, têm suas origens em nossas necessidades, e seus progressos em nossos conhecimentos, pois não podemos desejar ou temer as coisas a não ser devido às ideias que podemos ter delas, ou pelo simples impulso da natureza, e o homem selvagem, privado de toda sorte de luzes, não prova senão as paixões da última espécie; seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas, os únicos bens que ele conhece no universo são a nutrição, uma fêmea e o repouso, os únicos males que teme são a dor e a fome, digo a dor e não a morte. Pois jamais o animal saberia o que é morrer, e o conhecimento da morte, e de seus terrores, é uma das primeiras aquisições que o homem fez, ao se distanciar da condição animal.²⁴

(...)

A primeira linguagem do homem, a linguagem mais universal, mais enérgica e a única de que teve necessidade antes que fosse preciso persuadir homens reunidos, foi o grito da natureza. Como esse grito só era arrancado por uma espécie de instinto nas ocasiões prementes, para implorar socorro nos grandes perigos, ou alívio nos males violentos, não era de grande uso no curso ordinário da vida, em que reinam sentimentos mais moderados. Quando as ideias dos homens começaram a se estender e a se multiplicar, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais estreita, procuraram sinais mais numerosos e uma linguagem mais extensa; multiplicaram as inflexões da voz e lhe juntaram os gestos, que, por natureza, são mais expressivos, dependendo menos o seu sentido de uma determinação anterior.²⁵

(...)

²³ Os moralistas costumavam opor as paixões ao entendimento. O que Rousseau mostra é que a própria razão depende das paixões e vice versa. O homem só quer conhecer e pensar porque deseja, porque é tomado por paixões. Por outro lado, o progresso dos conhecimentos humanos multiplica as paixões. Neste sentido, o homem mais próximo da natureza, tendo menos conhecimentos, tem menos paixões.

²⁴ Saber que é mortal não é algo natural ao homem, segundo Rousseau, mas sim uma aquisição do processo de afastamento da natureza.

²⁵ Eis aqui algumas considerações sobre a linguagem e as línguas que Rousseau desenvolverá mais tarde em sua obra *Ensaio sobre a origem das línguas*, publicada postumamente em 1781.

Parece, à primeira vista, que os homens nesse estado, não tendo entre eles nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus, nem tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras em um sentido físico, se chamem vícios, no indivíduo, as qualidades que podem prejudicar a sua própria conservação, e virtudes as que podem contribuir para essa conservação; (...)

Não vamos sobretudo concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, o homem seja naturalmente mau; que seja vicioso, porque não conhece a virtude; que recuse sempre aos seus semelhantes serviços que não acredita serem do seu dever, ou que, em virtude do direito que se atribui com razão às coisas de que tem necessidade, imagine loucamente ser o único proprietário de todo o universo. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural: mas, as consequências que tira da sua mostram que a toma em um sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabelece, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele em que o cuidado de nossa conservação é menos prejudicial à dos outros, esse estado era, por conseguinte, o mais próprio à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz precisamente o contrário, por ter feito entrar, fora de propósito, no cuidado da conservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade, e que tornaram necessárias as leis. O mau, diz ele, é uma criança robusta. Resta saber se o selvagem é uma criança robusta. (...) Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar sua razão, como o pretendem os nossos juriconsultos, impede-os também de abusar das suas faculdades, como ele próprio o pretende; de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bom. (...) Há ainda outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio, ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem estar com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante. (...)

Refiro-me à piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós; virtude tanto mais universal quan-

to mais útil ao homem que precede nele ao uso de toda reflexão, e tão natural que as próprias bestas dão, às vezes, sinais sensíveis dela. Sem falar da ternura das mães pelos filhos e dos perigos que afrontam para defendê-los, observamos todos os dias a repugnância que têm os cavalos em pisar um corpo vivo.²⁶

(...)

É, pois, certo que a piedade é um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie.²⁷ É ela que nos leva sem reflexão ao socorro daqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, faz o papel das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer à sua doce voz (...) Em uma palavra, é nesse sentimento natural, mais do que em argumentos sutis, que é preciso buscar a causa da repugnância que todo homem provaria em fazer mal, mesmo independentemente das máximas da educação.²⁸

(...)

Sem prolongar inutilmente esses detalhes, cada qual deve ver que, sendo os laços da servidão formados exclusivamente da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível sujeitar um homem sem o pôr antes na situação de não poder

²⁶ Rousseau critica aqui a posição de Hobbes segundo a qual o homem é mau por natureza. De acordo com o genebrino, são dois os motivos do homem não ser mau no estado de natureza: em primeiro lugar, sendo isolado e não tendo as paixões do homem civil, o homem natural não ataca, não se vinga, não mata como quer o filósofo inglês. Além disso, de acordo com Rousseau, há no homem natural a piedade, que serve para moderar a sua ferocidade. Dessa maneira, quando o homem é o lobo do homem é porque ele já está afastado do estado de natureza, agora com paixões e interesses que não lhes são naturais, mas adquiridos.

²⁷ O homem natural tem então duas características morais: amor de si e piedade. É preciso cuidar para não confundir o amor de si com o amor próprio. O primeiro se refere ao homem natural, é tão somente seu instinto de conservação, o segundo se refere ao homem civil, ele é a corrupção do primeiro, do instinto natural de conservação, que na vida em sociedade se torna egoísmo, conduzindo o homem a sempre preferir a si mesmo em prejuízo dos outros.

²⁸ É interessante notar que o amor de si contribui para a conservação do indivíduo, um instinto que entra em funcionamento toda vez que o homem natural se sente ameaçado. Já a piedade parece funcionar como um princípio de conservação da espécie, pois impede que os homens matem uns aos outros.

passar sem outro homem; situação que, não existindo no estado de natureza, deixa cada um livre do jugo e torna vã a lei do mais forte.

(...)

Segunda parte

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas bastantes simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Não escutais esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que o frutos são de todos, e a terra de ninguém!”. Parece, porém, que as coisas já tinham chegado ao ponto de não mais poder ficar como estavam: porque essa ideia de propriedade, dependendo muito de ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano: foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retome-mos, pois, as coisas de mais alto, e tratemos de reunir sob um só ponto de vista essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos na sua ordem mais natural.²⁹

(...)

Quanto mais o espírito se esclarecia, mais a indústria se aperfeiçoava. Logo, deixando de adormecer na primeira árvore, ou de se retirar nas cavernas, encontraram-se certas espécies de machados de pedras duras e afiadas que serviram para cortar a madeira, cavar a terra e fazer cabanas com galhos, que ocorreu, em seguida, endurecer com argila e barro. Foi a época de uma primeira revolução que formou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade, de

²⁹ A sociedade civil não foi criada de uma só vez. Para que o cercamento de terra que deu origem a ela pudesse ter ocorrido, os homens já tinham que estar agrupados, além de ser necessário o desenvolvimento de certas técnicas que conferiam importância à terra. É isto que a sequência do texto tentará mostrar: os sucessivos desenvolvimentos necessários para que se chegasse ao estágio em que o cercamento de terras dá origem à sociedade.

onde já nasceram, talvez, muitas rixas e combates.

(...)

Os primeiros desenvolvimentos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos; o hábito de viver coletivamente nascer os mais doces sentimentos conhecidos dos homens: o amor conjugal e o amor paternal. Cada família se tornou uma pequena sociedade tanto mais unida quanto o apego recíproco e a liberdade eram seus únicos laços; e foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos que até então só tinham tido uma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e se acostumaram a guardar a cabana e os filhos, enquanto o homem ia procurar a subsistência comum.

(...)

Tudo começa a mudar de face. Os homens, até então errantes nos bosques, tendo agora situação mais fixa, aproximando-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos e formam, enfim, em cada região, uma nação particular, unida pelos costumes e pelos caracteres, não pelos regulamentos e pelas leis, mas pelo mesmo gênero de vida e pelos alimentos, e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de engendrar, enfim, alguma ligação entre diversas famílias.

Jovens de diferentes sexos habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro que a natureza exige logo conduz a outro não menos doce e mais permanente pela mútua frequência. Adquire-se o hábito de considerar diferentes objetos e compará-los; adquirem-se, insensivelmente, ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se ver, não se pode mais passar sem se ver.

(...)

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercem, o gênero humano continua a se domesticar, as ligações se estendem e os laços se apertam. Adquire-se o hábito de se reunir diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se a distração, ou

antes, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começa a olhar os outros e a querer ser olhado, e a estima pública tem um preço. Aquele que canta ou dança melhor, o mais belo, o mais forte, o mais destro ou o mais eloquente, torna-se o mais considerado. E foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício, ao mesmo tempo: dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação causada por esses novos levedos produziu, enfim, compostos funestos à felicidade e à inocência.³⁰

(...)

Enquanto os homens se contentaram com as suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos ou gravetos, a se enfeitarem com plumas e conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar os seus arcos e flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pesca ou grosseiros instrumentos de música; em uma palavra, enquanto se aplicaram apenas a obras que um só podia fazer, e a artes que não necessitavam do concurso de muitas mãos, viveram livres, sãos, bons e felizes tanto quanto podiam ser pela sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de uma convivência independente: mas, desde o instante que um homem teve necessidade do socorro de outro; desde que perceberam que era útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos agradáveis que foi preciso regar com o suor dos homens, e nos quais, em breve, se viram a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.³¹

(...)

Da cultura das terras resulta necessariamente a sua partilha, e da propriedade uma vez reconhecida as primeiras regras de justiça: porque, para dar a cada um o seu, é preciso que cada um possa ter alguma coisa;

³⁰ O homem começa agora a se medir pelo olhar do outro.

³¹ Este ponto é bastante interessante. A grande mudança se dá com a divisão do trabalho, é aí que a dependência mútua se amplia.

de resto, como os homens começavam a dirigir suas vistas ao futuro e vendo todos que tinham alguns bens a perder, não houve nenhum que não receasse para si a represália dos males que pudesse causar a outrem. Essa origem é tanto mais natural quanto é impossível conceber a ideia da propriedade surgindo fora da mão de obra; porque não se vê o que, para se apropriar das coisas que não fez, possa o homem acrescentar-lhe além do seu trabalho. Só o trabalho, dando direito ao cultivador sobre o produto da terra que trabalhou lhe dá por conseguinte sobre a terra, pelo menos até à colheita, e assim todos os anos; e isso, constituindo uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade.

(...)

Foi assim que os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem do outro, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida da mais horrível desordem: e assim que as usurpações dos ricos, o banditismo dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda mais fraca da justiça, tornaram os homens avarentos, ambiciosos e maus. Levantava-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava por meio de combates e assassinatos. A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás, nem renunciar às infelizes aquisições já realizadas, e não trabalhando senão para a sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o honram, se colocou também na véspera de sua ruína.³²

(...)

Não é possível que os homens não tenham feito, afinal, reflexões sobre uma situação tão miserável e sobre as calamidades que os afligiam. Os ricos, principalmente, logo devem ter sentido como lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujas despesas só eles pagavam, e na qual o

³² Eis um estado de guerra, mas que já está distante do estado de natureza. Aqui é como se Rousseau mais uma vez corrigisse Hobbes: há sim um estado de guerra, mas ele não é natural, mas sim algo que surgiu com os progressos realizados pelo homem.

risco de vida era comum, assim como o dos bens particulares. Aliás, se algum sentido podiam dar às suas usurpações, sabiam que eram estabelecidas apenas sobre um direito precário e abusivo, e que, só tendo sido adquiridas pela força, a força as poderia arrancar sem que tivessem razão de se lamentar. Aqueles mesmos que só a indústria havia enriquecido, não podiam fundar sua propriedade sobre melhores títulos. Bem podiam dizer: “Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com o meu trabalho.” – “E quem vos deu as demarcações? – poder-se-ia responder-lhes – e em virtude de que pretendeis ser pagos à nossa custa por um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece ou sofre da necessidade daquilo que tendes demais, e que precisaríeis de um consentimento expresso e unânime do gênero humano para vos apropriásseis de tudo que na subsistência comum vai além da vossa?” Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender; esmagando facilmente um particular, mas esmagado ele mesmo por tropas de bandidos; só contra todos, e não podendo, por causa das rivalidades mútuas, unir-se com seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, concebeu enfim, o projeto mais refletido que jamais entrou no espírito humano: o de empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, de fazer de seus adversários seus defensores, de lhes inspirar outras máximas e de lhes dar outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.³³

Tendo isso em vista, depois de expor aos seus vizinhos o horror de uma situação que os armava a todos uns contra os outros, que lhes tornava as paixões tão onerosas quanto as suas necessidades, e na qual ninguém se sentia em segurança nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo. “Unamos-nos, – lhes disse, – para livrar da opressão os fracos, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence. Institua-mos regras de justiça e de paz às quais todos sejam obrigados a se conformar, que não façam acepção de pessoas e que de certo modo reparem

³³ Como nada garantia a posse daqueles que cercaram os terrenos, pois ela se baseava na força ou no direito do primeiro ocupante, o rico achou necessário um segundo engodo, estabelecendo as regras do direito para proteger a si e a seus bens.

os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, repila os inimigos comuns e nos mantenha em uma concórdia eterna.”

Foi preciso muito menos que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham muitos negócios que resolver entre si para poder passar sem árbitros, e muita avaréza e ambição para poder passar muito tempo sem senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a própria liberdade; pois, com bastante razão para sentir as vantagens de um estabelecimento político, não tinham bastante experiência para prever os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam tirar vantagem deles, e mesmos os sábios perceberam ser preciso decidir sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido se faz cortar um braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram sem remédio a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável, e para proveito de alguns ambiciosos sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

(...)

Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, veremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi seu primeiro termo, a instituição da magistratura o segundo, e que o terceiro e último foi a mudança do poder legítimo em poder arbitrário; de sorte que a condição de rico e de pobre foi autorizada pela primeira época, a de poderoso e de fraco pela segunda, e pela terceira a de senhor e de escravo, que é o último grau de desigualdade, o termo ao qual chegam finalmente todos os outros, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo, ou o aproximem da instituição legítima.

(...)

Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, saíram multidões de preconceitos igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude.³⁴ Ver-se-ia fomentar pelos chefes tudo o que pode enfraquecer homens reunidos desunindo-os, tudo o que pode dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela semear um germe de divisão real, tudo o que pode inspirar às diferentes ordens uma desconfiança e um ódio mútuo pela oposição dos seus direitos e dos seus interesses, e fortificar, por conseguinte, o poder que os contém a todos.

É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo, levantando gradativamente a cabeça hedionda, e devorando tudo o que teria percebido de bom e de são em todas as partes do Estado, conseguiria finalmente esmagar as leis e o povo, e se estabelecer sobre as ruínas da república.

(...)

Aqui está o último termo da desigualdade, e o ponto extremo que fecha o círculo e toca no ponto de onde partimos. É aqui que todos os particulares voltam a ser iguais porque nada são, e os súditos não tendo mais outra lei senão a vontade do senhor, nem o senhor outra regra senão as suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desaparecem de agora em diante. É aqui que tudo se reduz exclusivamente à lei do mais forte, e, por conseguinte, a um novo estado de natureza diferente daquele pelo qual começamos, sendo que um era o estado de natureza na sua pureza, e este último é o fruto de um excesso de corrupção. Há tão pouca diferença, aliás, entre esses dois estados, e o contrato de governo é de tal modo dissolvido pelo despotismo, que o déspota não é senhor senão durante o tempo em que é o mais forte; e, tão logo possam expulsá-lo, não tem o que reclamar contra a violência. A rebelião que acaba por estrangular ou destronar um sultão é um ato tão jurídico

³⁴ Seguem-se agora uma crítica ao despotismo e certas considerações que parecem pre-nunciar os eventos que acontecerão pouco menos de quarenta anos depois com a Revolução Francesa (1789).

como aqueles pelos quais ele dispunha até então das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba; todas as coisas se passam assim, segundo a ordem natural; e, qualquer que possa ser o advento dessas curtas e frequentes revoluções, ninguém se pode queixar das injustiças de outrem, mas somente da sua própria imprudência ou da sua desgraça.

(...)

DO CONTRATO SOCIAL (1762)

Livro I

Desejo investigar se, na ordem civil, pode haver qualquer regra da administração legítima e segura, tomando os homens tais como eles são, e as leis tais como elas podem ser. ³⁵(...)

Entro na matéria sem provar a importância de meu assunto. Indagar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que é por isso mesmo que escrevo sobre a política.

³⁶ Se eu fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que se deve fazer, eu o faria, ou me calaria.

(...)

³⁵ Rousseau diz que considerará os homens como são e as leis como devem ser. O que isto significa? Ora, ele quer dizer que falará do homem atual, não daquele do estado de natureza, e não tomará as leis como elas são, imperfeitas e legitimadoras da desigualdade, mas como elas devem ser, equânimes e criadas a partir de uma situação que não seja desvantajosa para nenhum dos contratantes envolvidos no pacto. Por isso o pacto que tratará nesta obra não pode ser confundido com o pacto proposto pelo rico para proteger sua pessoa e seus bens que se encontra no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*.

³⁶ Sobre a importância do escritor político ver: NASCIMENTO, M. M. do. O legislador e o escritor político: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 38, n. 96, p. 94-103, 1998.

Capítulo 1

O homem nasceu livre e se encontra a ferros por toda parte, aquele se crê senhor dos outros, e não deixa de ser mais escravo do que eles. Como essa mudança ocorreu? Eu ignoro. O que pode torná-la legítima? Eu creio poder resolver esta questão.

(...) Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza; ele é, portanto, fundado sobre convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções. Antes disso, devo estabelecer o que acabo de afirmar.

Capítulo 3

Do direito do mais forte

O mais forte não é nunca forte o suficiente para ser sempre o senhor, se não transforma sua força em direito, e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado ironicamente na aparência, e realmente estabelecido em princípio. Mas nunca teremos uma explicação dessa palavra? A força é um poder físico; não vejo que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade, é no máximo um ato de prudência. Em que sentido poderá ser um dever?³⁷

(...)

Obedecei às potências. Se isso quer dizer: cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; digo que ele nunca será violado. Toda potência vem de Deus, eu reconheço, mas toda doença também: isto quer dizer que não se deve chamar o médico? Quando um bandido me surpreende num canto da floresta, não somente é preciso por força entregar-lhe a bolsa, mas quando pudesse retomá-la estaria eu, em consciência, obrigado a entregá-la? Pois, enfim, a pistola que carrega também é uma potência.

Convenhamos, portanto, que a força não constitui direito, e que

³⁷ A força não constitui direito, de sorte que é preciso encontrar um outro fundamento para o direito dentro do estado político, que será, para Rousseau, o pacto social.

não se é obrigado a obedecer a não ser às potências legítimas. Assim, minha questão primitiva se mantém.

Capítulo 4

Da escravidão

Já que nem um homem tem uma autoridade natural sobre seu semelhante, e já que a força não produz direito, restam portanto as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens.

(...)

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e mesmo aos seus deveres. Não há recompensa possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem; e excluir toda a liberdade de sua vontade é excluir toda a moralidade de seus atos. Enfim, é uma convenção vã e contraditória estipular de uma parte uma autoridade absoluta, e de outra uma obediência sem limites. Não é claro que não se está comprometido com nada em relação àquele que se tem o direito de tudo exigir? E somente esta condição, sem equivalente, sem troca, não acarreta a nulidade do ato? Pois, qual direito meu escravo teria contra mim, já que tudo o que tem me pertence, seu direito sendo meu, esse direito meu contra mim mesmo é uma palavra sem sentido?

Capítulo 6

Do pacto social

Suponho os homens chegados ao ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado natural os arrastam, por sua resistência, sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter em tal estado. Então esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser. Ora, como é impossível aos homens engendrar novas forças, mas apenas unir e diri-

gir as existentes, não lhes resta outro meio para se conservarem senão formar, por agregação, uma soma de forças que possa vencer a resistência, pô-los em movimento por um único móbil e fazê-los agir em concerto.

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; mas, sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empregará sem se prejudicar, sem negligenciar os cuidados que se deve? Esta dificuldade, reconduzida ao meu assunto, pode ser enunciada nos seguintes termos.

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, obedeça portanto apenas a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente.” Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social.

As cláusulas deste contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito; de sorte que, embora jamais tenham sido formalmente enunciadas, são as mesmas em toda parte, em toda a parte tacitamente admitidas e reconhecidas, até que, o pacto social sendo violado, cada qual reentra em seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual enunciou a outra.

Todas essas cláusulas, bem compreendidas, se reduzem a uma única, a saber, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade: pois, primeiramente, cada qual se entregando por completo e sendo a condição igual para todos, a ninguém interessa torná-la onerosa para os outros.

Além disso, realizando-se a alienação sem reserva, a união é tão perfeita quanto o pode ser, e nenhum associado tem mais nada a reclamar: pois, se aos particulares restassem alguns direitos, como não haveria nenhum superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo até certo ponto o seu próprio juiz, pretenderia em breve sê-lo em tudo; o estado natural subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou inútil.

Enfim, cada qual, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre quem não se adquira o mesmo direito que lhe foi cedido, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem.

Portanto, se afastarmos do pacto social o que não é de sua essência, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos:

“Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua potência sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo.”

Imediatamente, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são as vozes da assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.³⁸ Esta pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tinha outrora o nome de cidade, e tem hoje o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros: Estado quando passivo; soberano quando ativo; potência quando comparado a seus semelhantes. No que concerne aos associados, adquirem coletivamente o nome de povo, e se chamam particularmente cidadãos, como participantes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado.³⁹ Mas esses termos frequentemente se confundem e são tomados um pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão.

Capítulo 7

VII – Do soberano.

Vê-se, por esta fórmula, que o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares, e que cada indivíduo, contratando por assim dizer consigo mesmo, se acha comprometido sob

³⁸ Desaparece o indivíduo natural para dar lugar à pessoa moral do Estado.

³⁹ Agora os homens que compõem o novo corpo coletivo não são mais os homens do estado de natureza, são súditos, quando obedecem, e cidadãos, como membros ativos da soberania.

uma dupla relação, a saber: como membro do soberano em relação os particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Mas não se pode aqui aplicar a máxima do direito civil, segundo a qual ninguém está obrigado aos acordos tomados consigo mesmo; porque há grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo ou com um todo de que se faz parte.

É necessário notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, em virtude das diferentes relações sob as quais cada um deles é considerado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano consigo mesmo e que, por consequência, é contra a natureza do corpo político o soberano impor-se uma lei que não possa infringir. Não podendo se considerar a não ser por uma só e mesma relação, encontra-se ele no caso de um particular contratante consigo mesmo; por onde se observa que não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social. O que não significa que esse corpo não possa obrigar-se com outrem, naquilo que de modo algum derogue esse contrato; porque, no tocante ao estrangeiro, ele se torna um simples ser, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, extraíndo sua existência apenas da integridade⁴⁰ do contrato, não pode jamais obrigar-se, mesmo para com outrem, a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar qualquer porção de si mesmo, ou submeter-se a outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria aniquilar-se, e o que nada é nada produz.⁴¹

Tão logo se encontre a multidão reunida num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, menos ainda ofender o corpo sem que os membros disso se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os próprios homens devem procurar reunir, sob essa dupla relação, todas as vantagens que dela dependem.

Ora, o soberano sendo formado apenas por particulares que o

⁴⁰ O termo francês é *sainteté*, que significa também santidade.

⁴¹ Os dois parágrafos acima mostram que (1) o soberano (o povo) nunca está submetido a uma lei que ele mesmo não possa suspender e (2) ele pode ter obrigações quando se relaciona com outro povo, mas nunca pode fazer desta relação algo que prejudique o próprio contrato, pois só se constituiu em povo devido ao contrato.

compõem, não há nem pode haver interesse contrário ao seu; por conseguinte, não necessita a autoridade soberana de garantia em relação aos súditos, por ser impossível que o corpo queira prejudicar todos os membros, e, como logo veremos, não lhe é possível que ele prejudique nenhum em particular. O soberano, somente pelo que é, é sempre tudo o que deve ser.

Mas o mesmo não acontece com os súditos em relação ao soberano, ao qual, apesar do interesse comum, não responderia por suas obrigações, se ele não encontrasse os meios de assegurar sua fidelidade.

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou distinta da vontade geral que possui como cidadão; seu interesse particular pode falar-lhe de maneira totalmente diversa da que lhe fala o interesse comum; sua existência absoluta, e naturalmente independente, pode fazê-lo encarar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros que o pagamento oneroso para si; e olhando a pessoa moral que constitui o Estado como um ser de razão, pois não se trata de um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão, sem querer cumprir os deveres de súdito: injustiça cujo progresso causaria a ruína do corpo político.

A fim de não constituir, então, um formulário inútil, o pacto social contém tacitamente este compromisso, o único que poderá dar forças aos outros, que aquele que se recusa a obedecer à vontade geral, a isto será constrangido por todo o corpo; o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois tal é a condição que, oferecendo cada cidadão à pátria, protege-o de toda dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e que sozinha torna legítimas as obrigações civis, as quais, sem isso, seriam absurdas, tirânicas e sujeitas aos maiores abusos.

Capítulo 8

Do estado civil

A passagem do estado natural ao estado civil produz no homem

uma mudança notável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça, e conferindo às suas ações a moralidade que anteriormente lhes faltava. É somente então que a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até esse momento só tinha olhado para si mesmo, se visse forçado a agir por outros princípios e consultar a razão antes de ouvir seus pendores.⁴² Apesar de se privar, nesse estado, de diversas vantagens recebidas da natureza, ganha outras tão grandes, suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, sua alma como um todo se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem com frequência a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria abençoar incessantemente o ditoso momento em que foi dali tirado para sempre e que transformou um animal estúpido e limitado num ser inteligente e num homem.⁴³

Reduzamos todo este balanço a termos fáceis de comparar; o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o tenta e pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar nessas compensações, é necessário distinguir a liberdade natural, limitada apenas pelas forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode ser fundada num título positivo.

Poder-se-ia, sobre o que precede, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, pois o impulso do apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreve a si mesmo é liberdade.

⁴² O contrato deve extinguir o homem natural e substituí-lo pelo homem civil.

⁴³ Eis aqui uma passagem que relativiza a imagem de um Rousseau sempre a louvar o estado de natureza.

SARTRE

(1905-1980)

Texto de apresentação:
Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:**
Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR





A LIBERDADE É A MORAL DA HISTÓRIA: SARTRE, VIDA E OBRA

JEAN-PAUL SARTRE foi o mais célebre representante do movimento que se tornou conhecido como o *existencialismo*. Estranho movimento, já que nunca se apresentou como tal, à maneira de artistas que se agrupam e lançam um manifesto, e também porque essa etiqueta, “existencialismo”, tampouco foi sugerida por Sartre, Merleau-Ponty, Camus ou Simone de Beauvoir, os mais conhecidos entre eles. Foi um nome que veio de fora – até onde se sabe, partiu da imprensa –, mas do qual Sartre terminou por se apropriar. A conferência traduzida a seguir foi o momento dessa apropriação. Nela, Sartre se propõe a esclarecer a sua própria filosofia em face de alguns equívocos que vieram com a etiqueta e a popularidade repentina.

Sartre contava então quarenta anos de idade. Já publicara alguns textos de diferentes estilos: filosofia, romance, conto, ensaio, peças de teatro, artigos de jornal etc. Acabara de abandonar a carreira de professor de Liceu, iniciada ainda nos anos 30, logo depois de sua formação na prestigiada École Normale Supérieure. Esse gesto era uma aposta na sua futura carreira de escritor de múltiplos talentos. Corria o ano de 1945, a Segunda Guerra acabara e a Europa estava diante da enorme tarefa de

reconstrução, vendo o mundo ser dividido, à sua revelia, em dois grandes blocos. Essa experiência da guerra, da qual Sartre participara como mobilizado, será para ele a experiência radical, aquela que, segundo suas próprias palavras, vai marcar uma compreensão da História que ele absolutamente não tinha.

A conferência foi proferida em outubro de 1945, no imediato pós-guerra. Não é exagero dizer que a “febre” do existencialismo começou ali, preparada, é certo, pelo volume de textos que Sartre já publicara, pelo prêmio que ganhara como romancista, pelas peças de teatro que já levava ao palco, pela publicação, dois anos antes, de *O ser e o nada*, um livro que propunha uma nova doutrina filosófica, pela série de reportagens (sobretudo aquelas sobre a liberação de Paris e sobre os Estados Unidos) publicadas em *Combat*, jornal dirigido por Camus. Isso já dera margem a uma série de mal entendidos, já despertara bastante a curiosidade do público, mas foi a partir dali que o existencialismo se consolidou diante de um público mais vasto.

Antes de tratarmos da conferência propriamente, convém dizer algumas palavras sobre o pensamento sartriano. Sartre foi um leitor apaixonado de Husserl, o filósofo alemão criador da Fenomenologia, e de Heidegger, aluno de Husserl que, como é de hábito na História da Filosofia, cometera o parricídio e levava a Fenomenologia a uma direção que Sartre vai assimilar em larga medida: na direção de uma analítica da existência, trazendo para a Filosofia um conjunto de questões que vão muito além daquela que mais interessava a Husserl e à tradição, a questão do conhecimento. A analítica do existente humano vai se tornar para Sartre a tarefa mais elevada da Filosofia. Mas de um modo muito peculiar, segundo um método inédito, que é propriamente o que vai torná-la Filosofia e distingui-la de tantas outras abordagens, como a da psicologia, da psicanálise, da sociologia, da antropologia, da fisiologia, da anatomia, da medicina etc.

Pode-se dizer que o núcleo dessa especificidade da Filosofia consiste em partir do homem não como “animal racional”, não como “bípede falante e implume” etc, mas como *ser-no-mundo*. Esse ponto de partida

é filosófico, não científico. Onde está a diferença? É que não se parte aqui de uma *definição* do que é o homem (se se preferir, não se *busca* definir o que é o homem). Essa estratégia tem uma pré-condição que a Filosofia rejeita: ela *objetiva* o homem, ela o torna objeto. Uma vez tornado objeto, o homem se torna um suporte de predicados, e posso dizer então que ele é racional, bípede, falante e uma infinidade de outros predicados. A Filosofia, por sua vez, deve tomar o homem como *sujeito*. Pode-se tornar isso mais claro pelo exemplo da atividade visual ou tátil: posso ver meus olhos no espelho, posso mesmo imaginar um mecanismo (como câmeras de televisão) que os flagre, às escondidas, em atividade, mas, nesses casos, meus olhos serão para mim *objetos*, eu não os verei *enquanto* eles veem, eu não coincidirei com eles *enquanto* são essa atividade que desvela o mundo, *durante* a atividade de olhar, isto é, enquanto eles forem *sujeitos* de visão. Como evitar a objetivação, como apreender-me *enquanto* sujeito? Pela *reflexão*, que é o método por excelência da Filosofia. Mas, se é assim, então é preciso dizer que esse ponto de partida também distancia Sartre de Heidegger, pois o que Sartre recupera com essa noção de sujeito é o *cogito* cartesiano. Que é esse *cogito*? Ele foi enunciado por Descartes na célebre afirmação “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*), ou, em outra afirmação mais precisa “eu penso, eu sou”. Nessa conferência, Sartre interpreta o *cogito* como uma “verdade absoluta, (...) simples, fácil de alcançar, (...) ao alcance de todo mundo”, e que consiste no fato, diz ele, de que cada um pode se apreender “sem intermediário”. Nesse caso, eu não me descubro por meio de uma teoria como “animal racional”, ou por meio de outra que me diz que minha infraestrutura corpórea e sensível alcança a razão e que, portanto, o meu ser não é puramente racional, ou por meio de outra ainda que diga que os animais possuem uma linguagem e, à sua maneira, falam, e que, portanto, o homem não se singulariza pela condição de falante. Em suma, trata-se aqui sempre de *conhecimento* e o conhecimento, por maior que seja a probabilidade, é apenas e sempre provável, enquanto a apreensão de mim por mim é uma “verdade absoluta”. E é assim porque ela é feita “sem intermediário”, quer dizer, porque ela é *imediata*, porque ela não é conclusão de um raciocínio, que envolve, por sua vez, mediação (por isso, a formulação do “eu penso, eu sou” é mais precisa que a outra, “penso, logo existo”

porque o “logo” dá margem a se pensar que se trata de uma conclusão). Não há um único de nossos atos que não envolva, *ao mesmo tempo*, um “saber” imediato de si mesmo, uma certeza de si mesmo, sem que isso possa ser tomado como conhecimento, como uma construção racional. Não é preciso pensar, raciocinar para ter certeza imediata de si mesmo; isso significa que cada ato implica, no seu próprio modo de ser, em uma referência a si, em uma relação a si, em uma certeza de si: cada ato tem a si mesmo por testemunho. É isso que Sartre designa por *consciência*, esse ser que envolve algo como uma reflexividade interna, que tem essa reflexividade como modo de ser. E isso também o diferencia de Descartes, cujo *cogito* é resultado de uma laboriosa reflexão que reconhece apenas o pensamento como via de acesso ao eu, como a essência do eu. Em Sartre, ao contrário, esse “eu”, esse sujeito, é uma existência concreta no mundo e, portanto, a certeza que ele tem de si mesmo é anterior ao pensamento e implicada em todo ato.

Ora, o que se abre então, a partir daqui, é uma via para uma filosofia que, embora parta do *cogito*, não se confunde mais com o racionalismo cartesiano. E a conferência a seguir é um bom exemplo disso. O tema da conferência é antes de mais nada o existencialismo. Mas em um aspecto que desde cedo tornou esse texto célebre, o da *ética*. Para ilustrá-lo, destaco dois temas cruciais da conferência: o do primado da existência e o da universalidade do valor.

Quanto ao primeiro, trata-se para Sartre de partir desse existente concreto, em ação no mundo, na vida cotidiana. Existente que implica relação a si, relação que justamente o distingue dos objetos. Ora, é desse existente que a filosofia deve se ocupar, e se ela pode fazê-lo sem convertê-lo em objeto é precisamente porque a filosofia é reflexiva e porque ele envolve essa relação a si: dessa relação deriva toda uma estrutura complexa que *O ser e o nada* explicita, tudo isso no nível desse existente sujeito, não convertido em objeto. Ora, vem daí a intuição de que nenhum ato se funda em uma essência, qualquer que seja ela – por exemplo, a de homem racional, a de homem naturalmente bom, a de homem governado pelas pulsões etc –, de que todo ato se “funda” apenas em si mesmo, de que são os atos que fazem a essência do homem. A essência, portanto, é singular,

é a essência de cada homem, e ela está sempre em suspenso, sempre por fazer: o homem se faz a si mesmo em cada ato, continuamente. E se o ato se funda a si mesmo, se ele encontra em si mesmo sua razão de ser, então ele é *livre*. Daí a inversão que Sartre impõe ao senso comum: não é porque se é covarde que se age covardemente; é porque age covardemente que um homem se faz covarde: a ação é livre. Livre mesmo por relação aos sentimentos: não é o amor (paixão que eu sofreria passivamente) que me leva a praticar atos amorosos, é o inverso disso: são atos amorosos que fazem o amor. O exemplo dado por Sartre na conferência – o de um aluno que veio a ele para aconselhar-se – ilustra bem isso: o de um homem que faz a descoberta angustiada (e que procura se livrar dela) de sua própria liberdade, de sua liberdade da qual não pode escapar.

Quanto ao segundo tema – o da universalidade do valor –, ele ocupa boa parte da conferência. Sartre busca deixar claro aos seus auditores que a consequência de seu ponto de partida não é um individualismo exacerbado, um relativismo de todos os valores. A objeção a mais geral seria mais ou menos essa: se não há uma regra prévia ao ato (do tipo, “é certo fazer isso”, “é errado fazer aquilo”), então não há como determinar a moralidade do ato. Se não há regra *comum* a todos, se cada ato encontra apenas em si mesmo seu “valor”, então não há vida comum possível, cada um pode fazer o que quiser e, fazendo o que quer, pode dizer que aquilo que faz é que é moral. Sartre se defende da acusação de que sua doutrina seja individualista, relativista, de que não haja universalidade. E, para mostrá-lo, ele compara a moral com a arte. Elas são comparáveis porque, em ambos os casos, há criação: criação da obra e criação de si mesmo. São também comparáveis porque o “valor” de uma obra tem mesmo sentido de universalidade que o de um ato moral. Recusamos que o valor de uma obra de arte nos seja imposto: não dizemos todos que gosto não se discute? A estética rejeita a prescrição, isto é, aquilo que diz como *deve ser* uma obra de arte. Do mesmo modo, Sartre rejeita a moral do dever, do comando, que, analogamente, se imponha ao ato. Mas, por outro lado, quando julgamos uma obra bela, pretendemos que ela valha para todos, isto é, que ela tenha um valor intrínseco, uma beleza que é dela, que não está “nos meus olhos”, que não é só pra mim: se essa

beleza não se impõe a todos, ela, por outro lado, é como um *apelo*, uma *solicitação* de universalidade, isto porque o valor da beleza é da própria obra. Analogamente, a moralidade do ato não advém de um valor externo que se imponha a ele, mas isso não significa que ele seja sem valor: ele carrega um valor intrínseco, como que sua beleza intrínseca, e por isso ele é *apelo* a que esse valor valha universalmente. É por isso que Sartre diz que o ato de casar implica em apelo universal à monogamia. Não é o valor da monogamia que confere moralidade ao ato de casamento; se fosse assim, não casar seria imoral. Ao contrário, é o ato que é apelo à monogamia. Ora, que há no ato que o faz ser esse apelo, qual a beleza do ato? Simplesmente, o fato de ele ser *livre*: é a liberdade o fundamento do valor, de todos os valores. Por trás do apelo à monogamia, ou a qualquer outro valor, todo ato afirma a liberdade como fundamento, e por isso a moral sartriana só se consoma na ideia de que todo homem assuma responsabilmente a liberdade de seus atos, pois o que ela diz a cada homem é que cada um se faz a si mesmo e, portanto, cada um é responsável por aquilo que é.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE SARTRE TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A Imaginação; Questão de método*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*. A Conferência de Araraquara. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. São Paulo: Vozes, 2005.

OBRAS SOBRE SARTRE (EM PORTUGUÊS)

BORNHEIM, G. *Sartre*. São Paulo: 1984

MOUTINHO, L. D. S. *Existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Edunesp, 2003.

SITES DE REFERÊNCIA:

www.existencialismo.uerj.br

www.ges-sartre.fr

www.jpsartre.org

O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO¹

Eu gostaria aqui de defender o existencialismo de um certo número de objeções que lhe foram dirigidas.

De início, reprovaram-no por convidar as pessoas a permanecer em um quietismo do desespero, uma vez que, se todas as soluções estão fechadas, seria preciso considerar que a ação nesse mundo é totalmente impossível, e chegar assim a uma filosofia contemplativa, o que aliás nos reconduz a uma filosofia burguesa, pois a contemplação é um luxo. Essas são sobretudo as objeções dos comunistas.

De outro lado, reprovaram-nos por sublinhar a ignomínia humana, por mostrar em toda parte o sórdido, o suspeito, o viscoso, por negligenciar um certo número de belezas cintilantes, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, de acordo com a senhorita Mercier, crítica católica, por ter esquecido o sorriso da criança. Uns e outros nos reprovam por ter negligenciado a natureza humana, por considerar que o homem está isolado, em grande parte, aliás, porque nós partimos, dizem os comunistas, da pura subjetividade, ou seja, do *eu penso* cartesiano, ou ainda, do momento em que o homem alcança a si mesmo em sua solidão, o que nos

¹ SARTRE, J-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1952.

tornaria incapazes, conseqüentemente, de voltar à solidariedade com os homens que estão fora de mim e que eu não posso alcançar no *cogito*.

E, do lado cristão, reprovam-nos por negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, pois, se nós suprimirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a estrita gratuidade, cada um podendo fazer o que quiser, e sendo incapaz, de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vista e os atos dos outros.

Procuo responder hoje a essas diferentes objeções; eis porque intitulei essa pequena conferência : O existencialismo é um humanismo. Muitos poderão se espantar de que falemos aqui em humanismo. Tentaremos mostrar em que sentido entendemos assim. Em todo caso, o que nós podemos dizer desde o início é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana. Sabemos que a objeção essencial que nos fazem é por colocar a ênfase no lado mau da vida humana. Falaram-me recentemente de uma senhora que, num momento de nervosismo, deixou escapar uma palavra vulgar, e declarou, desculpando-se: "Creio que estou me tornando existencialista". Conseqüentemente, assimilam feiúra ao existencialismo; eis porque declaram que somos naturalistas; e se somos naturalistas, espanta que assustemos e escandalizemos muito mais do que o naturalismo propriamente dito assusta ou escandaliza hoje em dia. Fulano que compra perfeitamente um romance de Zola, como *A terra*, fica enojado quando lê um romance existencialista; Cicrano, que se serve da sabedoria dos povos - o que é muito triste - nos acha mais tristes ainda. Entretanto, que pode haver de mais lamentável que dizer "a caridade bem organizada começa por si mesmo" ou ainda "agrade teu serviçal, ele te apunhala, castigue teu serviçal, ele te ama". Conhecemos os lugares comuns que podemos utilizar a esse respeito e que mostram sempre a mesma coisa: não se deve lutar contra os poderes estabelecidos, não se deve lutar contra a força, não se deve dar um passo maior que a perna, toda ação que não se insere em uma tradição é um romantismo, toda tentativa que não se apóia em uma experiência já feita é condenada ao fracasso; e a experiência mostra que os homens sempre decaem, que é preciso firmeza

para detê-los, senão é a anarquia. Todavia, são as mesmas pessoas que repetem esses tristes provérbios que dizem: “como é humano”, cada vez que se mostra a elas um ato mais ou menos repugnante, são elas que se deleitam com canções realistas, são essas pessoas que acusam o existencialismo de ser muito sombrio, a tal ponto que me pergunto se elas não o censuram não por seu pessimismo, mas, muito ao contrário, pelo seu otimismo. No fundo, o que assusta, na doutrina que vou lhes expor, não seria o fato de que ela deixa para o homem uma possibilidade de escolha? Para sabê-lo, é preciso colocar novamente a questão em um plano estritamente filosófico. Que é que denominam existencialismo?

A maioria das pessoas que utiliza essa palavra ficaria bem embaraçada em justificá-la, pois se declara facilmente, hoje que ela se tornou uma moda, que um músico ou um pintor é existencialista. Um cronista de *Clartés* assina *O existencialista*; no fundo, a palavra tomou hoje uma tal amplitude e uma tal extensão que ela não significa mais nada. Parece que, na falta de uma doutrina de vanguarda análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas por escândalo e agitação se voltam para esta filosofia, que, aliás, nisso em nada pode ajudá-las; na realidade, é a doutrina menos escandalosa, mais austera; ela é estritamente destinada aos especialistas e aos filósofos. Entretanto, ela pode ser facilmente definida. O que torna as coisas complicadas é que há dois tipos de existencialistas: os primeiros são cristãos, e entre eles eu colocaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger e também os existencialistas franceses, e eu próprio. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de que consideram que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que é preciso partir da subjetividade. Que se deve entender por isso? Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel. Esse objeto foi fabricado por um artesão, que se inspirou em um conceito; ele se referiu ao conceito de corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção, que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, de outro lado, tem uma utilidade definida, e não se pode supor um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que tal

objeto serviria. Diremos, portanto, que, no caso do corta-papel, a essência – isto é, o conjunto das receitas e das qualidades que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência. Assim, a presença diante de mim de tal corta-papel ou de tal livro é determinada. Temos aqui uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência.

Ao concebermos um Deus criador, esse Deus é identificado, na maioria das vezes, a um artesão superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, quer se trate de uma doutrina como a de Descartes, quer se trate de uma doutrina como a de Leibniz, nós admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, pelo menos, o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que cria. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do artesão; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artesão fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim, o homem individual realiza um certo conceito que está no entendimento divino. No século XVIII, o ateísmo dos filósofos suprime a noção de Deus; no entanto, não suprime a ideia de que a essência preceda a existência. Nós encontramos essa ideia um pouco em toda parte: nós a encontramos em Diderot, em Voltaire, e mesmo em Kant. O homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, é encontrada em todos os homens, o que significa dizer que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem. Em Kant, resulta dessa universalidade que o homem das florestas, o homem da natureza, tal como os burgueses, estão limitados à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, mesmo aí, a essência do homem precede essa existência histórica que reencontramos na natureza.

O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Ele declara que, se Deus não existe, há pelo menos um ser em quem a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiro existe, se encontra, surge no mundo, e que se define depois. O homem, tal como o existencialista o concebe, se

não é definível, é porque de início ele não é nada. Ele só será em seguida, e será como se tiver feito. Assim, não há natureza humana, pois não há Deus para concebê-la. O homem é não apenas tal como ele se concebe, mas como ele se quer, e como ele se concebe depois da existência, como ele se quer depois desse impulso para a existência, o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também o que se chama a subjetividade, e que nos reprovam sob esse mesmo nome. Mas, que queremos dizer com isso, senão que o homem tem mais dignidade que a pedra ou que a mesa? Pois nós queremos dizer que o homem primeiro existe, isto é, que ele é de início aquele que se lança para um porvir, e que é consciente de se lançar no porvir. O homem é de início um projeto que se vive subjetivamente, ao invés de ser um musgo, uma podridão, um couve-flor; nada existe antes desse projeto; nada está no céu inteligível, e o homem será aquilo que ele tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Pois o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente e que é para a maior parte de nós posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me, tudo isso é uma manifestação de uma escolha mais original, mais espontânea do que aquilo que chamamos vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que ele é. Assim, o primeiro passo do existencialismo é colocar todo homem de posse daquilo que ele é e fazer cair sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E, quando nós dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjetivismo e nossos adversários jogam com esses dois sentidos. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si mesmo, e, por outro, impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana. É esse segundo o sentido profundo do existencialismo. Quando afirmamos que o homem se escolhe a si mesmo, entendemos que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um só de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem tal como estimamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou

aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que nós escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; aquilo que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência e se nós queremos existir, ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda nossa época. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. Se eu sou um operário e se escolho aderir a um sindicato cristão ao invés de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, eu não estou engajando apenas a mim mesmo: eu quero ser resignado por todos, por consequência minha decisão engaja toda a humanidade. E se eu quiser, fato mais individual ainda, casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com ele eu engajo não apenas a mim mesmo, mas toda a humanidade no caminho da monogamia. Assim, eu sou responsável por mim mesmo e por todos, e eu crio uma certa imagem do homem que eu escolhi; escolhendo-me, eu escolho o homem.

Isto nos permite compreender o que recobrem palavras um pouco grandiloquentes como angústia, desamparo, desespero. Como vocês poderão ver, é extremamente simples. De início, que se entende por angústia? O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Isto significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele é não apenas aquele que ele escolheu ser, mas ainda um legislador que escolhe, ao mesmo tempo que ele mesmo, toda a humanidade, não poderia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade. Evidentemente, muitas pessoas não são ansiosas; mas nós acreditamos que elas mascaram sua angústia, que elas fogem dela; certamente, muitas pessoas creem que, agindo, engajam apenas a si mesmas, e quando perguntamos a elas: “Mas, e se todos fizessem da mesma maneira?”, elas dão de ombros e respondem: “Nem todos fazem o mesmo”. No entanto, na verdade, devemos sempre nos perguntar: o que aconteceria se todos fizessem do mesmo modo? Não escapamos a esse pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé. Aquele que mente e se desculpa, declarando: “todo mundo faz assim”, é alguém que não está em paz

com sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo quando a consciência se disfarça a angústia aparece. Pois é esta angústia que Kierkegaard chamava a angústia de Abraão. Vocês conhecem a história: um anjo ordenou a Abraão sacrificar seu filho. Tudo bem se foi verdadeiramente um anjo que veio e disse: tu és Abraão, tu sacrificarás teu filho. Mas, para começar, cada um pode se perguntar: é mesmo um anjo, eu sou mesmo Abraão? Que me prova? Havia uma louca que tinha alucinações de que alguém lhe falava por telefone e lhe dava ordens. O médico perguntou a ela: “Mas, quem é que fala com você?” Ela respondeu: “Ele diz que é Deus.” E que provava a ela, de fato, que era Deus? Se um anjo vem a mim, que me prova que é um anjo? E se eu ouço vozes, que me prova que elas vêm do céu e não do inferno, ou de um subconsciente, ou de um estado patológico? Quem prova que elas se dirigem a mim? Quem prova que eu sou mesmo escolhido para para impor minha concepção de homem e minha escolha à humanidade? Jamais encontrarei qualquer prova, qualquer signo para me convencer disso. Se uma voz se dirige a mim, serei sempre eu que vou decidir que esta voz é a voz de um anjo; se eu considero que tal ato é bom, sou eu que escolherei dizer que este ato é bom e não mau. Nada me designa ser Abraão, e no entanto eu sou obrigado a cada instante a praticar atos exemplares. Tudo se passa como se, para todo homem, a humanidade inteira tivesse os olhos fixados sobre o que ele faz e se regulasse por aquilo que ele faz. E cada homem deve dizer a si mesmo: tenho eu o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos? E se ele não diz isso a si mesmo, é porque ele mascara sua angústia dele mesmo. Não se trata de uma angústia que levaria ao quietismo, à inação. Trata-se de uma angústia simples, conhecida por todos aqueles que tiveram responsabilidades. Quando, por exemplo, um chefe militar assume a responsabilidade de um ataque e manda um certo número de homens para a morte, ele escolheu fazê-lo, e no fundo ele escolheu sozinho. Sem dúvida, há ordens que vêm de cima, mas elas são muito amplas e uma interpretação se impõe, que vem dele, e dessa interpretação depende a vida de dez ou quatorze ou vinte homens. Ele não pode não ter, na decisão que toma, uma certa angústia. Todos os chefes conhecem esta angústia. Isto não os impede de agir, ao contrário, é a condição mesma de sua

ação; pois isso supõe que eles visam uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, eles se dão conta de que ela só tem valor porque foi escolhida. E esse tipo de angústia, que é aquela que o existencialismo descreve, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta diante dos outros homens implicados por ela. Ela não é uma cortina que nos separaria da ação, mas ela faz parte da própria ação.

E quando falamos de desamparo, expressão cara a Heidegger, queremos dizer somente que Deus não existe, e que é preciso tirar, até o fim, todas as consequências disso. O existencialista se opõe firmemente a um certo tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor custo possível. Quando, por volta de 1880, professores franceses tentaram constituir uma moral laica, eles disseram mais ou menos isso: Deus é uma hipótese inútil e custosa, vamos suprimi-la, mas é necessário entretanto, para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo policiado, que certos valores sejam levados a sério e considerados como existentes *a priori*; é preciso que seja obrigatório *a priori* ser honesto, não mentir, não bater em sua mulher, gerar filhos etc. Vamos, portanto, fazer um pequeno exercício que permita mostrar que esses valores existem, apesar disso, inscritos em um céu inteligível, ainda que, por outro lado, Deus não exista. Dito de outro modo, e é, eu creio, a tendência de tudo o que na França se chama o radicalismo, nada muda se Deus não existir; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo, e teremos feito de Deus uma hipótese envelhecida que morrerá tranquilamente por si mesma. O existencialista, ao contrário, pensa que é muito incômodo que Deus não exista, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; não pode mais haver bem *a priori*, pois não há consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhuma parte que o bem exista, que é preciso ser honesto, que não se deve mentir, pois, precisamente estamos em um plano em que existem apenas homens. Dostoiévski escreveu: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido". Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e por consequência o homem está desamparado, pois não encontra nele, nem fora dele, nenhuma possibilidade a que se agarrar. Não encontra desculpas, para começar. Se, de fato, a existência precede a essência, não se poderá jamais explicar nada

por referência a uma natureza humana dada e imobilizada; dito de outro modo, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou ordens que legitimarão nossa conduta. Assim, no reino luminoso dos valores, não temos justificativas ou desculpas nem por trás de nós, nem diante de nós. Estamos sós, sem desculpas. Eu exprimiria isso dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque ele não se criou a si mesmo, e, entretanto, por outro lado, livre, pois, uma vez lançado no mundo, ele é responsável por tudo o que faz. O existencialista não crê no poder da paixão. Ele jamais pensará que uma bela paixão é uma corrente devastadora que fatalmente conduz o homem a certos atos, e que, por consequência, é uma desculpa. Ele pensa que o homem é responsável por sua paixão. O existencialista não pensará, tampouco, que o homem possa encontrar socorro em um determinado signo sobre a terra que o oriente; pois ele pensa que o próprio homem decifra o signo como lhe agradar. Ele pensa portanto que o homem, sem apoio e sem socorro, está condenado a cada instante a inventar o homem. Em um belo artigo, Ponge disse: "O homem é o futuro do homem". É perfeitamente exato. Mas, se se entender por isso que este futuro está inscrito no céu, que Deus o vê, então é falso, pois não seria nem mesmo um futuro. Se se entender que, qualquer que seja o homem que apareça, há um futuro a fazer, um futuro virgem que o espera, então essa frase é correta. Mas, então, estamos desamparados. Para lhes dar um exemplo que permita compreender melhor o desamparo, citarei o caso de um de meus alunos que veio me procurar nas seguintes circunstâncias: seu pai estava brigado com sua mãe, e tinha tendências colaboracionistas, seu irmão mais velho tinha sido assassinado na ofensiva alemã de 1940, e esse jovem homem, com sentimentos um pouco primitivos, mas generosos, desejava vingá-lo. Sua mãe vivia sozinha com ele, muito perturbada pela semitração de seu pai e pela morte de seu filho mais velho, e só nele encontrava consolo. Esse rapaz tinha, naquele momento, a seguinte escolha: partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres, isto é, abandonar sua mãe, ou permanecer com ela e ajudá-la a viver. Ele se dava conta perfeitamente de que esta mulher vivia apenas por ele e que sua partida – e talvez sua morte – a mergulharia no desespero. Ele também se dava

conta de que, no fundo, concretamente, cada ato dele em relação a ela teria resposta, no sentido em que ele a ajudaria a viver, enquanto cada ato dele para partir e combater seria um ato ambíguo que poderia se perder na areia e não servir para nada: por exemplo, partindo para a Inglaterra, ele poderia permanecer indefinidamente em um campo espanhol ao passar pela Espanha; ele poderia chegar na Inglaterra ou em Argel e ser posto em um escritório para preencher papéis. Consequentemente, ele se encontrava em face de dois tipos de ação muito diferentes: uma concreta, imediata, mas voltada a apenas um indivíduo, ou uma ação voltada a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas, por isso mesmo, ambígua, e que poderia ser interrompida no meio do caminho. E, ao mesmo tempo, ele hesitava entre dois tipos de moral. De um lado, uma moral da simpatia, do devotamento individual; e, de outro lado, uma moral mais larga, mas de uma eficácia mais contestável. Ele precisava escolher entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o próximo, sacrificai-vos por vosso semelhante, escolhei o caminho mais difícil etc. Mas qual é o caminho mais difícil? Quem ele deve amar como próximo, o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade, aquela, vaga, de combater em um grupo, ou aquela, precisa, de ajudar um determinado ser a viver? Quem pode decidir *a priori*? Ninguém. Nenhuma moral definida pode dizê-lo. A moral kantiana diz: não trate jamais os outros como meio, mas como fim. Muito bem. Se eu permanecer junto de minha mãe, eu a tratarei como fim e não como meio, mas, por isso mesmo, arrisco tratar como meio aqueles que combatem em torno de mim. E reciprocamente: se eu me reunir àqueles que combatem, eu os tratarei como fim, e, por isso mesmo, arrisco tratar minha mãe como meio.

Se os valores são vagos, e se são muito vastos para o caso preciso e concreto que nós consideramos, resta-nos apenas confiar em nossos instintos. Foi o que esse rapaz tentou fazer. E, quando eu o vi, ele dizia: no fundo, é o sentimento que conta; eu deveria escolher o que me impelia verdadeiramente para uma determinada direção. Se eu sentir que amo bastante minha mãe para sacrificar por ela todo o resto – meu desejo de vingança, meu desejo de ação, meu desejo de aventuras –, então eu fico com ela. Se, ao contrário, eu sentir que meu amor por minha mãe não é

suficiente, eu parto. Mas como determinar o valor de um sentimento? Que determinava o valor do seu sentimento por sua mãe? Justamente o fato de que ele ficava com ela. Eu posso dizer: amo bastante tal amigo para sacrificar por ele tal soma de dinheiro. Eu só posso dizer isso se eu o fizer. Eu poderei dizer que amo bastante minha mãe para ficar com ela se eu ficar com ela. Só posso determinar o valor desta afeição se, precisamente, eu fizer um ato que a confirme e a defina. Ora, mas como eu peço a essa afeição para justificar meu ato, eu me vejo então envolvido em um círculo vicioso.

Por outro lado, Gide disse muito bem que um sentimento que se representa ou um sentimento que se vive são duas coisas quase indiscerníveis: decidir que amo minha mãe ficando com ela, ou representar uma comédia que me fará ficar por minha mãe, é mais ou menos a mesma coisa. Dito de outro modo, o sentimento se constrói pelos atos que se pratica; eu não posso consultá-lo para me guiar por ele. O que significa dizer que eu não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me levará a agir, nem buscar em uma moral os conceitos que me permitirão agir. Pelo menos, dirá você, ele foi ver um professor para pedir-lhe conselho. Mas, se você procurar conselho com um padre, por exemplo, você escolheu esse padre, você já sabe, no fundo, mais ou menos, o que ele irá aconselhá-lo. Por outras palavras, buscar o conselheiro é ainda engajar-se a si mesmo. A prova é que, se você é cristão, você dirá: consulte um padre. Mas há padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes. Qual deles escolher? E se o rapaz escolher um padre resistente, ou um padre colaboracionista, ele já decidiu o tipo de conselho que vai receber. Assim, vindo me procurar, ele já sabia a resposta que eu daria, e eu só tinha uma a dar: você é livre, escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral pode dizer-lhe o que fazer; não há sinais no mundo. Os católicos responderão: sim, há sinais. Admitamos que sim. Em todo caso, serei eu mesmo quem vai escolher o sentido que eles têm. Enquanto estava preso, conheci um homem bastante notável que era jesuíta. Ele havia entrado na ordem dos jesuítas do seguinte modo: ele tinha sofrido uma série de fracassos bastante dolorosos; seu pai havia morrido quando ele era criança, deixando-o pobre; ele havia sido bolsista em uma instituição religiosa onde lhe faziam constantemente sentir que ele só era aceito por

caridade; em seguida, ele perdera diversas distinções honoríficas que agradam às crianças; depois, por volta dos dezoito anos, ele fracassara em uma aventura sentimental; enfim, aos vinte e dois anos, coisa bastante pueril, mas que foi a gota d'água que fez transbordar o copo, ele falhara em sua preparação militar. Esse rapaz podia, portanto, considerar que ele fracassara em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Ele poderia se refugiar na amargura ou no desespero. Mas ele julgou, muito habilmente para ele, que era o sinal de que ele não era feito para triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, lhe eram acessíveis. Ele viu nisso a vontade de Deus e entrou na ordem. Quem não vê que a decisão do sentido do sinal foi tomada por ele, e por ele apenas? Poder-se-ia concluir outra coisa dessa série de fracassos: por exemplo, que mais valeria ser carpinteiro ou revolucionário. Ele carrega, portanto, a total responsabilidade pela decifração. O desamparo implica que escolhemos nós mesmos nosso ser. O desamparo caminha junto com a angústia. Quanto ao desespero, essa expressão tem um sentido extremamente simples. Ela quer dizer que nós só podemos contar com o que depende de nossa vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam possível nossa ação. Quando se quer alguma coisa, há sempre elementos prováveis. Posso contar com a vinda de um amigo. Este amigo vem de trem ou de bonde; isso supõe que o trem chegará na hora certa ou que o bonde não vai descarrilar. Permaneço no domínio das possibilidades. Mas só contamos com os possíveis na medida exata em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que eu considero não estão rigorosamente envolvidas em minha ação, eu devo me desinteressar delas, pois nenhum Deus, nenhum desígnio pode adaptar o mundo e seus possíveis a minha vontade. No fundo, quando Descartes dizia: "Vencer-se a si mesmo antes que ao mundo", ele queria dizer a mesma coisa: agir sem esperança. Os marxistas com quem eu falei me respondem: "Em sua ação, que será, evidentemente, limitada por sua morte, você pode contar com o apoio dos outros. Isso significa contar ao mesmo tempo com o que os outros farão em outros lugares, na China, na Rússia, para ajudar você, e também com o que eles farão mais tarde, depois de sua morte, para retomar a ação e conduzi-la a sua realização, que será a Revolução. Você deve mesmo contar com isso, senão

“você não é moral”. Para começar, eu respondo que contarei sempre com meus camaradas de luta na medida em que esses camaradas estiverem engajados comigo em uma luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu possa mais ou menos controlar, isto é, do qual eu faça parte como militante e do qual eu conheça a cada instante os movimentos. Nesse momento, contar com a unidade e a vontade desse partido, é exatamente contar com o fato de que o bonde vai chegar na hora certa ou que o trem não vai descarrilar. Mas eu não posso contar com homens que eu não conheço baseando-me na bondade humana, ou no interesse do homem pelo bem da sociedade, uma vez que o homem é livre, e que não existe nenhuma natureza humana na qual eu possa me basear. Eu não sei o que se tornará a revolução russa; eu posso admirá-la e fazer dela um exemplo na medida em que me provarem que o proletariado desempenha hoje na Rússia um papel que ele não desempenha em nenhuma outra nação. Mas eu não posso afirmar que isso vai conduzir forçosamente a um triunfo do proletariado; eu devo me limitar àquilo que vejo; eu não posso estar seguro de que meus camaradas de luta retornarão meu trabalho depois de minha morte para levá-la a um máximo de perfeição, uma vez que eles são livres e livremente decidirão, amanhã, aquilo que será o homem. Amanhã, depois de minha morte, homens podem decidir estabelecer o fascismo, e os outros podem ser bastante covardes e fracos para permitir que o façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana, e tanto pior para nós; na realidade, as coisas serão tais como o homem tiver decidido que sejam. Isso significa que eu deva me abandonar ao quietismo? Não. Primeiro, eu devo me engajar. Depois, agir segundo a velha fórmula: “não se deve esperar para agir”. Isso não significa que eu não deva pertencer a um partido, mas que eu não terei ilusões e que farei o que puder. Por exemplo, se eu perguntar a mim mesmo: a coletivização, enquanto tal, acontecerá um dia? Nada sei, sei apenas que tudo o que estiver em meu poder para fazê-la acontecer, eu farei; fora isso, eu não posso contar com nada. O quietismo é a atitude daqueles que dizem: os outros podem fazer o que eu não posso fazer. A doutrina que eu apresento a vocês é justamente o oposto do quietismo, pois ela declara: só há realidade na ação; ela vai mais longe, aliás, pois ela acrescenta: o homem não é outra coisa que seu projeto, ele só existe na

medida em que se realiza, ele não é outra coisa que o conjunto de seus atos, nada mais que sua vida. De acordo com isso, nós podemos compreender porque nossa doutrina horroriza certas pessoas. Pois, normalmente, elas têm apenas uma maneira de suportar sua miséria, e é pensar: "As circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; sim, eu não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos deles, eu não escrevi bons livros porque eu não tive tempo para fazê-lo; eu não tive filhos aos quais me dedicar porque eu não encontrei o homem com o qual eu poderia construir minha vida. Permaneceram, pois, em mim, inutilizadas e inteiramente viáveis uma enorme quantidade de disposições, de inclinações, de possibilidades que me dão um valor que a simples série de meus atos não permite inferir." Na verdade, para o existencialista, não há outro amor senão aquele que se constrói, não há possibilidade de amor a não ser aquela que se manifesta em um amor; não há outro gênio senão aquele que se exprime em obras de arte: o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série de suas tragédias; fora disso, não há nada. Por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia se, precisamente, ele não a escreveu? Um homem se engaja em sua vida, desenha seu rosto e fora desse rosto não há nada. Evidentemente, este pensamento pode parecer duro a alguém que não teve êxito na vida. Mas, de outro lado, ele dispõe as pessoas a compreender que só a realidade conta, que os sonhos, as esperas, as esperanças permitem apenas definir um homem como sonho não realizado, como esperanças abortadas, como esperas inúteis, que isso os define em negativo e não em positivo. Entretanto, quando se diz "tu não és nada mais que a tua vida" isto não implica que o artista será julgado unicamente por suas obras de arte; mil outras coisas contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem não é outra coisa que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos.

Nestas condições, o que nos objetam não é no fundo nosso pessimismo, mas um duro otimismo. Se as pessoas nos objetam que em nossos romances descrevemos seres indolentes, fracos, covardes e algumas

vezes francamente maus não é unicamente porque esses seres são indolentes, fracos, covardes ou maus. Pois, se, como Zola, declarássemos que eles são assim por causa da hereditariedade, por causa da ação do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, essas pessoas ficariam tranquilas, elas diriam: pois é, somos assim, ninguém pode fazer nada. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, diz que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim porque tem um coração, um pulmão ou um cérebro covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas porque se construiu covarde por seus atos. Não há temperamento covarde; existem temperamentos que são nervosos, existe sangue fraco, como diz o povo, ou temperamentos ricos. Mas o homem que tem um sangue fraco não é covarde por isso, pois o que faz a covardia é o ato de renunciar ou ceder, um temperamento não é um ato; o covarde é definido pelo ato que pratica. O que as pessoas sentem obscuramente e que lhes causa pavor, é que o covarde que nós apresentamos é culpado por sua covardia. O que as pessoas desejam é que se nasça covarde ou herói. Uma das objeções que se faz frequentemente aos *Caminhos da liberdade* se formula assim: “mas enfim, essas pessoas que são tão indolentes como você fará delas heróis?” Esta objeção se presta ao riso, pois ela supõe que as pessoas nasçam heróis. E, no fundo, é isso que elas desejam pensar: se você nasce covarde, você pode ficar tranquilo, você nada pode fazer, você será covarde a vida toda, o que quer que faça; se você nasce herói, você pode ficar tranquilo, você será herói a vida toda, você vai beber como um herói, vai comer como um herói. O que o existencialista diz é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói. Sempre existe uma possibilidade para o covarde não ser mais covarde, e para o herói deixar de ser herói. O que conta é o engajamento total, e não é um caso particular, uma ação particular que engaja você totalmente.

Creio que respondemos, assim, a um certo número de objeções feitas ao existencialismo. Veja que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, pois ele define o homem pela ação, nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, pois o destino do homem está nele mesmo; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir pois ela lhe diz que só existe espe-

rança em sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Nesse plano, portanto, temos uma moral da ação e do engajamento. Entretanto, objetam-nos ainda, a partir de alguns dados, de aprisionar o homem em sua subjetividade individual. Também nesse caso compreendemos-nos muito mal. Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não porque sejamos burgueses, mas porque queremos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de belas teorias, plenas de esperança mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão este: *eu penso, logo eu sou*, eis aí a verdade absoluta da consciência que se apreende a si mesma. Qualquer teoria que tome o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, para começar, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora desse *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina das probabilidades, que não está assentada em uma verdade, se desmorona no nada. Para definir o provável, é preciso possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é preciso uma verdade absoluta, e esta é simples, fácil de alcançar, ela está ao alcance de todo mundo; ela consiste em se apreender sem intermediário.

Em segundo lugar, esta é a única teoria que confere uma dignidade ao homem, é a única que não faz dele um objeto. Todo materialismo nos leva a tratar todos os homens, inclusive nós mesmos, como objetos, isto é, como um conjunto de reações determinadas que em nada se distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Nós queremos constituir o reino humano precisamente como um conjunto de valores distintos do reino material. Mas a subjetividade que nós apreendemos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, pois nós demonstramos que no *cogito* não me descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Pelo *eu penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós apreendemos a nós mesmos diante do outro, e o outro é tão certo para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se apreende diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e ele os descobre como a condição de sua existência. Ele se dá conta de que não pode ser nada (no sentido em que se diz que se é espiritual, ou que se é

canalha, ou que se é ciumento) exceto se os outros o reconhecerem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim mesmo, é preciso que eu passe pelo outro. O outro é indispensável a minha existência, tanto quanto, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim mesmo. Nestas condições, a descoberta de minha intimidade descobre para mim ao mesmo tempo o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que só pensa e só quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.

Além disso, se é impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, entretanto, uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição eles entendem, com mais ou menos clareza, o conjunto dos *limites a priori* que esboçam sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não varia é a necessidade para ele de ser no mundo, no trabalho, em meio aos outros e de ser mortal. Os limites não são nem subjetivos, nem objetivos, ou antes, eles têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos porque se encontram em toda parte e em toda parte são reconhecidos; são subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem não os vive, isto é, se ele não se determina livremente em sua existência em relação a eles. E, embora os projetos possam ser diferentes, pelo menos nenhum deles permanece completamente estranho para mim, pois todos eles se apresentam como uma tentativa para superar os limites, ou para afastá-los, ou para negá-los, ou para acomodar-se a eles. Consequentemente, qualquer projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Todo projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Ele pode ser compreendido, isto quer dizer que o europeu de 1945 pode lançar-se da mesma maneira, a partir de uma situação concebida por ele, em direção aos seus limites, e que ele pode refazer nele o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido em que todo projeto é compreensível para qualquer homem. O que não significa de modo algum que esse projeto defina o

homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Existe sempre uma maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que se tenha as informações suficientes. Neste sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem, mas ela não é dada, ela é perpetuamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; eu o construo compreendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Este absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo faz questão de mostrar é a ligação entre o caráter absoluto do engajamento livre, pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade – engajamento sempre compreensível a qualquer época e por qualquer um –, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha. É preciso ressaltar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do engajamento cartesiano. Neste sentido, pode-se dizer, se se quiser, que cada um de nós faz o absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo de um modo qualquer. Não há nenhuma diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe sua essência, e ser absoluto. Não há nenhuma diferença entre ser um absoluto temporalmente localizado, isto é, que se localizou na história, e ser compreensível universalmente.

Isso não responde inteiramente a objeção de subjetivismo. De fato, tal objeção toma ainda muitas formas. A primeira é a seguinte: dizem-nos que “cada um pode então fazer não importa o quê”; essa objeção se exprime de diversas maneiras. De início, acusam-nos de anarquia; em seguida, declaram: “você não podem julgar os outros, pois não há razão para preferir um projeto a um outro”; por fim, podem nos dizer: “tudo é gratuito no que vocês escolherem, vocês dão com uma mão o que fingem receber com a outra”. Estas três objeções não são muito sérias. De início, a primeira objeção: “você pode escolher não importa o quê” não é exata. A escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso sempre escolher, mas devo saber que se eu não escolher, eu escolho ainda. Isto, ainda que pareça estritamente formal, tem uma grande importância para limitar a fantasia e o capricho. Assim, se, diante de uma situação – por exemplo, a situação que faz que eu seja um ser sexuado que pode ter relações com ser de um outro sexo, que pode ter filhos –, sou obrigado a

escolher uma atitude, e, de qualquer modo, eu carrego a responsabilidade por uma escolha que, me engajando, engaja também a humanidade inteira, mesmo enfim que nenhum valor *a priori* determine minha escolha, esta não tem nada a ver com o capricho. E, se se crê encontrar aqui a teoria gídiana do ato gratuito, é que não se vê a enorme diferença entre esta doutrina e a de Gide. Gide não sabe o que é uma situação. Ele age por simples capricho. Para nós, ao contrário, o homem se encontra em uma situação organizada, na qual está engajado; por sua escolha, ele engaja a humanidade inteira, e não pode evitar escolher: ou ele permanecerá casto, ou se casará sem ter filhos, ou ainda se casará e terá filhos. De qualquer modo, é impossível que ele não tenha uma total responsabilidade diante desse problema. Sem dúvida, ele escolheu sem se referir a valores preestabelecidos, mas é injusto taxar isso de capricho. Digamos antes que é preciso comparar a escolha moral com a construção de uma obra de arte. E, aqui, é preciso fazer logo uma pausa para frisar bem que não se trata de uma moral estética, pois nossos adversários são de uma tal má-fé que até disso nos acusam. O exemplo que eu escolhi é apenas uma comparação. Dito isso, alguma vez já se reprovou a um artista que faz um quadro por não ter se inspirado em regras estabelecidas *a priori*? Alguém, alguma vez, já lhe disse que quadro deve fazer? Claro que não existe nenhum quadro definido que deve ser feito, que o artista se engaja na construção de seu quadro e que o quadro que ele fará é precisamente o quadro que ele tiver feito. É claro que não existem valores estéticos *a priori*, mas existem valores que se veem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer o que será a pintura de amanhã. Só se pode julgar a pintura depois que ela tiver sido feita. Que relação isso tem com a moral? Estamos na mesma situação criadora. Não falamos jamais da gratuidade de uma obra de arte. Quando falamos de uma tela de Picasso, nunca dizemos que ela é gratuita. Compreendemos muito bem que ele se construiu tal como ele é ao mesmo tempo que pintava, que o conjunto de sua obra se incorpora a sua vida.

É a mesma coisa no plano moral. O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, nós temos criação e invenção. Nós não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer. Acredito ter deixado bastante claro ao contar o caso do aluno que veio me procurar e que poderia

ter recorrido a qualquer moral, kantiana ou qualquer outra, sem encontrar nelas nenhuma indicação. Ele foi obrigado a inventar sua própria lei. Não diremos jamais que este homem – quer tenha escolhido ficar com a mãe, tomando como base moral os sentimentos, a ação individual e a caridade concreta, quer tenha escolhido ir para Inglaterra, preferindo o sacrifício – fez uma escolha gratuita. O homem se faz, ele não está feito já de início, ele se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode não escolher uma moral. Definimos o homem apenas por relação a um engajamento. É portanto absurdo objetar-nos a gratuitidade da escolha. Em segundo lugar, dizem-nos: “você não pode julgar os outros”. Isso é verdadeiro por um lado, e falso, por outro. É verdadeiro no sentido em que, toda vez que o homem escolhe seu engajamento e seu projeto com toda sinceridade e lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, é impossível a ele preferir um outro. É verdadeiro no sentido em que não acreditamos no progresso; o progresso é um melhoramento; o homem é sempre o mesmo em face de uma situação que varia e a escolha permanece sempre uma escolha em uma situação. O problema moral não mudou desde a época em que se podia escolher entre os escravagistas e os não-escravagistas, por exemplo, no momento da guerra da Secessão, e a época atual, na qual se pode optar pelo MRP ou pelos comunistas.

Entretanto, podemos julgar, sim, pois, como já lhes disse, cada um escolhe diante dos outros, e cada um se escolhe diante dos outros. Podemos julgar, de início (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas um juízo lógico), que certas escolhas estejam fundadas no erro, e outras, na verdade. Podemos julgar um homem ao dizer que ele é de má-fé. Como definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem apoio, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé. Poder-se-ia objetar-nos: “mas por que ele não poderia se escolher como de má-fé?” Respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas eu defino sua má-fé como um erro. Aqui, não podemos escapar a um juízo de verdade. A má-fé é evidentemente uma mentira, pois ela dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, eu direi que há também má-fé se eu escolher declarar que certos valores existem antes de mim; eu estou em contradição comigo mesmo se eu quiser esses valores

e, ao mesmo tempo, declarar que eles se impõem a mim. Se me disserem: “e se eu quiser ser de má-fé?” Eu responderei: não há nenhuma razão para que você não o seja, mas eu declaro que você o é, e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa fé. Além disso, eu posso fazer um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, só pode ter como alvo querer-se a si mesma, então, se o homem reconhecer que, em seu desamparo, é ele que estabelece valores, ele não poderá mais querer senão uma coisa, a liberdade como fundamento de todos os valores. Isto não significa que ele a queira abstratamente. Isto quer dizer simplesmente que os atos dos homens de boa fé têm como última significação a busca da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a tal sindicato, comunista ou revolucionário, quer objetivos concretos. Estes objetivos implicam uma vontade abstrata de liberdade, mas esta liberdade se quer concretamente. Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Claro, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe engajamento, sou obrigado a querer minha liberdade ao mesmo tempo que a liberdade dos outros; eu só posso tomar minha liberdade como alvo se, do mesmo modo, eu tomar a liberdade dos outros como alvo. Consequentemente, quando, no plano da autenticidade total, reconheço que o homem é um ser em que a essência é precedida pela existência, que ele é um ser livre que só pode querer, em quaisquer circunstâncias, sua liberdade, reconheço ao mesmo tempo que só posso querer a liberdade dos outros. Assim, em nome dessa vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram esconder de si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade. Chamarei de covardes aqueles que ocultarem a si mesmos, por espírito de seriedade ou por desculpas deterministas, sua total liberdade. Chamarei de safados aqueles que tentarem mostrar que sua existência é necessária, quando ela é a contingência mesma da aparição do homem na terra. Porém, covardes ou safados só podem ser julgados no plano da estrita autenticidade. Assim, ainda que o conteúdo da moral seja variável, uma certa forma desta moral é universal. Kant declara que a liber-

dade quer a si mesma e a liberdade dos outros. Estou de acordo, mas ele estima que o formal e o universal bastam para constituir uma moral. Nós pensamos, ao contrário, que princípios muito abstratos fracassam em definir a ação. Ainda uma vez, tomemos o caso deste aluno. Em nome de quê, em nome de que grande máxima moral pensa você que ele teria podido decidir, tranquilamente, abandonar sua mãe ou permanecer com ela? Não há nenhum meio de julgar. O conteúdo é sempre concreto e, por consequência, imprevisível. Sempre há invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade.

Examinemos, por exemplo, os dois casos seguintes. Vocês verão em que medida eles se assemelham e se diferenciam. Tomemos *O moinho à beira do rio*. Nele encontramos uma certa jovem, Maggie Tulliver, que encarna o valor da paixão e que é consciente disso. Ela está apaixonada por um jovem, Stephen, noivo de uma garota insignificante. Esta Maggie Tulliver, ao invés de preferir, imprudentemente, sua própria felicidade, escolheu se sacrificar, em nome da solidariedade humana, e renunciar ao homem que ela ama. Ao contrário, a Sanseverina, em *A cartuxa de Parma*, acreditando que a paixão faz o verdadeiro valor do homem, declara que um grande amor merece sacrifícios, que é preciso preferi-lo à banalidade de um amor conjugal que uniria Stephen e a garota tola com quem ele deveria se casar. Ela escolheria sacrificar esta última e realizar sua felicidade; e, como mostra Stendhal, ela se sacrificaria a si mesma por paixão se a vida assim o exigisse. Estamos aqui diante de duas morais estritamente opostas. Penso que elas são equivalentes: nos dois casos, a liberdade foi colocada como alvo. E vocês podem imaginar duas atitudes rigorosamente semelhantes quanto aos efeitos: uma jovem, por resignação, prefere renunciar ao amor; a outra, por apetite sexual, prefere desconhecer as relações anteriores do homem que ela ama. Essas duas ações se assemelham exteriormente àquelas outras que descrevemos há pouco. Contudo, elas são ligeiramente diferentes. A atitude de Sanseverina é muito mais próxima da de Maggie Tulliver do que de uma avidez descuidada.

Vocês veem, portanto, que essa segunda objeção é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Desde que seja no plano do engajamento livre, nós podemos escolher qualquer coisa.

A terceira objeção é a seguinte: “você dão com uma mão o que fingem receber com a outra, ou seja, no fundo os valores não são sérios, já que você os escolhem”. A isso, eu respondo que lamento muito que assim seja, mas, se eu suprimi Deus Nosso Senhor, é preciso alguém para inventar os valores. É preciso encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores significa apenas que a vida não tem sentido *a priori*. Antes de vivê-la, a vida, em si mesma, não é nada, é você que lhe dá um sentido, e o valor é apenas este sentido que você escolheu. Reparem que assim há possibilidade de criar uma comunidade humana. Reprovaram-me por perguntar se o existencialismo é um humanismo. Disseram-me: mas você escreveu em *A Náusea* que os humanistas estavam errados, você zomba de um certo tipo de humanismo, por que voltar atrás agora? Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo, pode-se entender uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior. Neste sentido, há humanismo em Cocteau, por exemplo, quando, em sua narrativa *A volta ao mundo em 80 horas*, um personagem declara, ao sobrevoar as montanhas de avião: o homem é admirável. Isso significa que eu, pessoalmente, que não construí aviões, me beneficiarei destas invenções particulares e poderei, pessoalmente, enquanto homem, considerar-me como responsável e honrado por atos particulares de alguns homens. Isto supõe que possamos conferir um valor ao homem segundo os mais elevados atos de alguns homens. Este humanismo é absurdo, pois só o cão ou o cavalo poderiam fazer um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é admirável, coisa que eles não têm intenção de fazer, até onde eu saiba, pelo menos. Mas não se pode admitir que um homem possa julgar o homem. O existencialismo dispensa-o de qualquer juízo desse gênero; o existencialista jamais tomará o homem fim, pois ele está sempre por fazer. E não devemos crer que haja uma humanidade a qual possamos render um culto, à maneira de Auguste Comte. O culto à humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si, como o de Comte, e, é preciso dizer, ao fascismo. É um humanismo que recusamos.

Mas há um outro sentido para o humanismo, que, no fundo, significa o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo, é proje-

tando-se e perdendo-se fora de si mesmo que ele faz existir o homem; e, de outro lado, é buscando alvos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação e apreendendo os objetos apenas em relação a ela, ele está no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. Esta ligação entre a transcendência, como constitutiva do homem – não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido da superação –, e a subjetividade, no sentido em que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre em um universo humano, é o que nós chamamos o humanismo existencialista. Humanismo porque nós lembramos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque nós mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas sempre procurando um alvo fora dele – que é determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como humano.

De acordo com essas reflexões, vemos que nada é mais injusto do que as objeções que nos fazem. O existencialismo não é outra coisa senão um esforço para tirar todas as consequências de uma posição ateuco-coerente. Ele não busca de modo algum mergulhar o homem no desespero. Mas se se chama desespero, como o fazem os cristãos, a toda atitude de descrença, então ele parte do desespero original. O existencialismo não é modo algum um ateísmo no sentido em que se esforçaria em demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: mesmo se Deus existisse, nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua existência; é preciso que o homem se reencontre a si mesmo e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem que seja uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação, e é somente por má-fé que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados.

SCHILLER

(1759-1805)

Texto de apresentação e notas:

Roberto Figurelli
Professor aposentado da
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

Tradução do alemão:

Roberto Schwarz

Notas:

Anatol Rosenfeld
A publicação do texto de Schiller
nesta edição foi gentilmente
autorizada pela editora E.P.U.





O HOMEM ESTÉTICO NA VISÃO DE SCHILLER

FRIEDRICH SCHILLER (1759-1805) pertence à estirpe de Platão: poeta, dramaturgo, filósofo e esteta, além de médico, historiador e romancista. Pelas datas de sua curta existência e pelo que a História nos conservou da segunda metade do século XVIII e início do século XIX, sabemos que Schiller viveu num período de extraordinária fecundidade literária e filosófica da Alemanha. Como situá-lo? Entre o classicismo de Weimar, cidade onde entabulou amizade com Goethe, e o romantismo de Friedrich Schlegel e Novalis? Ou como elemento de ligação entre Kant e Hegel? Em 2005, por ocasião dos 200 anos de sua morte, a Alemanha descobriu a extraordinária modernidade do pensamento e do estilo de vida de Schiller.

Apesar dos problemas crônicos de saúde e das dificuldades financeiras, Schiller foi um dramaturgo assaz produtivo. Em 1781, estreou com o drama de crítica social *Os Salteadores*, que costuma ser vinculado ao *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), ou seja, ao Pré-Romantismo. *Intriga e Amor*, *Don Carlos*, a trilogia *Wallenstein*, *Maria Stuart* e *Guilherme Tell* – alçaram Schiller ao posto de dramaturgo favorito do povo alemão por mais de um século. Como poeta lírico, sobressaiu

com *Hino à Alegria*. Dentre seus ensaios de Estética, os mais conhecidos são: *Poesia Ingênua e Sentimental*, *Teoria da tragédia* e *Cartas sobre a educação estética da humanidade*.

Com a publicação, em 1790, da *Crítica da faculdade do juízo*, Immanuel Kant (1724-1804) concluiu o seu sistema. Não sem motivo é chamada de *terceira Crítica*. Entre o *entendimento* (faculdade de conhecimento) e a *razão* (faculdade de desejar) situa-se o *juízo* ou faculdade de julgar (*Urteilkraft*). Para Luigi Pareyson, “A *Crítica da faculdade do juízo* ocupa uma posição central na História da Estética: nela conflui o Iluminismo e dela parte o Romantismo”.¹ Não admira, pois, que Schiller já em 1791 tenha tomado a decisão de estudar a fundo a obra de Kant. No mesmo ano, recebeu do príncipe dinamarquês Frederico Cristiano de Augustenburg uma pensão anual de mil táleres, com duração estipulada em três anos.

Digno de nota é o fato de o exemplar da *Crítica da faculdade do juízo*, que pertenceu a Schiller, ter sido legado à posteridade. Encontra-se no Arquivo de Literatura Alemã, em Marbach am Neckar, sua cidade natal. Dos trechos sublinhados e das anotações à margem das páginas, é possível detectar os passos que mais chamaram a atenção do leitor.

No semestre de inverno de 1792-93, Schiller ministrou um curso de Estética na Universidade de Iena. Graças à solicitude de Christian Friedrich Michaelis, que fizera anotações durante as aulas, foi publicado o opúsculo *Fragments das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*. Convém lembrar que Schiller, na preparação das aulas, não se limitou ao estudo da obra de Kant. Dos britânicos, leu David Hume, Edmund Burke e Henry Home. Dos alemães, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann J. Winckelmann, Lessing, Johann G. Sulzer e Carl Philipp Moritz. Da França, Charles Batteux e Diderot. À época, a atividade epistolar mais do que praxe era uma necessidade. Assim, a correspondência entre Schiller e Christian G. Körner (janeiro-fevereiro de 1793) – *Kallias ou sobre a beleza* – é indispensável não só para suprir algumas lacunas das notas de Michaelis como também para a compreensão das *Cartas sobre a educação estética da humanidade*.

¹ PAREYSON, Luigi. *L'Estetica di Kant*. Milano: Mursia, 1968. p. 9.

Que Kant tenha exercido notável influência sobre Schiller, é um dado incontestável. Creio que é suficiente, nos limites desta Apresentação, deixar claro que Schiller, como artista e esteta, desenvolveu e enriqueceu várias ideias de Kant. No diálogo entre os dois, há pontos de convergência e divergência. Não raro, Schiller avança “com e contra Kant”, consoante a expressão usada pelos comentadores. Destarte, na carta a Körner, de 25 de janeiro de 1793, Schiller reconhece “uma dificuldade quase ilimitada” para assentar objetivamente um conceito de beleza. Para ele, há três explicações possíveis acerca do belo, a saber: de modo subjetivo sensível (Burke); subjetivo racional (Kant); objetivo racional (Baumgarten, Mendelsohn e os “homens da perfeição”). Visto que nenhuma das três lhe satisfaz plenamente, Schiller propõe sua teoria como “uma quarta forma possível de explicar o belo”, vale dizer, “de modo objetivo sensível”.² Mas é na carta de 08 de fevereiro de 1793 que o leitor encontrará a formulação que resume seu pensamento: “A beleza não é pois outra coisa senão liberdade no fenômeno”.³ Não há dúvida de que, na concepção schilleriana da beleza, há uma tensão entre objetivismo e subjetivismo.

Segundo Pareyson, Kant está na origem da tendência, desenvolvida por Schiller, que insiste na interiorização da contemplação estética e no seu caráter moral. É nessa linha que devem ser lidas as *Cartas* bem como algumas sentenças dos *Fragmentos*. Por exemplo: “O gosto promove não apenas nossa felicidade, como também nos *civiliza e cultiva*”.⁴

A EDUCAÇÃO ESTÉTICA DA HUMANIDADE

Em reconhecimento ao príncipe Frederico de Augustenburg pela pensão recebida, Schiller iniciou, em 1791, a redação de vinte e sete cartas endereçadas ao seu benfeitor, mas já com a intenção de publicá-las mais

² SCHILLER, Friedrich. *Kallias ou sobre a beleza*. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p. 42.

³ *Ib.*, p. 60.

⁴ SCHILLER, Friedrich. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis/Friedrich Schiller*. Tradução e introdução: Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 34.

tarde. Em 1794, um incêndio destruiu o castelo de Copenhague, no qual estavam as cartas originais. Schiller, então, assumiu a tarefa de reescrevê-las com o auxílio de cópias achadas. São as *Cartas a Augustenburg* (Augustenburger Briefe) que, ao lado das cartas a Körner, formam o rascunho das pesquisas que resultaram na obra *Cartas sobre a educação estética da humanidade* (Über die Ästhetische Erziehung des Menschen). A publicação efetuou-se em três etapas na revista *Horen*, editada por Schiller: N. 1, N. 2 e N. 6, no ano de 1795.

No Brasil, a Editora Herder lançou, em 1963, *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, na tradução de Roberto Schwarz, com Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. Em 1990, veio a público a tradução realizada por Márcio Suzuki, com base na anterior, de Roberto Schwarz, sob o título de *A educação estética do homem. Numa série de cartas*, pela Iluminuras. O tradutor encarregou-se da Introdução e das notas no final do livro.⁵ Em 1991, foi reeditada pela Editora Pedagógica e Universitária a tradução de Roberto Schwarz, de 1963, com Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. As três cartas selecionadas para a *Antologia de Textos Filosóficos - XII, XIV e XV -*, foram extraídas da 2ª. edição da E.P.U., 1ª. reimpressão, 2009.⁶

Seja dito logo que *Cartas sobre a educação estética da humanidade* não é um livro de fácil leitura. Justifica-se, portanto, a advertência de Anatol Rosenfeld: "Talvez se deva ler este ensaio com certa disposição estética, um pouco como os diálogos de Platão: como obra dramática a que, neste particular, não falta o cunho da grande comédia; o destino do homem, herói falho e ambíguo, passa, depois de várias peripécias, do infortúnio à felicidade".⁷

O leitor, ao abrir a *Carta I*, depara com a frase: "Permitireis que vos exponha numa série de cartas os resultados de minhas investigações sobre o Belo e a Arte". (p. 35) E, na *Carta II*, que fecha a Introdução, o autor

⁵ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

⁶ SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução: Roberto Schwarz. Introdução e notas: Anatol Rosenfeld. 2ª. ed. São Paulo: E.P.U., 2009.

⁷ *Ib.*, p. 27.

descortina amplos horizontes para a reflexão: "Cheios de expectativa, os olhares do filósofo e do homem do mundo voltam-se para a arena política, onde, supõem, é jogado o destino da humanidade". (p. 38)

A indagação filosófica a respeito da estrutura da alma humana, na *Carta XI*, abre caminho para a apresentação da teoria dos três impulsos: o sensível e o formal, na *Carta XII*, e o lúdico, na *Carta XIV*. A *Carta XV* prolonga as duas anteriores e se eleva a um patamar que arrebatava o leitor a uma altura quicé inimaginável. Como ponto de partida, o esquema proposto logo no início:

objeto do impulso sensível - *vida*

objeto do impulso formal - *forma*

objeto do impulso lúdico - *forma viva*

O conceito de *forma viva* é lançado como definição de beleza. Ao analisá-la, o autor chega à identificação entre o impulso lúdico ideal e a humanidade plena. Num segundo momento, a análise do conceito de jogo. Movimentando-se com grande desenvoltura entre algumas obras de arte da Grécia Clássica, o autor culmina numa das mais felizes formulações das *Cartas*: "Pois, para tudo sintetizarmos, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*". (p. 92)

Vem a propósito outra observação de Rosenfeld: "Todavia, o que no nexa da filosofia estética de Schiller importa mais é verificar que no decurso do próprio trabalho a posição do autor se modifica. Se no início o estado estético (lúdico) é apenas um recurso e meio para possibilitar a passagem do caráter físico ao moral, pouco a pouco o meio se torna fim último até que surja, como ideal absoluto, o "homem estético", o estado lúdico, único em que o homem é integralmente homem". (p. 24)

Dito isto, urge voltar à *Carta II*, onde Schiller se dirige ao príncipe Augustenburg com as seguintes palavras: "Espero convencer-vos de que esta matéria é menos estranha à necessidade que ao gosto de nosso tempo, e mostrarei que para resolver na prática o problema político é

necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade". (p. 39) A seguir, nas *Cartas III, IV e V*, o autor esboça uma Filosofia do Estado.

Visto que Schiller, na *Carta V*, pinta um quadro sombrio da arena política nos estertores do século XVIII, recorro à edição da Iluminuras para pinçar, no fim do livro, a nota 17, redigida por Márcio Suzuki, a qual confirma ser de fato a Revolução Francesa o alvo da crítica. O dramaturgo Friedrich Schiller escrevera peças de engajamento político. Por exemplo: *Os Salteadores* e *Intriga e amor* são peças, respectivamente, em defesa dos pobres da sociedade e contra a corrupção nas cortes das autocracias germânicas. Sua atuação despertou tanto entusiasmo na França que, no dia 26 de agosto de 1792, foi homenageado com o título de *citoyen français* pelos membros da Assembleia Legislativa Nacional. Face ao Terror que se alastrava na França, porém, Schiller não hesitou em repudiar a solução revolucionária. Nas *Cartas a Augustenburg*, de acordo com a citação de Márcio Suzuki, lê-se: "O momento era o mais propício, mas encontrou uma geração corrompida, que não estava à altura dele, e não soube dignificá-lo nem aproveitá-lo".⁸

Em suma, o Estado ideal passa a ser um problema de educação. O homem lúdico, na visão de Schiller, é o homem em sentido pleno. Caberá a ele criar o Estado moral, e não ao Estado, imposto pela Revolução, criar a nova humanidade.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE SCHILLER TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

_____. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução: Roberto Schwarz. Introdução e notas: Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1963.

_____. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução: Roberto Schwarz. Introdução e notas: Anatol Rosenfeld. 2ª. ed. São Paulo: E. P. U., 2009.

⁸ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. p. 151, nota 17.

_____. *Kallias ou sobre a beleza. A correspondência entre Schiller e Körner*, janeiro-fevereiro de 1793. Tradução e introdução: Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. *Poesia Ingênua e Sentimental*. Tradução e introdução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Teoria da tragédia*. Tradução: Flávio Meurer. Introdução e notas: Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1964. Reed.: São Paulo: EPU, 1992.

_____. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis / Friedrich Schiller*. Tradução e introdução: Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *Sobre graça e dignidade*. Tradução: Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.

II – OUTRAS OBRAS:

BAYER, Raymond. *História da Estética*. Tradução: José Saramago. Lisboa: Ed. Estampa, 1978.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*. Munchen: Hanser, 2005.

CARTAS SOBRE A EDUCAÇÃO ESTÉTICA DA HUMANIDADE¹

Carta XII

O cumprimento dessa dupla tarefa, de dar realidade ao necessário que está *em nós* e de submeter a realidade *fora de nós* à lei da necessidade, nos é proposto por duas forças opostas, que nos impulsionam para a realização de seus objetos e que poderíamos chamar impulsos. O primeiro destes impulsos, que chamarei *sensível*, parte da existência física do homem ou de sua natureza sensível, e está empenhado em submetê-lo às limitações do tempo, em torná-lo matéria: não quer dar-lhe matéria, pois para isto já seria necessária uma livre atividade da pessoa que a recebe e distingue da própria identidade. Matéria não significa, aqui, mais que modificação ou realidade, que preencha o tempo; este impulso exige, portanto, que haja modificação, que o tempo tenha um conteúdo. Este estado de tempo meramente preenchido chama-se sensação, e é somente através dele que se manifesta a existência física.

¹ *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*. Texto já publicado em SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução de Roberto Schwarz, do original alemão: *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 2009. As notas com asterisco (*) são do próprio F. Schiller. As notas numeradas são de A. Rosenfeld.

Por ser *em sequência* tudo o que é no tempo, alguma coisa, por ser, exclui tudo o mais. Quando produzimos um som, este será o único real entre todos os que o instrumento possivelmente é capaz de produzir; enquanto o homem experimenta o presente, toda a infinita possibilidade de suas determinações fica limitada a esta única espécie de ser. Quando, portanto, este instinto age exclusivo, existe necessariamente a máxima limitação; o homem neste estado nada mais é que uma unidade quantitativa, um momento de tempo preenchido – ou melhor, *ele* não é, pois sua personalidade fica negada enquanto é dominado pela sensibilidade e arrastado pelo tempo.^{2*}

O domínio deste instinto é a finitude do homem; como toda a forma aparece somente através da matéria, como todo o absoluto necessita a mediação dos limites, torna-se evidente que toda a aparição da humanidade está presa ao impulso sensível. Embora seja somente ele que desperta e desdobra as disposições da humanidade, é também ele que torna impossível sua perfeição. Acorrenta por vínculos insuperáveis o espírito ascensional ao mundo sensível e faz voltar aos limites do presente a abstração que marchava livremente para o infinito. O pensamento, entretanto, pode fugir-lhe por momentos, e a vontade firme contrapõe-se vitoriosa às suas exigências; cedo, porém, a natureza subjugada reafirma seus direitos e exige realidade dos objetos, conteúdo para nossos conhecimentos e finalidade em nossos atos.

O segundo impulso poderíamos chamar de *formal*; tem ponto de partida no ser absoluto do homem ou na sua natureza racional e visa libertá-lo, harmonizar a diversidade de suas aparências e afirmar sua pessoa contra toda variação em seu estado. Por não poder a pessoa, enquanto unidade absoluta e indivisível, estar em contradição consigo

^{2*} A linguagem possui uma expressão certa para este estado de dispersão, sob o domínio das sensações: *estar fora de si*, isto é, estar fora de seu eu. Embora esta expressão idiomática valha apenas quando a sensação se torna em afeto perceptível por sua duração, é verdade que, enquanto apenas sente, o homem está fora de si. O regresso deste estado para o juízo tem também um nome acertado: *mergulhar em si*, isto é, retornar a seu eu, reconstituir sua pessoa. De alguém que esteja desmaiado não se diz estar fora de si, mas sim estar *inconsciente*, isto é, estar roubado a seu eu, enquanto aquele apenas deixa de estar nele. Daí estar *consciente* quem volta de um desmaio, o que pode muito bem coexistir com o estar fora-de-si.

mesma, por sermos nós nós-mesmos em toda a eternidade, aquele impulso que visa afirmar a personalidade não pode exigir nada diverso daquilo que exige por toda a eternidade; decide, portanto, para sempre como decide para agora, e manda agora o mesmo que manda para sempre. Compreende, pois, toda a sequência do tempo, vale dizer: nega o tempo e a modificação; quer que o real seja eterno e necessário, e que o eterno e o necessário sejam reais; com outras palavras: visa a verdade e a justiça.

Enquanto o primeiro constitui apenas *casos*, o segundo fornece *leis* – leis para todos os juízos no que se refere a conhecimentos, para todas as vontades no que se refere aos fatos. Suponha-se que conhecemos um objeto, que atribuímos validade objetiva a um estado de nosso sujeito, ou que agimos fundados em conhecimento, e fazemos do objetivo a determinação de nosso estado subjetivo – em ambos os casos arrancamos esse estado à jurisdição do tempo e damos-lhe realidade para todos os homens e todos os tempos, isto é, universalidade e necessidade³. O sentimento pode apenas dizer: isto é verdade *para este sujeito e neste momento*, um outro momento e outro sujeito podem vir que retirem o que afirma a presente sensação. Quando o pensamento, entretanto, afirma: *isto é*, ele decidiu para sempre e eternamente, e a validade de seu juízo é penhorada pela própria personalidade que resiste a toda transformação. A inclinação pode apenas dizer: isto é bom *para o teu indivíduo e para a tua necessidade atual*, mas teu indivíduo e tua necessidade atual serão carregados pela modificação e o que agora desejas com ardor será depois objeto de tua repugnância. Quando, por outro lado, o sentimento moral diz: *isto deve ser*, sua decisão é para sempre eterna – quando reconheces a verdade por ser verdadeira, e exerces a justiça por ser justa, terás feito de um caso singular a lei de todos os casos, terás tratado como eterno um momento de tua vida.

A máxima ampliação do ser, portanto, é realizada quando o impulso formal domina e faz agir em nós o sujeito puro; as limitações

³ Mais uma vez Schiller interpreta apenas pensamentos kantianos. Na medida em que fala de leis para a vontade, que dão às nossas ações universalidade e necessidade morais (isto é, validade para todos os homens), Schiller reformula o imperativo categórico.

desaparecem e o homem se transforma de unidade quantitativa, a que se vira restrito pelos sentidos carentes, em *unidade ideal*, que compreende todo o reino das aparências. Não mais estamos no tempo durante esta operação, mas é o tempo que está em nós com toda a sua sequência infinita. Não somos indivíduos, mas espécie; o juízo de todos os espíritos é pronunciado através do nosso, a escolha de todos os corações está representada em nossa ação.

Carta XIV

Chegamos agora ao conceito da ação recíproca dos dois impulsos, em que a eficácia de cada qual ao mesmo tempo funda e limita a do outro; em que cada um encontra sua máxima manifestação justamente pela atividade do outro.

Esta relação de reciprocidade entre os dois impulsos é uma tarefa da razão, que o homem só pode realizar plenamente na perfeição de sua existência. É a ideia de sua humanidade, no sentido mais autêntico da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo. “Ele não deve aspirar à forma à custa de sua realidade, nem à realidade à custa da forma; deve, antes, procurar o ser absoluto pelo determinado e o determinado pelo absoluto. Deve contrapor-se um mundo por ser pessoa, e ser pessoa por se lhe contrapor um mundo. Deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir”. – O homem não pode experimentar a sua concordância com esta ideia, sua humanidade no sentido mais pleno, enquanto satisfizer exclusivamente um destes impulsos ou os dois sucessivamente: pois, enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, vela-se a sua existência no tempo, seu estado. Existissem casos em que ele fizesse a um só tempo esta dupla experiência, em que fosse consciente de sua liberdade e sentisse a sua existência, em que se percebesse como matéria e se conhecesse como espírito, nestes casos e só nestes ele teria uma intuição plena de sua humanidade, e o objeto que lhe proporcionasse esta intuição viria a ser um símbolo da sua meta explicitada (visto que esta é apenas alcançável na totalidade do tempo) e, assim, uma representação do infinito.

Pressuposto que tais casos sejam possíveis na experiência, despertariam nele um novo impulso, chamado novo com justiça, pois que, incluindo a harmonia dos dois interiores, é diverso de cada qual tomado isoladamente. O impulso sensível quer que haja modificação, que o tempo tenha conteúdo; o impulso formal quer o tempo negado, para que não haja modificação. O impulso em que os dois se conjugam (seja me permitido chamá-lo impulso lúdico até que justifique a denominação), o impulso lúdico, portanto, aspira a superar o tempo no tempo e combinar ao ser absoluto o devir, a modificação à identidade.

O impulso sensível quer *ser* determinado, quer receber o seu objeto; o impulso formal *quer* determinar, quer engendrar o seu objeto; o impulso lúdico, então, aspira a receber assim como teria engendrado e engendrar assim como o sentido aspira a receber.

O impulso sensível exclui de seu sujeito qualquer espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui do seu toda dependência e passividade. A exclusão da liberdade é necessidade física, a da passividade é necessidade moral. Os dois impulsos impõem necessidade ao espírito: aquele por leis físicas, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois se conjugam, irá reger o espírito física e moralmente a um só tempo; pela superação da contingência ele irá superar, portanto, qualquer necessidade, libertando o homem tanto moral como fisicamente. Quando cercamos de paixão quem mereça nosso desprezo, sentimos penosamente a necessidade natural. Quando somos hostis a quem mereça nosso respeito, experimentamos penosamente a necessidade da razão. Tão logo, entretanto, ele interessa à nossa inclinação e conquista o nosso respeito, desaparecem tanto a coação do sentimento quanto a da razão e começamos a amá-lo, isto é, jogamos a um tempo com nossa inclinação e o nosso respeito.

Enquanto o impulso sensível nos coage fisicamente e o formal moralmente, aquele deixa contingente a nossa disposição formal como este deixa a sensível; isto quer dizer que será casual a concordância entre nossa felicidade e a perfeição, ou a desta com aquela. O impulso lúdico, portanto, no qual ambas se conjugam, tornará contingentes tanto nossa disposição formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa

felicidade; justamente porque as faz contingentes e porque a contingência também desaparece com a necessidade, o impulso lúdico passará a superar a contingência nas duas, dando forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, fará que se ajustem às ideias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de sua imposição moral, irá conciliá-las ao interesse dos sentidos.

Carta XV

Aproximo-me cada vez mais do alvo a que vos conduzo por trilhas pouco animadoras. Permite que eu siga por mais alguns passos, a fim de que a vista de um horizonte mais livre possa, talvez, compensar as penas da caminhada.

O objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos. O objeto do impulso formal, expresso por um conceito geral, é *a forma* (figura), tanto em seu significado próprio como metafórico; um conceito que compreende todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as forças do pensamento. O objeto do impulso lúdico, representado num esquema geral, é *a forma* (figura) *viva*; um conceito que denomina todas as disposições dos fenômenos, tudo que entendemos no mais amplo sentido por *beleza*⁴.

⁴ O termo alemão aqui traduzido por forma (ou figura) é “Gestalt”, hoje internacionalmente conhecido em virtude da psicologia estrutural ou “gestáltica” (Wertheimer, Koehler, Koffka), muitas vezes traduzido por estrutura ou configuração. Empregado na linguagem corrente principalmente para denotar formas, estruturas ou figuras espaciais, é aplicado na psicologia moderna também a estruturas musicais e pela sociologia e antropologia a configurações sociais ou culturais. Geralmente designa formas cujas partes são determinadas pelo todo, sistemas cujas qualidades essenciais não podem ser concebidas como a soma de partes e sim como totalidade, visto que, além das partes, exercem função importante as relações dinâmicas entre as partes (qualidades “gestálticas”). As partes, portanto, são entendíveis somente a partir do todo. Assim, uma melodia não é a soma dos vários sons e sim um todo unido que permanece o mesmo quando a melodia é transposta para outra altura de som e tocada por outros instrumentos: neste caso, nenhum dos sons individuais é o mesmo; contudo, desde que as relações entre os sons não tenham passado por modificações, podemos dizer que se trata da mesma melodia.

Esta explicação, caso o fosse, não estenderia a beleza por sobre todo o domínio do que é vivo nem a prenderia nele. Um bloco de mármore, embora inerte, mesmo assim pode tornar-se forma viva através do arquiteto e do escultor; um homem, conquanto viva e tenha forma, nem por isso é uma forma viva. Para isto seria necessário que sua figura fosse vida e sua vida fosse figura. Enquanto apenas pensamos sua figura, ela é inerte, mera abstração; enquanto apenas sentimos sua vida, ela é informe, simples impressão. Somente quando sua forma vive em nossa sensação e sua vida se forma em nosso entendimento ele é configuração viva, e isto será sempre o caso quando o julgarmos belo.

Embora saibamos apontar as partes de cuja união nasce a beleza, a gênese desta ainda não está explicada; pois seria necessário, para isto, compreender a própria unificação, a qual é indevassável para nós como toda a reciprocidade entre o finito e o infinito. A razão, por motivos transcendentais, coloca a exigência: é necessário que haja uma comunidade entre impulso formal e material, isto é, um impulso lúdico, pois que apenas a união de realidade e forma, de contingência e necessidade, de passividade e liberdade, completa o conceito de humanidade. Ela põe necessariamente esta exigência, pois que é razão; pois que aspira, conforme a sua essência, à perfeição e à supressão de todos os limites, enquanto que a atividade exclusiva de um ou outro impulso deixa imperfeita a natureza humana, fundando nela mesma uma limitação. Logo, pois, que pronuncia: deve existir uma humanidade, ela põe, por este ato mesmo, uma lei: deve existir uma beleza. A experiência pode responder-nos *se* existe uma beleza, e saberemos isso, tão logo ela nos ensine se existe uma humanidade. *Como*, entretanto, a beleza pode ser e como é possível uma humanidade, isto nem razão nem experiência podem ensinar-nos.

O homem, sabemos, não é exclusivamente matéria nem apenas espírito. A beleza, portanto, consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram com excesso ao testemunho da experiência, solicitados pelo gosto do tempo: nem pode ser mera figura, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filósofos, que se deixaram conduzir em excesso pelas exigências da arte para explicá-

Ia:^{5*} ela é o objeto comum de ambos os impulsos, e, portanto, do impulso lúdico. Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar de jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva nem objetivamente contingente, ainda assim não tem necessidade interior nem exterior. Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz compromisso entre a lei e a necessidade, é por repartir-se entre os dois, furtando-se ao império de um e de outro. As reivindicações do impulso material como as do impulso formal têm validade e seriedade plenas, pois que, no conhecimento, um se refere à realidade das coisas e o outro, à sua necessidade; pois que, na ação, o primeiro visa a manutenção da vida e o segundo, a da dignidade, visando os dois, portanto, a verdade e a perfeição. A vida, porém, torna-se menos importante quando interfere a dignidade, e o dever deixa de ser forçoso quando auxiliado pela inclinação; também o espírito aceita com mais liberdade e calma a realidade das coisas, a verdade material, tão logo esta se aproxime da verdade formal, da lei da necessidade; distende a abstração logo que esta pode ser acompanhada pela intuição imediata. Em poucas palavras: quando entra em comunhão com as ideias, o real perde a seriedade por tornar-se *pequeno*, assim como a lei perde a sua, por tornar-se *leve*, ao coincidir com a sensação.

Contudo, não será rebaixado o belo – estareis tentado já de há muito a retrucar-me – quando é tornado em mero jogo, não será igualado aos frívolos objetos que sempre estiveram de posse deste nome? Reduzir a mero jogo a beleza, quando a vemos como instrumento de cultura, não será contradizer-lhe o conceito racional e a dignidade – e não será contraditório reduzir à beleza o jogo, do qual a experiência nos ensina que pode subsistir com exclusão de todo o gosto?

O que significa, entretanto, dizer “mero jogo”, quando sabemos que é o jogo e *somente* ele, dentre os vários estados do homem que permite o desdobramento simultâneo e completo da dupla natureza humana? O

⁵ * Burke, em suas “Investigações Filosóficas sobre a Origem de Nossos Conceitos do Sublime e do Belo”, faz da beleza mera vida. Fazem dela mera figura, na medida em que os conheço, todos os adeptos do sistema dogmático que já se tenham manifestado sobre o assunto: entre os artistas, para não citar muitos, lembro apenas Raphael Mengs, em suas reflexões sobre o gosto na pintura. Como em todo o mais, também aqui a filosofia crítica abriu caminho para fazer que a empírica repouse em princípios e a especulação na experiência.

que chamais limitação de acordo com vossa maneira de ver o problema, segundo a minha, que justifiquei por provas, chamo enriquecimento. Eu diria, pois, o inverso: o agradável, o bem, a perfeição, o homem os encara *apenas* com seriedade; com a beleza, entretanto, ele joga. Não devemos, é óbvio, lembrar os jogos da vida real, geralmente voltados para objetos muito materiais; na vida real, entretanto, procuraríamos também em vão a beleza de que falamos aqui. A beleza realmente existente é digna do impulso lúdico real; pelo ideal de beleza, todavia, que a razão postula, é dado também um ideal de impulso lúdico, o qual o homem deve ter presente em todos os seus jogos.

Não erra quem busca o ideal de beleza do homem no caminho em que ele costuma satisfazer o impulso lúdico. Quando os gregos, em seus jogos de Olímpia, apreciam os combates sem sangue da força, da velocidade, da flexibilidade, as disputas entre nobres talentos, e quando o povo romano goza a agonia mortal do gladiador vencido ou de seu adversário líbio, torna-se evidente, nestes mesmos traços, por que se encontram na Grécia e não em Roma as figuras ideais de Vênus, Juno ou Apolo.^{6*}

A razão, entretanto, diz: o belo não deve ser mera vida ou mera figura, mas figura viva, isto é, deve ser beleza na medida em que dita ao homem a dupla lei da formalidade e realidade absolutas. Implícita está a afirmação de que o homem deve *somente jogar* com a beleza, e de que *somente com a beleza* ele deve jogar. Pois, para tudo sintetizarmos, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*.⁷ Esta afirmação, que há de parecer

^{6*} Quando comparamos (para ficar no mundo recente) as corridas londrinas, as touradas madrilenas, os espetáculos na Paris de outrora, as corridas de gôndola em Veneza, as caçadas em Viena e a bela vida alegre no corso em Roma, não poderá ser difícil distinguir o gosto desses povos modernos. Entre os jogos populares desses diversos países, porém, a uniformidade é muito menor que a reinante no grande mundo, o que é fácil de explicar.

⁷ Esta frase é uma das mais conhecidas de toda a obra de Schiller. Ela proclama que só no estado estético o homem atinge sua plenitude, a integração de todas as suas virtualidades. É no estado lúdico, no estado “desinteressado” ou “desinteresseiro” (isto é, sem interesse na existência material do objeto), segundo a expressão de Kant, que o homem supera as dilacerações da vida interessada. Tal tese baseia-se na teoria de Kant de que o prazer estético se baseia no *livre jogo* das nossas funções mentais, em face do objeto belo, e na harmonia lúdica das nossas capacidades de imaginação e entendimento.

paradoxal neste momento, irá ganhar um grande e profundo significado quando chegarmos a relacioná-la à dupla seriedade do dever e do destino; suportará, prometo-vos, o edifício inteiro da arte estética e da bem mais dificultosa arte de viver. Esta afirmação, contudo, é inesperada somente na ciência; já que há muito vivia e atuava na arte e no sentimento de seus maiores mestres, os gregos; estes, porém, transpunham para o Olimpo o que deveria ser realizado na terra. Conduzidos pela verdade desta afirmação, fizeram que desaparecesse da frente dos deuses tanto a seriedade e o trabalho que vincam a face dos mortais quanto o gozo iníquo que lhes alisa a face vazia; libertaram os perenemente satisfeitos das peias de qualquer finalidade, dever ou preocupação, mostrando no ócio e na serenidade o invejável destino do estamento divino: um nome apenas mais humano para a existência mais livre e mais sublime. Tanto a coação material das leis naturais quanto o imperativo espiritual da lei moral perdiam-se em seu conceito mais alto da necessidade, que abraça os dois mundos a um só tempo; da união daquelas duas necessidades nascia-lhes a verdadeira liberdade. Animados por esse espírito, fizeram desaparecer juntamente com os desejos as marcas da vontade, ou melhor, tornaram irreconhecíveis os dois na face de seu ideal, pois que souberam ligá-los na mais íntima união. Não é graça nem dignidade o que nos sugere a soberba face de uma Juno Ludovisi; nenhum dos dois por ser os dois ao mesmo tempo. Embora a divindade mulheril exija nossa adoração, a mulher divina incendeia nosso amor; e na medida em que nos rendemos à candura celestial, somos também repelidos por sua suficiência inatingível. A figura repousa e habita em si mesma, criação integralmente cerrada, não cede nem resiste, como se estivesse para além do espaço. Não há força, aí, que lute contra forças, nem carência em que pudesse irromper o tempo. Irresistivelmente seduzidos por um, mantidos à distância por outro, encontramos-nos em estado simultâneo de repouso e movimento máximos, surgindo aquela maravilhosa comoção para a qual o entendimento não tem conceito e a linguagem não tem nome.⁸

⁸ Schiller revela aqui uma profunda intuição da essência do estado estético: intensa empatia com o objeto estético e, ao mesmo tempo, a manutenção da distância em face dele. Esta atitude ao mesmo tempo emotiva e contemplativa, de entrega e de retrocesso, na apreciação da obra de arte, é confirmada pela atual pesquisa fenomenológica.

TOMÁS DE AQUINO

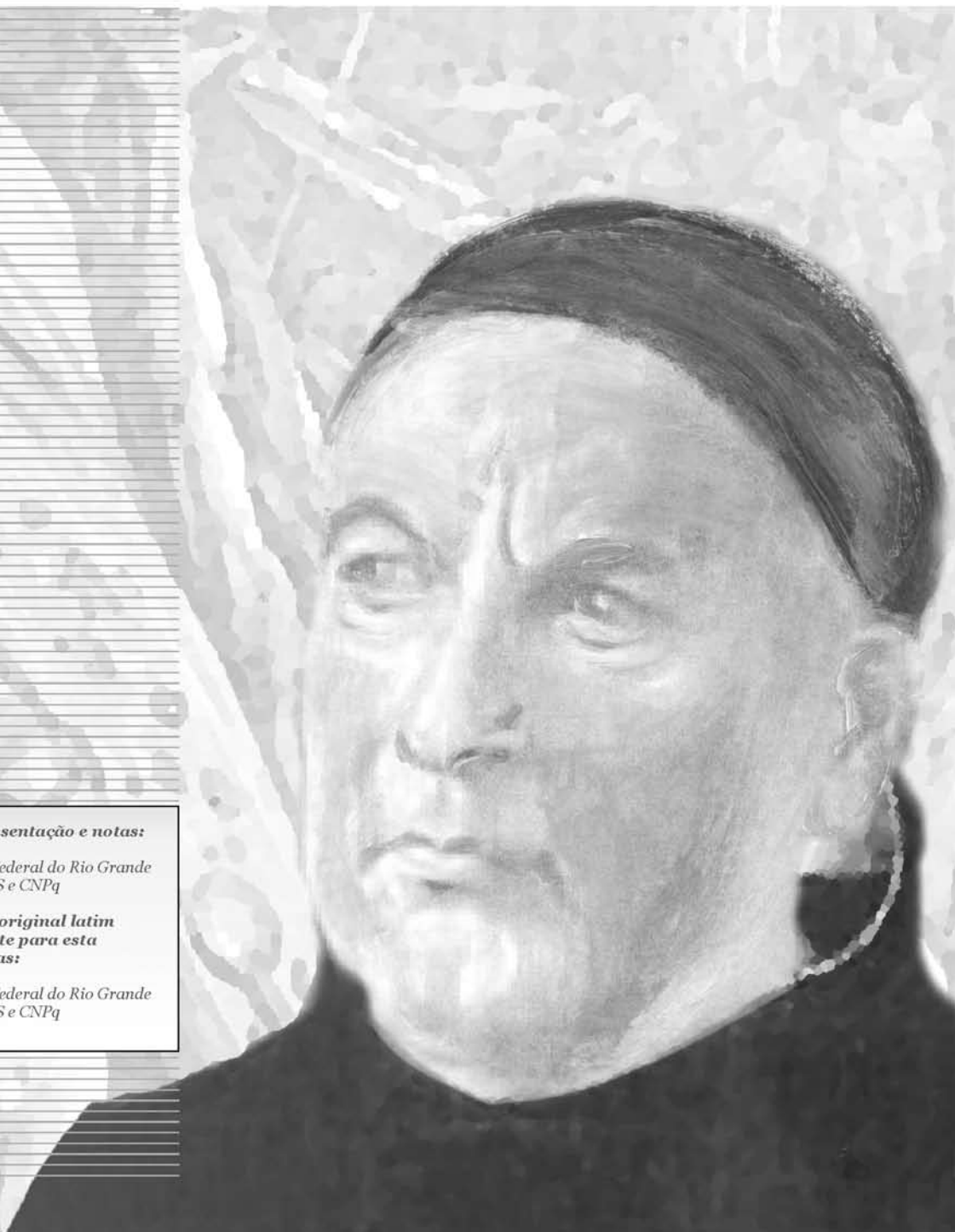
(1225-1274)

Texto de apresentação e notas:

Alfredo Storck
Universidade Federal do Rio Grande
do Sul – UFRGS e CNPq

**Tradução do original latim
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Alfredo Storck
Universidade Federal do Rio Grande
do Sul – UFRGS e CNPq





TOMÁS DE AQUINO E O PENSAMENTO POLÍTICO MEDIEVAL

A VIDA

O mundo medieval era formado por três tipos de pessoas: os nobres, que dedicavam suas vidas aos combates, os servos, que trabalhavam a terra, e os religiosos, que se dedicavam à vida espiritual. **TOMÁS DE AQUINO** é certamente um homem desse tempo. Nasceu por volta do ano 1225 na cidade de Aquino, Itália. Filho de nobres, aos cinco anos foi mandado pelo pai para servir a ordem religiosa dos beneditinos em Monte Cassino, pois seu pai tinha a expectativa de vê-lo abade. Mas esses planos foram frustrados quando Tomás, estudante na Universidade de Nápoles, ingressa na ordem dos dominicanos. Para fazê-lo mudar de ideia, sua família raptou-o, prendendo-o durante um ano. Conta-se que uma prostituta foi contratada para fazer com que o jovem quebrasse seus votos de castidade, mas Tomás teria-a expulsado e permanecido fiel à fé. A família acabou por permitir que ele seguisse seu caminho. Voltando aos dominicanos, foi estudar junto a Alberto Magno em Paris e Colônia. Em 1256, recebeu o título de Mestre da Universidade de Paris e tornou-se professor. Lecionou em Paris, Nápoles, Orvieto, Roma e Viterbo. Em 1273, sofreu um ataque que o impediu de continuar a escrever. Poucos

meses depois, em 7 de março de 1274, morre a caminho do Consílio de Lyon, provavelmente como resultado da doença ou de uma queda do cavalo em que viajava (sinal já de fraqueza, pois os dominicanos eram normalmente proibidos de viajar a cavalo) após ter batido a cabeça em um galho de árvore.

Em virtude de seu processo de canonização, chegaram-nos diversas histórias a seu respeito. Por exemplo, conta-se que Tomás era um homem muito grande e belo a tal ponto que, quando viajava a pé entre as diversas cidades em que morou, a população dos campos corria para admirá-lo. Por seu tamanho e por ser uma pessoa quieta, foi apelidado por seus colegas de “boi mudo da Sicília”. Tomás teve cinco irmãs. A primeira tornou-se abadessa. As outras três casaram-se com nobres. A quinta morreu bastante nova, fulminada por um raio enquanto dormia. Diz-se que Tomás estava dormindo a seu lado, mas escapou ileso.

A reputação de Tomás não causou sempre unanimidade. Suas teses foram atacadas e parece inclusive que um processo de condenação de suas teorias teria sido iniciado em 1277, mas interrompido em virtude da eleição de um novo papa e da forte reação política de seus confrades e alunos. Em 1323, foi considerado Santo pela Igreja Católica e, a partir de 1557, passou a ser designado *Doutor Angélico* e considerado a maior autoridade da teologia católica.

A OBRA

A obra de Tomás de Aquino é típica de um professor universitário medieval. Portanto, antes de abordá-la, lembremos alguns aspectos dessa instituição surgida durante a Idade Média. De início, por volta de 1150, a universidade consistia em um conjunto de colégios, normalmente fundados por professores que detinham autoridade sobre eles. Em alguns casos, eram os alunos que se reuniam, formavam o colégio e contratavam os professores. Em sua acepção original, o termo latino *universitas* significa a “corporação ou associação” de colégios. No início do século XIII, diversos conflitos surgem e levam o papa Gregório IX, em 1231, a estabelecer regras para o funcionamento das universidades, como alguns privilégios para os estudantes, mas também a obrigatoriedade de não portarem armas. As universidades medievais não eram apenas estabele-

cimentos de ensino superior, podendo às vezes incluir o ensino primário e secundário. A duração variava, mas normalmente era necessário, em um primeiro momento, cursar a Faculdade de Artes (dos 14 aos 20 anos de idade). O percurso terminava em um dos três ramos: medicina, direito e teologia. As principais universidades do século XIII são Montpellier (medicina), Bolonha (direito) e Paris e Oxford (teologia).

Durante seu percurso na Faculdade de Artes, o aluno estudava basicamente as ciências de origem greco-árabe, como as matemáticas, a física e a lógica. As obras de Aristóteles, redescobertas e traduzidas do grego desde a segunda metade do século XII, eram o núcleo desses estudos, a despeito de terem sido diversas vezes proibidas, sem que professores e alunos levassem as interdições muito a sério. Na Faculdade de Teologia, na qual Tomás completou sua formação, os estudos centravam-se no comentário da Bíblia, obra sagrada que continha uma explicação para origem do mundo e diversas regras morais que os cristãos deveriam obedecer para alcançarem a salvação.

Se olharmos para os escritos de Tomás de Aquino, veremos que eles se dividem em vários grupos. Comentários, ou explicações linha a linha das obras de Aristóteles (*Física*, *Metafísica*, obras lógicas etc.), comentários aos livros da Bíblia e opúsculos. Assim, as obras do primeiro grupo ligavam-se a temas tratados na Faculdade de Artes, as do segundo pertenciam à Faculdade de Teologia, enquanto as do terceiro eram escritos polêmicos ou destinados a um público específico. O texto que iremos ler é precisamente um excerto de um opúsculo dedicado ao Rei da ilha de Chipre. Durante a terceira cruzada, o rei inglês Ricardo Coração de Leão conquistou a ilha e a entregou a ordem dos Templários que a vendeu. Em 1247, o papa concede dignidade especial ao reino de Chipre. Seu rei, Henrique I, morre em 1253, sendo sucedido por seu filho, Hugo II, morto em 1267. A obra é provavelmente dedicada ao jovem Hugo II. Todavia, a morte prematura do novo rei faz com que Tomás interrompa o escrito sem nunca o completar, pois esse parece ter perdido seu principal destinatário.

AS PRINCIPAIS TESES

Durante a Idade Média, eram comuns obras que se intitulavam

“Espelhos dos Príncipes”, ou seja, que continham conselhos e preceitos morais destinados a mostrar o caminho a ser seguindo por um rei para bem governar. Como o nome indica, a obra era um espelho no qual se achava refletida a imagem de um rei perfeito. O opúsculo *A realeza* de Tomás de Aquino pode ser colocado nessa tradição literária que surge no mundo antigo e que perdurará até o período moderno. O escrito de Tomás é, portanto, uma obra pedagógica de cunho moral cuja função é servir de auxílio à educação de um novo rei. Mas para que o rei entenda como deve ser a sua formação, ele precisa compreender, primeiramente, por que ele reina e quais são os deveres que ele possui. Em outras palavras, como o próprio Tomás faz questão de sublinhar, o rei deve entender “a origem da realeza e as coisas que pertencem ao ofício do rei”. Para explicá-las, Tomás empregará três tipos de argumentos, citando constantemente “a autoridade da divina Escritura, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos dos príncipes mais dignos de louvor”. É fácil entender por que Tomás age assim. Em primeiro lugar, dada a imensa força da religião cristã durante a Idade Média, fazia todo sentido justificar a origem da autoridade entre os homens como baseada na Bíblia e nos ensinamentos cristãos. O rei que pensasse ter sido o seu poder conferido por Deus, certamente acreditaria também que ele deve governar como um bom servidor de Cristo. Por essa razão, encontraremos no opúsculo diversas citações da Bíblia que iremos identificar. Em segundo lugar, Tomás faz referência aos filósofos, sobretudo a Aristóteles. De fato, as obras do filósofo grego, acompanhadas de seus intérpretes árabes e judeus, continham as bases de todo conhecimento científico da época. Apelar a Aristóteles significava, portanto, justificar racionalmente a autoridade do rei e apresentar as razões pelas quais é necessário que o rei governe de um certo modo e não de outro. Em terceiro lugar, Tomás faz referência aos príncipes mais dignos de louvor. Isso aparece no opúsculo quando o autor cita eventos da história de Roma, o que é perfeitamente explicável pela grandeza memorável do Império Romano, mas também pelo fato desse mesmo império ter-se esfacelado em virtude de não ter, segundo acreditavam os medievais, respeitado certas regras morais de conduta, justamente as regras que o bom rei cristão deveria obedecer. As citações de eventos da história romana são também um traço constante no pensamento político medieval que perdurará até o período moderno.

As perguntas filosóficas que Tomás de Aquino pretende responder nesse opúsculo são as seguintes: 1) qual a origem da autoridade entre os seres humanos? e 2) como ela deve ser exercida por aquele que a detém? A primeira pergunta indaga se nós, enquanto seres humanos, precisamos de alguém que nos governe. Trata-se de saber, portanto, se não poderíamos viver isoladamente sem reconhecer a autoridade e o poder de ninguém superior a nós. A segunda pergunta é posterior à primeira uma vez que, supondo a demonstração prévia da necessidade da autoridade, questiona os limites de seu poder e formas para o seu correto exercício.

A resposta à primeira questão tem por ponto de partida uma análise da condição natural humana. Tomás aceita que somos seres que, como todos os animais, necessitam de coisas ou bens para viver. O que nos diferencia dos demais animais é o fato de usarmos a racionalidade para a obtenção desses bens. Agimos guiados pela razão, ou seja, criamos planos e projetos para alcançar o que buscamos e os realizamos ao longo de nossas vidas. Mesmo assim, afirma Tomás, há um limite para o que podemos isoladamente alcançar. Se agirmos apenas de maneira solitária, os bens que produziremos não serão suficientes para vivermos. Necessitamos, portanto, de outras pessoas para viver, pois é com o auxílio delas que obtemos o que precisamos para bem viver. Observe-se que não se trata apenas de viver no sentido de sobreviver. O importante é o bem viver, ou seja, o desesenvolvimento de nossos talentos e capacidades pessoais pelos quais nos realizamos e alcançamos nossa felicidade.

Para Tomás, o fato de que somos seres que falam é uma evidência do caráter social humano. Através do uso da linguagem, transmitimos aos demais informações sobre nós mesmos, sobre nossos sentimentos e necessidades, descrevemos como o mundo é e elaboramos, trocando informações, projetos comuns que podem ser executados em grupo. A linguagem é o meio de comunicação que nos permite agir coletivamente e, assim, alcançar o que não teríamos sozinhos. Dito de outro modo, a cooperação é um traço fundamental para o ser humano que o leva a viver em coletividade. A sociedade é um complexo sistema de cooperação no qual o trabalho de cada um poderá reverter para o bem de todos. Tomás exprime essa tese ao afirmar que somos naturalmente animais sociais e políticos. Somos, por natureza, seres que vivem em grupo e cooperam,

precisando, para isso, de regras que regulem a vida social. Toda cooperação exige regras, pois, para que ela funcione, é preciso que a tarefa que cada um executa seja bem definida. Mas quem estabelece essas regras? Justamente a figura da autoridade. A autoridade surge como a instância de regulação da cooperação social. Ela estabelecerá as regras do convívio e atuará de modo a que o resultado da cooperação seja a possibilidade de que cada um alcance o bem que busca, ou seja, a boa vida ou a felicidade. E assim como o indivíduo age em busca de um fim, o seu próprio bem, também a sociedade trabalha para a obtenção de um fim, o bem comum. Em suma, a autoridade surge para reger a cooperação social, proporcionar que a sociedade funcione corretamente, produzindo o bem comum, e abrir a possibilidade da realização pessoal. Ao falarmos de cooperação, convém deixar claro que Tomás não desconhece o fenômeno da violência ou de que alguns seres humanos procuram tirar vantagem dos outros. Ao contrário, a violência, segundo ele, existe e deve ser controlada, pois é o principal fator de desregramento social. A violência afasta as pessoas e gera facções que competem e não mais cooperam. A violência é, portanto, uma das principais causas de esfacelamento dos laços sociais de tal modo que um dos principais objetivos da autoridade deve ser a sua eliminação e a busca da paz social.

A resposta à segunda questão levantada acima depende de que reconheçamos que uma sociedade (no caso medieval, uma cidade ou reino) tem por objetivo o bem comum, alcançado pela cooperação e convivência pacífica dos seus membros. Ora, o fundamental é que o bem comum seja desfrutado por todos. Sendo assim, é possível conceber dois tipos de regimes ou modos de exercício da autoridade: aqueles regimes que se preocupam em efetivamente realizar o bem comum e aqueles em que os governantes desviam para si o bem comum, tomando para si o produto da cooperação social. Os regimes do primeiro tipo serão considerados boas formas de governo. Os do segundo, formas corrompidas. Podemos ainda supor que a autoridade (tanto a boa quanto a corrompida) seja exercida por uma pessoa, por poucas ou por muitas. O resultado são seis formas de governo que Aristóteles, em sua *Política*, classificou do seguinte modo: realeza, aristocracia, politia, democracia, plutocracia e tirania. Segundo Tomás, a realeza é a concentração da autoridade nas mãos de

um só, mas de modo que o bem comum seja alcançado. Essa seria, como vemos ao ler o opúsculo, a melhor forma de governo, opondo-se diretamente à pior, ou seja à tirania. Assim, o objetivo da obra será ensinar ao rei como ele deve agir para, buscando o bem comum, evitar tornar-se um tirano. Todavia, caso isso ocorra, é possível destituí-lo do poder. Para Tomás, essa seria uma tarefa a ser executada não por uma única pessoa, mas pela coletividade, pois é ela que está na origem do surgimento da autoridade. O bom rei, ou o bom governante, é, portanto, aquele que age procurando o bem comum da coletividade e fazendo com que seus membros cooperem. Como já dissemos, Tomás de Aquino não terminou o opúsculo. Ele foi completado por seus discípulos. Leremos abaixo apenas partes do Livro I e o início do Livro II, escritos pelo próprio Tomás.

SUGESTÕES DE LEITURA:

PRINCIPAIS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência; Questões discutidas sobre a verdade; Súmula contra os gentios; Compêndio de Teologia; Súmula Teológica* (seleção). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

OBRA SOBRE TOMÁS DE AQUINO (EM PORTUGUÊS)

TORRELL, J-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PARA UMA INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA MEDIEVAL:

DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004.

DE LIBERA, A. *Pensar a Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

SITE:

<http://www.corpusthomicum.org/>

Este site contém todas as obras de Tomás de Aquino em suas principais edições.

<http://www.abelard.paris-sorbonne.fr/>

Site de referência com diversos links para obras e pensadores medievais, eventos internacionais e ampla bibliografia.

A REALEZA: DEDICADO AO REI DE CHIPRE¹

PRÓLOGO

Pensando em que poderia oferecer que fosse digno de vossa Alteza Real e condizente com minha profissão e ofício, pareceu-me que o mais apropriado que eu poderia oferecer a um rei seria escrever-lhe um livro no qual apresentasse cuidadosamente a origem da realeza e as coisas que pertencem ao ofício de rei, segundo a autoridade da divina Escritura, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos dos príncipes mais dignos de louvor, valendo-me de minha inteligência e confiando, para o início, o progresso e a execução dessa obra, naquele que é o Rei dos reis, Senhor dos senhores e pelo qual os reis governam: Deus, grande Senhor e Rei supremo de todos os reis.

¹ A tradução foi feita a partir do texto latino: *Sancti Thomae de Aquino, De regno ad regem Cypri*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/>. Este site contém todas as obras de Tomás de Aquino em suas principais edições. Para a tradução inglesa do *De Regno*, consulte-se: AQUINAS, T. *On kingship, to the King of Cyprus*. Translation by Gerald B. Phelan. Rev. with introd. and notes by I. Th. Eschmann. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

LIVRO I

Capítulo 1: O significado da palavra rei

Começemos nosso propósito apresentando o que se deve entender pela palavra rei. Com efeito, em todas as coisas que se ordenam a um fim que pode ser alcançado de diversos modos, faz-se necessário algum dirigente para que se possa alcançar o fim do modo mais direto. Por exemplo, um navio, que se move em diversas direções pelo impulso de ventos opostos, não chegará ao seu fim de destino se não for dirigido ao porto pela habilidade do comandante. Ora, o ser humano possui um fim para o qual estão ordenadas toda a sua vida e ações, pois ele age pelo intelecto o qual opera manifestamente em busca de um fim. Os seres humanos usam, contudo, diversos modos para alcançar um fim proposto, como o mostra a diversidade das ações e propósitos humanos. Sendo assim, eles precisam de um dirigente que os guie para o fim.

Todo ser humano possui naturalmente em si a luz da razão que o dirige em suas ações para um fim. Assim, se ele pudesse viver solitariamente, como ocorre com muitos animais, não precisaria de um dirigente que o guiasse. Cada um seria um rei para si mesmo, abaixo de Deus, Rei supremo, uma vez que dirigiria a si mesmo em seus atos através da luz da razão que lhe foi concedida pela divindade. Todavia, mais do que para qualquer outro animal, é natural para o ser humano ser um animal social e político, ou seja, viver junto a muitos, como o demonstra a necessidade natural. Com efeito, no caso dos demais animais, a natureza preparou-lhes a comida; como vestimento, proveu-os de pelos; para sua defesa, doutou-os de dentes, chifres, unhas ou ao menos de velocidade para fuga. Mas a natureza não doutou o ser humano dessas coisas. Ao invés disso, foi-lhe dada a razão que o habilita a preparar tudo isso com suas mãos. Porém, como um único ser humano não é suficiente para fazer todas essas coisas, então um ser humano sozinho não pode levar, de maneira suficiente, sua vida. Logo, é natural ao ser humano que ele viva em sociedade junto a muitos.

Além disso, os demais animais possuem de forma inata a capacidade para discernir naturalmente o que lhes é útil ou nocivo, tal como

a ovelha considera naturalmente que o lobo é um inimigo. Alguns animais conhecem, por uma capacidade natural, certas ervas medicinais e outras coisas necessárias a suas vidas. Já o ser humano possui apenas um conhecimento natural e geral das coisas necessárias a sua vida, na medida em que pode alcançar o conhecimento das coisas singulares raciocinando a partir de princípios naturais. Não é possível, porém, que um único ser humano alcance, por meio de sua razão, o conhecimento de tudo isso. Faz-se, portanto, necessário que ele viva junto a outros e que se ajudem mutuamente, alguns ocupando-se da descoberta de certas coisas e outros de outras. Por exemplo, alguns devem dedicar-se à medicina, outros à alguma outra disciplina e assim por diante. Isso torna-se ainda mais evidente por ser próprio ao ser humano o uso da linguagem pela qual alguém pode comunicar completamente suas concepções a outrem. Já os demais animais exprimem seus sentimentos aos outros apenas de modo geral, como o cachorro exprime sua ira latindo e outros animais o fazem ainda de diversos modos. O ser humano é o mais comunicativo dos animais que vivem em grupo, como o grou, a formiga e a abelha. Foi considerando isso que Salomão afirmou: *“É melhor ser dois que um, pois possuem assim a vantagem da mútua companhia”*².

Se é, portanto, natural ao ser humano viver em sociedade junto a muitos, é necessário haver entre eles alguém pelo qual a coletividade seja governada. Com efeito, se houvesse uma coletividade de seres humanos, cada qual preocupado com seu próprio interesse, essa coletividade dispersar-se-ia em diversas partes, a não ser que houvesse alguém preocupado com aquilo que pertence ao bem dela. Da mesma maneira, o corpo do ser humano ou de qualquer outro animal desmembrar-se-ia caso não houvesse uma força retora comum presente nele e que rege o bem comum dos membros. Ao considerar isso, Salomão afirmou: *“Onde não há governante, o povo dissipa-se”*³.

De fato, é razoável que isso ocorra, pois, o que é próprio a um, não é o mesmo que aquilo que é comum a muitos. Quanto ao que é próprio, as coisas são separadas, mas quanto ao que é comum, elas são unidas. E

² Eclesiastes IV, 9.

³ Provérbios IV, 14.

como a efeitos diferentes correspondem causas diferentes, além daquilo que move para o bem próprio de cada um, deve existir algo que mova para o bem comum da coletividade. Ora, em todas as coisas que são ordenadas para um fim, há algo outro que as direciona para o fim. Isso ocorre no universo dos corpos onde o primeiro, a saber, o corpo celeste, dirige os demais por ordem da Providência divina e todos os corpos são dirigidos pela criatura racional. No caso do ser humano, a alma dirige o corpo e, entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível são dirigidas pela razão.

O mesmo ocorre entre os membros do corpo: um é sempre o principal e dirige a todos, como o coração ou a cabeça. Em toda coletividade, deve haver, portanto, algo que é dirigente. Nas coisas que são ordenadas a um fim, pode ocorrer que algumas sejam de modo correto e outras não. Portanto, também no governo da coletividade, pode ocorrer o correto e o incorreto. Algo é dirigido corretamente quando está ordenado ao fim que lhe é apropriado e incorretamente quando dirigido ao fim que não lhe é apropriado. Ora, um é o fim apropriado à coletividade de homens livres, outro à de escravos, pois o livre existe para si mesmo enquanto o escravo existe para outro. Assim, se a multidão de homens livres é ordenada por um governante para o seu bem comum, o regime será correto e justo, conforme convém aos livres. Mas se o governo for ordenado não para o bem comum da coletividade e sim para o bem privado do governante, o regime será injusto e perverso. Por isso, o Senhor ameaça a tais governantes através de Ezequiel dizendo: *“Ai dos pastores que alimentam a si mesmos (como que procurando apenas os seus interesses): acaso não devem ser os rebanhos alimentados pelos pastores?”*⁴ Os pastores devem buscar o bem do rebanho e os governantes o bem da coletividade sujeita a eles.

Se o regime injusto possui um só governante que governa para seus próprios interesses e não em função do bem da coletividade, dá-se-lhe o nome de tirano, palavra derivada de “força”⁵, porque ele oprime

⁴ Ezequiel XXXIV, 2.

⁵ Tomás segue Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.) que, em suas *Etimologias* (Livro IX, 3, 19), explica que, de início, não havia na Grécia antiga distinção entre tirania e realeza. Posteriormente, os gregos começam a denominar tiranos os reis que exerciam o poder pela força.

pela força em vez de governar pela justiça. Daí serem, entre os antigos, todos os homens com poder chamados de tiranos. Todavia, se o regime injusto não possuir apenas um governante, mas vários, ainda que poucos, chama-se oligarquia, ou seja, o principado de poucos, já que esses poucos, em virtude de suas riquezas, oprimem o povo e diferem do tirano apenas quanto ao número. Contudo, se o regime iníquo for exercido por muitos, denomina-se democracia, ou seja, poder do povo, e ocorre quando o populacho, pela força da multidão, oprime os ricos⁶. Nesse caso, a totalidade do povo será como que um único tirano.

Devemos distinguir de modo semelhante os regimes justos. Se for uma coletividade que administra, chama-se o regime pelo nome genérico de politia, e ocorre, por exemplo, quando um grupo de guerreiros exerce o poder em uma cidade ou província. Se forem poucos, mas os virtuosos, o regime é chamado de aristocracia, ou seja, o melhor poder, ou o poder dos melhores, que, por essa razão, são ditos optimates. Se o governo justo pertence a um só, esse será propriamente chamado de rei. Por isso, o Senhor, por meio de Ezequiel, disse: *“o meu servo Davi será rei sobre eles e será, de todos, o único pastor”*⁷.

Do que foi dito, fica claro que pertence à noção de rei que ele é único, que governa e que é um pastor que busca o bem comum da coletividade e não o seu interesse próprio.

Como o ser humano precisa viver em comunidade, pois permanecendo solitário ele não será suficiente para prover todas coisas necessárias a sua vida, segue-se que tão mais perfeita será a comunidade formada por muitos quanto mais suficiente ela o for para prover as necessidades da vida. Ora, existe uma certa suficiência para a vida em uma família, ou seja, quanto aos atos naturais de nutrição, de geração da prole e assim por diante. Existe ainda certa suficiência em uma rua⁸, a saber, quanto àquelas

⁶ Tomás segue a divisão proposta por Aristóteles no livro III da *Política*. O filósofo grego diferencia diversos tipos de democracia, mas a palavra não tem o significado que hoje lhe atribuímos.

⁷ Ezequiel XXVII, 24.

⁸ A classificação originária de Aristóteles apresenta três formas de sociedade: a família, a tribo e a cidade. Tomás substitui a tribo pela rua, pois na cidade medieval cada

coisas que pertencem a uma atividade profissional. Na cidade, no entanto, que é a comunidade perfeita, tem-se a suficiência de todas as coisas necessárias à vida, mas mais ainda no caso de uma província, devido à necessidade de lutar em conjunto e do mútuo auxílio contra os inimigos. Assim, aquele que governa a comunidade perfeita, ou seja, a cidade ou a província, chama-se, por antonomásia, rei. Quem governa uma casa não se chama rei, mas páter-famílias, ainda que possua alguma semelhança com o rei, de modo que os reis são chamados às vezes de pais dos povos.

Fica claro que rei é aquele que governa a coletividade de uma cidade ou província para o bem comum. Assim, Salomão afirma: “*O rei impera sobre toda a terra a ele sujeita*”⁹.

Capítulo 2: É mais proveitoso para a cidade ou província ser governada por um do que por muitos

Após essas preliminares, devemos perguntar se é mais proveitoso para uma cidade ou província ser governada por um ou por muitos. Consideremos a pergunta primeiramente a partir do ponto de vista da finalidade do governo: o objetivo de todo governante deve ser o de garantir o bem estar daqueles a quem governa. Assim, é dever do comandante¹⁰ preservar o navio dos perigos do mar e conduzi-lo ileso ao porto seguro. O bem estar e a segurança de uma coletividade de consortes reside em conservar-lhes a unidade que chamamos paz. Se essa for removida, perece a utilidade da vida em sociedade, pois o desacordo da coletividade é algo oneroso a ela própria. Esse deve ser, portanto, o objetivo supremo buscado pelo governante de uma coletividade: procurar a unidade da paz. Ele não precisa deliberar sobre se deve ou não estabelecer a paz para a coletividade a ele sujeita, assim como o médico não delibera se deve ou não curar o doente a ele entregue. De fato, ninguém deve deliberar acerca do fim que deve alcançar, mas apenas acerca dos meios que conduzem ao

profissão era exercida em uma rua. Tinha-se, assim, a rua dos sapateiros, a rua dos açougueiros etc. Com esse exemplo, Tomás deixa claro como um pequeno grupo (rua) é dependente de um maior (cidade).

⁹ Eclesiastes V, 8.

¹⁰ O exemplo está de acordo com o sentido original do verbo latino *gubernare* que significa conduzir um navio. Até hoje presevamos parcialmente esse sentido ao dizermos que um navio, ou mesmo um carro, está desgovernado.

fim. Por isso, após ter recomendado a unidade do povo de fé, o Apóstolo disse: “*Sede atencioso em manter a unidade do espírito nos vínculos da paz.*”¹¹ Portanto, quanto mais eficaz for um regime em conservar a unidade da paz, mais útil ele será, pois dizemos que é mais útil aquilo que melhor conduz a um fim. Ora, assim como a causa mais eficiente para esquentar é algo quente, assim também aquilo que é por si uno pode realizar mais eficazmente a unidade do que aquilo que é muitos. Por conseguinte, o regime de um só é mais eficiente que o de muitos.

Além disso, é evidente que muitos não podem governar a coletividade se estiverem em total desacordo. Eles necessitam de alguma união para poderem, de certo modo, governar, do mesmo modo que muitos não conseguiriam conduzir um navio em uma direção a menos que se unissem de algum modo. Mas dizemos que ocorre a união de muitos quando eles se aproximam de um. Consequentemente, um só homem governa melhor que os muitos que se aproximam para fazer algo uno.

Ademais, as coisas naturais são as melhor ordenadas, pois, em cada coisa, a natureza realiza o melhor. Ora, todo governo natural é governo de um só. Por exemplo, na multidão dos membros do corpo, existe um que é o principal motor: o coração; entre as partes da alma, uma faculdade opera como principal: a razão; entre as abelhas, há um só rei¹² e, em todo universo, há um único Deus, criador e governante de todas as coisas. Ora, há uma razão para isso: toda coletividade deriva de uma unidade. Logo, se as coisas artificiais imitam as naturais (e é tão melhor o artefato quanto mais se assemelha ao que é natural), então necessariamente o melhor para uma coletividade de seres humanos é ser governada por um só.

Isso também é evidente pela experiência. As províncias ou cidades que não são governadas por um só perdem-se em dissensões e agitam-se sem paz. Parece, assim, estar cumprida a queixa que o Senhor fez por intermédio do profeta dizendo: “*Os muitos pastores destruíram minha*

¹¹ Filipenses IV, 3.

¹² Para Aristóteles e para o senso comum antigo e medieval, as abelhas possuíam um rei e não uma rainha.

*vinha*¹³". Ao contrário, as províncias e cidades governadas por um único rei desfrutam da paz, florescem na justiça e gozam de prosperidade. Por isso, o Senhor promete, por intemédio dos profetas, como grande recompensa a seu povo, dar-lhe um único chefe e que "*um único príncipe estará entre eles*¹⁴".

Capítulo 3: O regime tirânico é o pior

Se a realeza é o melhor regime, a tirania é o pior. A democracia opõe-se à polítia e, como dissemos, ambas são regimes exercidos por muitos. A oligarquia opõe-se à aristocracia e ambas são exercidas por poucos. Já a realeza e a tirania são exercidas por uma única pessoa. Ora, já mostramos que a realeza é o melhor regime e como o melhor se opõe ao pior, segue-se necessariamente que a tirania é o pior regime.

Ademais, uma força unida é mais eficaz para produção de um efeito do que uma força dispersa ou difusa. Muitas pessoas unidas podem empurrar um peso que separadas ou individualmente não poderiam empurrar. Portanto, assim como é mais útil que uma força operando para o bem esteja unida, pois ela será mais poderosa, da mesma forma uma força operando para o mal será mais nociva se for unida do que se for dividida. Ora, o poder de um chefe injusto orienta-se para o mal da coletividade, transferindo unicamente para si o bem comum da coletividade. Assim, no caso do regime justo, quanto mais o governo for unificado, mais ele será justo. A realeza é mais útil que a aristocracia e essa mais que a polítia. No caso do regime injusto, ocorre o contrário: quanto mais o governo for unificado, mais ele será nocivo. A tirania é mais nociva que a oligarquia e essa mais que a democracia.

Além disso, um regime é injusto quando o governante, desconsiderando o bem comum da coletividade, preocupa-se com o seu próprio bem. Por isso, quanto mais ele se afasta do bem comum de todos, mais o regime torna-se injusto. A oligarquia, que procura o bem de poucos, afasta-se mais do bem comum de todos que a democracia, a qual procura

¹³ Jeremias XII, 10.

¹⁴ Ezequiel XXXIV, 24.

o bem de muitos. Afasta-se ainda mais do bem comum no caso tirania, na qual se busca o bem de um só. Ora, um grande número está mais próximo da totalidade que um pequeno e esse mais próximo que a unidade. Portanto, o regime tirânico é o mais injusto.

A mesma conclusão aparece claramente quando se considera a ordem da providência divina, a qual arranja todas as coisas do melhor modo. O bem é produzido nas coisas por uma causa perfeita, como que ajudada por todas as coisas que podem conduzir a ele. Já o mal tem origem em defeitos particulares. De fato, não existe beleza no corpo a não ser que todos os membros estejam apropriadamente dispostos. Já a feiura decorre do fato de algum membro não estar apropriadamente disposto. Sendo assim, a feiura resulta de diversos modos e de diferentes causas, ao passo que a beleza resulta de um só modo e de uma causa perfeita. O mesmo ocorre em todos os bens e males, como por providência divina, de tal forma que o bem é mais forte por possuir uma única causa e o mal mais fraco por possuir diversas causas. Resulta assim que o regime justo é o de uma única pessoa, pois assim poderá ser o regime mais forte. Entretanto, se a justiça faltar, então será melhor que esse regime seja o de muitas pessoas, pois ele será mais fraco e elas se obstruirão mutuamente. Logo, quando há injustiça, o regime mais tolerável é a democracia. O pior é a tirania.

O mesmo ponto torna-se evidente para quem considera os males produzidos pelo tirano que, menosprezando o bem comum, busca o seu bem privado. Ocorre, assim, que ele oprimirá seus súditos de diferentes maneiras, sempre que for afetado por paixões que o levem a desejar certos bens. Ora, aquele que é tomado pela cobiça toma para si os bens de seus súditos. Por isso, disse Salomão: *“O rei justo erguerá sua terra, o homem avaro destruir-la-á”*¹⁵ Caso ele seja subjugado pela paixão da ira, derramará sangue por nada, e assim diz Ezequiel: *“Os seus príncipes são, em seu meio, como lobos na busca da presa para derramar sangue.”*¹⁶ Deve-se, portanto, evitar esse regime, como nos adverte o sábio dizendo: *“Fica longe do homem que possui o poder de matar”*¹⁷, pois ele não mata buscando

¹⁵ Provérbios XXIX, 4.

¹⁶ Ezequiel XXII, 27.

¹⁷ Eclesiastes IX, 18.

a justiça. Age pela força e por desregramento da vontade. Não haverá assim segurança e todas as coisas serão incertas, pois afastou-se do direito. Não poderá haver estabilidade alguma, pois tudo dependerá da vontade de alguém, para não dizer de seus caprichos.

Mas os súditos não serão oprimidos apenas em seus bens materiais, mas ainda em seus bens espirituais, porque os tiranos que desejam ter mais do que é preciso, impedem o progresso de seus súditos, pois consideram toda excelência desses como prejudiciais a sua injusta dominação. Os tiranos suspeitam mais do bem que do mal e a virtude dos súditos sempre lhes causa medo. Assim, esses tiranos esforçam-se para evitar que seus súditos tornem-se virtuosos ou adquiram a magnanimidade para que não combatam a injusta dominação. Esforçam-se ainda por impedir que se firmem laços de amizade entre os súditos e que desfrutem dos ganhos da paz recíproca, para que, não confiando uns nos outros, não possam nada fazer contra a dominação. Para tanto, semeiam a discórdia entre os súditos, alimentam as já existentes e proíbem tudo o que gere associações e cooperação entre os homens, como o casamento, a companhia à mesa e tudo o mais que produza familiaridade ou confiança entre eles. Os tiranos esforçam-se também para evitar que seus súditos tornem-se poderosos ou ricos, pois julgam-os segundo sua própria maldade. Assim como utilizam seu poder e força para prejudicar, temem que o poder e a força dos súditos lhes seja prejudicial. Por essa razão, lemos no livro de Jó o seguinte sobre o tirano: *“O som do medo está sempre em seus ouvidos e quando há paz,”* ou seja, ninguém tentando algum mal contra ele, *“sempre suspeita de traição”*¹⁸.

Vemos também que, quando governantes, que deveriam conduzir seus súditos para a virtude, invejam de uma maneira vil a virtude dos súditos, impedindo que se desenvolvam, poucos virtuosos surgem sob seus governos. Ora, segundo a correta afirmação de Aristóteles, homens bravos surgem entre aqueles que valorizam a bravura. Também Cícero afirma: *“em toda parte, aquilo que é menosprezado não se desenvolve e poucas vezes prospera”*¹⁹. Também é natural que as pessoas educadas sob o temor

¹⁸ Jó XV, 21.

¹⁹ Tusculanas I, 2, 4.

tornem-se servis e mostrem-se pusilânimes frente à toda tarefa que exija coragem e diligência. Isso é o que observamos nas províncias que foram governadas muito tempo por tiranos. Nesse sentido, diz o Apóstolo aos Colonisenses: “Pais, não provoqueis vossos filhos à indignação para que não se tornem pusilânimes”²⁰.

Considerando esses efeitos nocivos da tirania, o rei Salomão afirmou: “O reinado dos ímpios arruína a todos”²¹, pois os súditos são desviados da virtude pelo desregramento do tirano. Disse ainda: “Quando os ímpios governarem, o povo generará”²², como que reduzidos à escravidão. E também: “Quando os ímpios levantarem-se, os homens esconder-se-ão”²³ para fugirem da crueldade dos tiranos. E isso não chega a surpreender, pois o ser humano sem a razão e governando pelo desejo de sua alma, em nada difere de uma besta. Por isso, Salomão afirma: “Um leão rugindo e um urso bramindo, tal é o príncipe injusto para com o pobre povo”²⁴. Assim, os homens escondem-se dos tiranos como de bestas cruéis e parece ainda que ser súdito de um tirano é o mesmo que estar entregue a uma besta em fúria.

Capítulo 4. Por que a dignidade real torna-se odiosa aos súditos.

Como o melhor e o pior regime são formas de monarquia, ou seja, de governos de um único, muitos consideram odiosa a dignidade real em virtude dos males da tirania. Muitos, por desejarem ser governados por um rei, acabam a mercê da crueldade do tirano e não raros exercem a tirania sob o pretexto da dignidade real.

Exemplo disso ocorreu claramente na república romana. Quando não podia mais suportar a ostentação real, ou melhor, tirânica, o povo expulsou os reis e instituiu para si cônsules e magistrados pelos quais começou a reger-se e a governar-se, querendo assim transformar a realeza em aristocracia. Salústio comenta afirmando: “É incrível lembrar como pro-

²⁰ Colonisenses III, 21.

²¹ Provérbios XXVIII, 12.

²² Provérbios XXIX, 2.

²³ Provérbios XXVIII, 28.

²⁴ Provérbios XXVIII, 15.

*grediu em tão pouco tempo a cidade de Roma, uma vez obtida a liberdade”*²⁵. De fato, muitas vezes ocorre que, vivendo sob um rei, os súditos esforcem-se menos pelo bem comum, como que estimando não lhes dizer respeito fazer aquilo que a ele conduza, sendo isso tarefa daquele em cujo poder julgam estar o bem comum. Todavia, quando não consideram que o bem comum está nas mãos de um só, não o veem como se fosse de um outro, mas cada um o considera como sendo seu. Mostra-nos assim a experiência que uma cidade administrada por governantes, que se sucedem anualmente, pode fazer mais do que alguns reis que possuem três ou quatro cidades. E os pequenos serviços exigidos pelo rei são mais onerosos do que os grandes serviços impostos pela comunidade de cidadãos. Foi assim no caso da república romana. A plebe alistava-se no exército e pagava-se soldo aos soldados. Mas como o erário público não era o suficiente, “*para o uso público forem entregues as riquezas privadas, a tal ponto que mesmo os senadores não deixaram para si próprios nenhum ouro, a não ser alguns anéis e bulas, insígnias de sua dignidade.*”²⁶

No entanto, os romanos cansaram-se das contínuas divergências que conduziam a guerras civis e, por meio destas, a liberdade, pela qual tanto lutaram, escapava-lhes pelas mãos. Passaram então a submeter-se a imperadores, os quais recusavam-se, em um primeiro momento, a ser chamados de reis, pois esse nome era odioso. Alguns, ao modo dos reis, zelaram fielmente pelo bem público e por esse zelo a república romana foi conservada e prosperou. Mas a maioria deles tornou-se tirano para com os súditos, mas fracos e indolentes para com os inimigos, razão pela qual a república romana acabou reduzida a nada.

Processo semelhante ocorreu com o povo hebreu. Primeiramente, quando governados por juízes, foram atacados de todo modo pelos inimigos, já que cada um fazia o que lhe parecia ser bom. Então, devido a sua perseverança, Deus deu-lhes reis, mas devido a maldade desses, afastaram-se do culto do único Deus e, por fim, foram conduzidos ao cativeiro.

²⁵ Salústio, *A guerra de Catilina*, VI, 7. A passagem é citada por Agostinho de Hipona na *Cidade de Deus*, V, 12.

²⁶ Agostinho de Hipona, *Cidade de Deus*, III, 19.

O perigo surge, portanto, de todo lado, seja quando se evita o melhor regime da realeza por medo do tirano, seja quando, por desejar-se um rei, cai-se na maldade da tirania.

Capítulo 5. É menos ruim uma monarquia converter-se em tirania que uma aristocracia tornar-se corrupta

Entre duas coisas, cada uma delas trazendo consigo um perigo iminente, parece ser mais digna de escolha aquela da qual resultar o menor mal. Ora, se a monarquia converte-se em tirania, isso causa menor mal que quando ocorre a corrupção do regime dos muitos *optimates*. As divergências, que frequentemente surgem no governo dos muitos, são contrárias ao bem da paz, principal bem da coletividade social. Todavia, esse bem não é destruído pelo tirano, mas perdem-se apenas certos bens dos homens particulares, a não ser que ocorra um excesso de tirania que se volte contra toda a comunidade. Deve-se preferir, portanto, o regime de um só ao de muitos, ainda que em ambos haja algum perigo.

Além disso, parece que se deve mais evitar aquilo do qual se seguem os maiores perigos. Ora, os maiores perigos para a coletividade resultam, mais frequentemente, do regime dos muitos do que do governo de um só. É mais corriqueiro, no governo de muitos, um se desviar da busca do bem comum do que no governo de um só. Quando algum dos muitos governantes afasta-se do bem comum, o perigo de dissensão irrompe na coletividade de súditos, pois a dissensão entre os súditos segue da dos governantes. Todavia, quando apenas um governa, ele olha mais frequentemente para o bem comum. Mas se ele se afastar do bem comum, não se segue imediatamente que ele busque a opressão da totalidade dos súditos, o que seria o cúmulo da tirania e, como acima mostramos, o grau máximo de malignidade de um governo. Portanto, deve-se mais evitar os perigos decorrentes do regime de muitos do que aqueles que surgem do governo de um só.

Ademais, não é menos frequente que o governo de muitos torne-se uma tirania do que o de um só. Ao contrário, isso acontece com maior frequência no primeiro caso. Quando emerge a dissensão no governo de muitos, comumente ocorre que um supere os demais e usurpe o poder

sobre a coletividade. A história ensina-nos isso com clareza. Com efeito, quase todo governo de muitos acabou em tirania e a república romana é o melhor exemplo. Como foi, por muito tempo, administrada por muitos magistrados, surgiram animosidades, dissensões e guerras civis, caindo a república na mão dos mais crueis tiranos. De modo geral, se consideramos cuidadosamente os fatos passados e mesmo os presentes, encontraremos mais pessoas exercendo a tirania em terras antes governadas por muitos do que por um só. Ora, parece que a realeza, que é o melhor regime, deveria ser evitada pelo risco da tirania. Todavia, a tirania origina-se não menos, mas mais frequentemente no regime de muitos. Segue-se, portanto, que é mais conveniente viver sob o regime de um que sob o de muitos.

Capítulo 6. De que modo evitar que a realeza torne-se tirania?

O governo de um só deve ser o escolhido pois é o melhor. Mas, como mostramos acima, mesmo ele pode transformar-se em tirania, ou seja, no pior governo. Cumpre assim trabalhar com diligência para prevenir que o rei, governante da coletividade, se torne um tirano.

Em primeiro lugar, é necessário que o homem promovido a rei, por aqueles a quem isso compete, seja de tal condição que não seja provável que ele se torne tirano. Assim, Samuel, solicitando a providência divina para a instituição do rei, disse: *“O Senhor procurou um homem conforme a seu coração e o Senhor apontou-o como rei sobre o seu povo”*²⁷. Instituída a realeza, o governo deve ser de tal forma preparado que não surja ocasião à tirania. O seu poder deve, ao mesmo tempo, ser temperado para que não possa facilmente transformar-se nela. Como essas coisas devem ser feitas, é o que veremos na sequência. Por fim, veremos quais os cuidados que devem ser tomados caso o rei revele-se um tirano.

Se a tirania não for excessiva, é mais útil tolerá-la por certo tempo que agir contra o tirano e acabar às voltas com perigos que são mais graves que a própria tirania. Pode também ocorrer que quem age contra o tirano não consiga vencê-lo, tendo assim provocado ainda mais a sua fúria. Todavia, supondo que alguém consiga superar o tirano, podem surgir daí muitas e graves dissensões entre o povo que pode dividir-se

²⁷ I Livro dos Reis XIII, 14.

em facções, seja durante a revolta, seja após a derrocada do tirano e o estabelecimento do novo governo. Às vezes acontece ainda que a coletividade derruba o tirano com o auxílio de alguém que toma o poder e transforma-se em novo tirano. E por temer que façam com ele o mesmo que ele fez, oprime os súditos de modo ainda mais duro. Por isso, acontece muito nas tiranias que a posterior seja mais implacável que a precedente, pois, sem eliminar os antigos sofrimentos, acrescenta novos oriundos da maldade de seu coração. Assim, quando, em Siracusa, todos desejavam a morte de Dionísio, uma certa anciã orava continuamente para que ele permanecesse incólume e vivesse mais que ela. Ao saber disso, o tirano indagou-lhe a razão e obteve a seguinte resposta: *“Quando eu era menina”, disse ela, “tínhamos um terrível tirano e eu desejava sua morte. Quando isso ocorreu, sucedeu-lhe um mais terrível. Eu desejava ver o fim de sua dominação e passamos a ter um terceiro governante, ainda mais terrível, que és tu. Assim, se fores derrubado, outro pior virá no teu lugar.”*²⁸

Alguns foram da opinião que, quando o excesso de tirania for insuportável, seria um ato de virtude para os mais fortes matar o tirano e, em nome da liberdade da coletividade, exporem-se aos perigos da morte. Encontraríamos exemplo disso no Antigo Testamento, pois um certo Aiot matou com uma punhalada na coxa, Agiã, rei de Moab, que oprimia o povo de Deus com implacável servidão. Aiot tornou-se assim juiz do povo. Todavia, essa opinião não está de acordo com a doutrina apostólica. Pedro ensina-nos que *“devemos ser submissos não apenas aos senhores bons e moderados, mas também aos severos, pois, em virtude da consciência que temos de Deus, suportar as penas que sofremos injustamente é uma graça”*²⁹. Assim, quando muitos imperadores romanos tiranicamente perseguiram a fé no Cristo, uma grande multidão, tanto de nobres quanto de gente do povo, já havia se convertido a ela e foram louvados não por resistirem, mas por suportarem pacientemente a morte por Cristo. Isso é claro no caso da sagrada Legião Tebana que, embora armada, não resistiu. Aiot deve ser considerado como se tivesse matado um inimigo e não um governante do povo, embora fosse esse um tirano. Lê-se no Velho Testamento que os assassinos de Joás, rei do Judá, que se afastara do culto de Deus, foram

²⁸ Valério Máximo, *Fatos e ditos memoráveis*, VI, 2.

²⁹ I, Pedro 2, 18-19.

mortos e seus filhos poupados, conforme os preceitos da lei.

Seria perigoso para a coletividade e para seus governantes se alguns, por iniciativa privada, tentassem matar o governante, mesmo que ele fosse tirano. De modo mais frequente, são os maus e não os bons que se lançam em perigos desse tipo, pois a eles é oneroso o governo tanto dos reis quanto dos tiranos. Logo, de acordo com Salomão: “*Dissipa os ímpios o rei sábio*”³⁰. Levando-se isso em conta, percebemos por que a coletividade correria mais perigo de perder um bom rei que de ver-se aliviada pela supressão de um tirano.

Parece, portanto, que se deve atuar contra a crueldade do tirano não por iniciativa privada, mas por meio da autoridade pública. Em primeiro lugar, se pertence ao direito de uma coletividade prover para si um rei, então, caso ele abuse tiranicamente do poder real, não é injusto que a coletividade deponha-o ou reduza seus poderes. Não se pode pensar que a coletividade aja com infidelidade ao depor o tirano, mesmo se houvesse antes se submetido a ele perpetuamente. Ao governar a coletividade sem se portar fielmente, como exige o ofício do rei, ele mereceu que os súditos não cumpram o que com ele pactuaram. Os romanos, que haviam tomado por rei a Tarquinio Soberbo, em virtude da tirania sua e de seu filho, retiraram-lhe o poder real, substituindo por outro menor, ou seja, pelo consular. Do mesmo modo, Domiciano, que havia sucedido aos imperadores moderados Vespasiano, seu pai, e Tito, seu irmão, quando exerceu a tirania, foi morto pelo senado Romano e todos os atos que perversamente tomara foram anulados, de modo justo e salutar, por *senatusconsulto*³¹. Com isso, o beato João Evangelista, discípulo dileto de Deus, que havia sido exilado pelo próprio Domiciano na ilha de Patmos, pode voltar a Éfeso por um *senatusconsulto*.

Se, de fato, pertence ao direito de uma autoridade superior prover a coletividade de um rei, deve-se esperar dela o remédio contra a inequidade do tirano. Assim, Arquelau, que começara a reinar na Judeia, sucedendo a seu pai Herodes e por imitar as maldades desse, teve uma

³⁰ Provérbios XX, 26.

³¹ Durante a república romana, o senado tinha o poder de promulgar decretos sobre projetos de lei. O *senatusconsulto* é o nome dado a um decreto do senado.

queixa contra si levada a César Augusto pelos judeus. Seu poder foi primeiramente diminuído, sendo-lha retirado o nome de rei e a metade de seu reino foi dividida entre seus dois irmãos. Mas como nem assim ele refreou sua tirania, Tibério César enviou-lhe ao exílio em Lion, cidade da Gália³².

Todavia, se de forma alguma for possível obter auxílio humano contra o tirano, deve-se recorrer a Deus, que reina sobre tudo e que é *“um refúgio nos momentos de tribulação”*³³. Pois está em seu poder abrandar o coração do tirano, como diz Salomão: *“O coração do rei está na mão de Deus, dirigindo-o para onde desejar”*³⁴. Foi ele quem aplacou a crueldade de Assuero, que preparava a morte dos judeus. Foi também ele quem inspirou tamanha devoção ao cruel Nabucodonsor que esse se transformou em pregador do poder divino e disse: *“Agora eu, Nabucodonosor, louvo, engrandeço e glorifico o rei celeste porque sua obra é verdadeira e seu caminho justo. Ele pode humilhar os que se portam com soberba”*³⁵.

Todavia, segundo as palavras do Sábio, os tiranos que o Senhor julga indignos de conversão, pode eliminá-los ou reduzi-los a nada: *“Deus destronou os soberbos e em seu lugar colocou os humildes”*³⁶. Vendo a aflição de seu povo no Egito e escutando o seu clamor, afogou o tirano Faraó com seu exército no mar. Foi ainda ele quem não somente expulsou de seu trono o já mencionado Nabucodonosor, quando esse era soberbo, mas ainda o privou da companhia dos homens e deu-lhe a forma de um animal. Seu braço é forte de modo que pode livrar o seu povo da tirania. Por intermédio de Isaias, prometeu a seu povo repouso *“do trabalho, das inquietações e da dura servidão”*³⁷. E, por meio de Ezequiel, disse: *“Libertarei meu rebanho da boca deles”*³⁸, ou seja, da boca dos pastores que alimentam a si mesmos. Mas para que o povo de Deus consiga merecer esse benefício,

³² Gália era a demoninação antiga e medieval da França.

³³ Salmos IX, 10.

³⁴ Provérbios XXI, 1.

³⁵ Daniel IV, 34.

³⁶ Eclesiastes X, 17.

³⁷ Isaias XIV, 3.

³⁸ Ezequiel XXXIV, 10.

deve parar de pecar, pois é por permissão divina que os ímpios recebem poder para vingar os pecados. Com efeito, disse o Senhor por meio de Oséias: *“Dar-te-ei um rei em minha fúria”*³⁹. E no Livro de Jó é dito que *“faz reinar o homem hipócrita em virtude dos pecados do povo”*⁴⁰. Portanto, a culpa deve ser eliminada para que cesse a praga dos tiranos.

(...)

Capítulo 12. Recapitulação do primeiro livro

Os reis possuem bens temporais em abundância e Deus prepara-lhes um grau sublime de felicidade. Já os tiranos são frequentemente frustrados dos bens temporais que almejam, estão sujeitos a muitos perigos e, acima de tudo, são privados dos bens eternos, sendo-lhes reservadas as mais graves penas. Por isso, aquele que recebe a função de governar deve realmente considerar bem todas essas coisas e se apresentar como rei e não como tirano para os seus súditos.

O que é a realeza, que é bom para a coletividade possuir um rei e que o governante deve mostrar-se como um rei a seus súditos e não como um tirano, foi isso o que apresentamos acima.

LIVRO II

Capítulo 1. Os deveres do rei

Devemos agora considerar quais são os deveres do rei e de que modo deve ele portar-se. Ora, dado que as coisas que são feitas pela arte imitam aquelas que são feitas pela natureza e que, a partir dessas, aprendemos a como agir de acordo com a razão, o melhor a fazer é considerar os deveres do rei baseando-nos na forma dos governos naturais.

Entre as coisas naturais, encontramos dois regimes: o particular e o universal. O universal é o governo de Deus, porque a providência divina governa todas as coisas. O particular é o dos seres humanos e é

³⁹ Oséias XIII, 11.

⁴⁰ Jó XXXIV, 30.

o que mais se aproxima do regime divino e por isso se chama microcosmo, já que nele encontramos a forma do regime universal. Assim como a totalidade das criaturas corpóreas e espirituais estão sujeitas ao regime divino, do mesmo modo, os membros do corpo e as forças da alma são governados pela razão. Logo, a razão está, de certo modo, para o homem como Deus está para o mundo.

Contudo, como acima foi mostrado, o ser humano é um animal naturalmente social que vive em coletividade. Assim, a semelhança com o governo divino manifesta-se no ser humano não somente enquanto a razão rege as demais partes do homem, mas ainda quanto ao fato de a coletividade ser regida pela razão de um único ser humano. E esse é o dever supremo do rei. Em alguns animais que vivem em sociedade, encontramos alguma semelhança com esse regime, como no caso das abelhas, que se diz terem rei, mas não porque exista aí um governo da razão e sim um governo do instinto natural incutido pelo sumo governante, que é o autor da natureza.

Portanto, o rei deve saber que o seu dever é ser no reino como a alma para um corpo ou como Deus no mundo. Se refletir cuidadosamente sobre isso, acenderá nele, por um lado, o zelo pela justiça quando considerar que foi aí posto para exercer, no lugar de Deus, o julgamento no reino. Por outro, adquirirá o alívio da calma e da clemência por considerar cada um dos súditos como membros de seu corpo.

Capítulo 2. Os deveres do rei ao instituir a cidade ou o reino

Devemos considerar o que Deus faz no mundo para que fique claro o que deve o rei fazer. De modo geral, duas obras de Deus devem ser examinadas: a que cria o mundo e a que o governa. A alma executa, no corpo essas mesmas duas tarefas. Em primeiro lugar, o corpo recebe forma em virtude da alma. Em segundo, o corpo é regido e move-se pela alma. Dessas duas, é a segunda que melhor pertence ao ofício de rei. Assim, a função de regência pertence a todos os reis e a própria palavra rei origina-se de “o governo daquele que rege”. Todavia, a primeira tarefa não pertence a todos os reis, pois nem todos instituem a cidade ou o reino que governam, mas ocupam-se de uma cidade ou reino já previa-

mente instituído.

Devemos considerar que, se alguém não tivesse instituído a cidade ou o reino, não haveria onde reinar. Sendo assim, pertence também ao ofício de rei a criação da cidade ou do reino. Alguns, de fato, instituíram cidades nas quais reinaram, como Nino, que fundou Ninive, e Rômulo, que fundou Roma. Do mesmo modo, pertence também ao ofício de governar a conservação das coisas governadas e o uso delas para o fim a que foram constituídas. Não é possível, portanto, conhecer os deveres ligados ao ato de governar sem conhecer o motivo de sua instituição.

A razão para instituição do reino deve ser buscada no exemplo da criação do mundo. Deve-se considerar primeiramente a produção das coisas e, em seguida, a ordem distintiva das partes do mundo. Percebe-se, assim, haver uma distribuição das diversas espécies de coisas em cada parte do mundo, como as estrelas no céu, as aves no ar, os peixes na água e os animais na terra. Observa-se depois que cada qual foi abundantemente provido pela diversidade das coisas de que necessita. Moisés expressou de modo sutil e cuidadoso a razão para essa instituição. Em primeiro lugar, apresenta a produção das coisas dizendo: *“No início, Deus criou o céu e a terra”*. Em seguida, afirma que todas as coisas foram distinguidas pela divindade segundo uma ordem apropriada, a saber, o dia da noite, as coisas superiores das inferiores, o mar da terra. Após, apresenta o céu ornado com luzes, o ar com as aves, o mar com os peixes e a terra com os animais. Por último, foi atribuído ao ser humano o domínio sobre a terra e os animais e o uso das plantas foi conferido aos homens e aos animais pela providência divina.

Ora, aquele que institui a cidade ou o reino não pode novamente criar os homens, os lugares para habitação e os demais recursos para a vida. Precisa, portanto, usá-los tal como existem na natureza, do mesmo modo como as demais artes retiram da natureza a sua matéria. Por exemplo, o ferreiro usa, em sua arte, o ferro e o construtor usa as madeiras. Assim, o criador de uma cidade ou reino necessariamente escolhe um lugar apropriado que conserve a saúde dos habitantes, que seja suficientemente fértil para a subsistência deles, agrade pela beleza e ofereça proteção contra os inimigos. Se faltar alguma dessas coisas necessárias,

o lugar será tanto mais apropriado quanto mais as possuir. Em seguida, é necessário que distribua o local escolhido para a instituição da cidade ou do reino de acordo com as exigências de uma cidade ou reino perfeito. Por exemplo, se um reino for criado, faz-se necessário determinar um local apto à construção de cidades, de vilarejos, de castelos, os locais destinados aos estudos, ao exercício dos soldados, aos mercados, e assim para todas as coisas que a perfeição de um reino exige. Se precisar criar uma cidade, deverá determinar qual local será reservado às coisas sagradas, qual à justiça e qual aos diversos tipos de artesãos. Em seguida, será preciso reunir homens que serão repartidos segundo o local apropriado a cada profissão. Também deve providenciar que cada um receba as coisas necessárias segundo sua condição e *status*. De outro modo, a cidade ou o reino não poderá perdurar.

Essas são, portanto, de modo sumário, as coisas que pertencem ao dever do rei ao instituir a cidade ou reino de modo semelhante à criação do mundo.

Capítulo 3. O governo humano segue o governo divino

Do mesmo modo como a instituição da cidade ou do reino segue a forma de criação do mundo, assim também deve-se compreender o que seja o governo humano a partir do governo divino. De início, deve-se levar em conta que governar é conduzir de modo apropriado o governado ao fim devido. Um navio é governado quando, por meio da habilidade do comandante, é conduzido ileso ao porto pela rota adequada. Logo, se uma coisa está ordenada a um fim que lhe é externo, como o navio ao porto, pertence ao dever do governante não apenas conservá-la ileso, mas, além disso, conduzi-la ao fim. Contudo, se existe algo cujo fim não lhe é externo, o único objetivo do governante consiste em conservá-lo ileso em sua perfeição. Mas nada desse modo existe, a não ser o próprio Deus, que é o fim de todas as coisas. Quanto, portanto, ao que é ordenado a um fim extrínseco, o cuidado pode ser exercido de diversos modos e por diferentes fatores. Ora, talvez algo cuide para que a coisa conserve a sua existência e algo outro para que obtenha uma outra perfeição, como ocorre no caso do navio (de onde nos vem a noção de governo). O carpinteiro cuida de restaurar se algo se quebrou no navio, enquanto o coman-

dante faz com que o navio chegue ao porto. O mesmo acontece com os seres humanos. O cuidado do médico faz com que eles conservem a vida, o administrador da casa cuida das coisas necessárias à vida, o professor faz com que conheçam a verdade e o tutor cuida dos costumes e que vivam de acordo com a razão.

Ora, caso o ser humano não se ordenasse a um bem extrínseco, os cuidados acima lhe bastariam. Existe, no entanto, um bem extrínseco ao ser humano, enquanto viver sua vida mortal, a saber a derradeira beatitude que consiste na fruição da visão de Deus após a morte. Pois, como o Apóstolo disse: *“Enquanto estamos no corpo, perigramos para longe do Senhor”*⁴¹. Por isso, o cristão, para o qual a beatitude foi conferida pelo sangue de Cristo e que, para obtê-la, recebeu a promessa do Espírito Santo, necessita do cuidado espiritual para o qual é dirigido ao porto da salvação eterna. Esse cuidado é oferecido pelos ministros da Igreja de Cristo.

O mesmo argumento acerca do fim do indivíduo deve também ser aplicado à coletividade como um todo. Se o fim último do ser humano fosse um bem que existisse no próprio homem, então o fim último da coletividade que é governada seria que ela adquirisse tal bem e o conservasse. Logo, se o fim último, seja do indivíduo, seja da coletividade, fosse a vida e a saúde do corpo, o médico deveria ser o govenante. Se o fim fosse a abundância das riquezas, o rei da coletividade deveria ser um administrador. Se o conhecimento da verdade fosse um bem tal que a coletividade pudesse alcançá-lo, a função de rei caberia ao professor.

Parece, todavia, que o fim último da coletividade associada é viver de acordo com a virtude. Com efeito, os seres humanos agrupam-se para que juntos vivam bem, algo que cada um isoladamente não poderia conseguir. Ora, a boa vida é aquela segundo a virtude. A vida virtuosa é, portanto, o fim em virtude do qual os seres humanos passam a viver conjuntamente. Isso é comprovado pelo fato de que somente aqueles que se auxiliam mutuamente no bem viver são participantes da coletividade. Caso os seres humanos associassem-se unicamente para o viver, os animais e os escravos também integrariam a comunidade civil. Se a associação fosse apenas para a obtenção de riquezas, todos os comerciantes

⁴¹ II, Coríntios V, 6.

pertenceriam a uma única cidade. Agora, vemos que somente podem ser computados em uma mesma coletividade aqueles que sob as mesmas leis e governo são dirigidos ao bem viver.

Entretanto, ao viver de acordo com a virtude, o ser humano é ordenado a um fim superior, que consiste na fruição divina, como acima mostramos. Ora, é preciso que o fim para a coletividade seja o mesmo que para o indivíduo. Portanto, o fim da coletividade não pode ser o viver de acordo com a virtude, mas, através da vida virtuosa, alcançar a fruição divina. Caso esse fim pudesse ser alcançado pela virtude da natureza humana, seria dever do rei dirigir os seres humanos para esse fim, uma vez que supomos ser rei aquele a quem é confiada a suprema autoridade nos assuntos humanos. Ora, um governo é tão mais sublime quanto mais alto é o fim a que ele está ordenado. Além disso, quem comanda é aquele a quem pertence o fim último, pois os comandados são aqueles que são direcionados ao fim último. Por exemplo, sendo o comandante a quem compete dispor sobre a navegação, ele direcionará aquele que constrói o navio, dizendo como deve ser embarcação para que seja apropriada à navegação. A autoridade civil, que deve usar as armas, diz para o fabricante quais armas ela deseja.

Todavia, como o ser humano não consegue obter a fruição divina pela virtude humana, mas apenas pela virtude divina, segue-se que não faz parte do governo humano, mas do divino, conduzir ao fim último. Assim, o Apóstolo diz: *“Na graça de Deus reside a vida eterna”*. Esse tipo de governo pertence àquele que não é apenas homem, mas também Deus, a saber, a nosso Senhor Jesus Cristo que, tornando os seres humanos filhos de Deus, introduziu-os na glória celeste. Esse é o governo entregue a ele, que jamais se corromperá e pelo qual ele é chamado nas Escrituras não apenas sacerdote, mas rei, como diz Jeremias: *“O rei reinará e será sábio”*⁴² e, por isso, o sacerdócio real provém dele e, o que é mais importante, todos os fiéis à Cristo, enquanto são membros dele, denominam-se reis e sacerdotes. O ministério desse rei foi concedido não aos reis, mas aos sacerdotes, a fim de que as coisas espirituais ficassem distintas das terrenas. E entre todos, principalmente ao Sumo Sacerdote, o sucessor de

⁴² Jeremias XXIII, 5.

Pedro, vicário de Cristo e Pontífice Romano, a quem devem estar submetidos todos os reis do povo cristão, da mesma forma que estão ao próprio Senhor Jesus Cristo. Como foi dito, aqueles que cuidam dos fins intermediários, devem submeter-se àquele que cuida do fim último.

(...)

Capítulo 4. A principal preocupação do rei são os meios pelos quais a coletividade a ele sujeita vive bem

Assim como a vida bem vivida na terra ordena-se à vida beata que almejamos no céu, do mesmo modo a boa vida da coletividade ordena-se como fim a todos os bens particulares que os seres humanos buscam, como as riquezas, os lucros, a saúde, a eloquência e a erudição. Se, como dissemos, aquele que cuida do fim último possui primazia sobre os que cuidam das coisas que se ordenam a esse fim, devendo dirigi-los por suas ordens, então parece evidente que o rei, que deve sujeitar-se ao governo divino administrado pelo ofício do sacerdócio, deve ter primazia sobre todos os demais ofícios humanos, os quais devem ser governados por suas ordens.

Todo aquele que tem a incumbência de fazer algo que subordinasse a um fim, deve atentar para que sua obra seja adequada ao fim. Por exemplo, o fabricante faz uma espada de modo a ser apropriada à luta e o construtor deve construir a casa de modo que seja apropriada à habitação. Ora, dado que o fim da vida que aqui bem vivemos é a beatitude celeste, então pertence ao dever do rei buscar as coisas necessárias à boa vida da coletividade e que estão de acordo com a beatitude celeste. Assim, ele deve, dentro do possível, incentivar o que conduz à beatitude celeste e proibir o contrário.

Conhecemos pela lei divina quais são as coisas que conduzem à verdadeira beatitude e quais são as impeditivas dela. Ora, o ensino dessa doutrina pertence ao ofício do sacerdote, conforme Malaquias: *“Os lábios dos sacerdotes guardarão a ciência e a lei será buscada em sua boca”*⁴³. Por isso, o Senhor estabelece no Deuteronômio: *“Quando tiver sentado no trono de*

⁴³ Malaquias II, 17.

seu reino, copiará para si, em um volume, o Deteronômio desta lei, a partir de um exemplar dos sacerdotes da tribo levítica. Guardará o volume junto a si e o lerá todos os dias de sua vida para apreender a temer o Senhor seu Deus e conservar suas palavras e cerimônias que estão previstas na lei”⁴⁴.

Educado na lei divina, o rei deve possuir como sua principal preocupação os meios pelos quais a coletividade a ele sujeita viva bem. Essa preocupação divide-se em três aspectos. Em primeiro lugar, o rei deve instituir a boa vida na coletividade a ele sujeita. Em segundo, deve conservar o que foi alcançado e, em terceiro, deve buscar a melhoria do que foi alcançado e conservado.

Duas coisas são necessárias para a vida de um homem. Uma principal, que é o agir de acordo com a virtude, uma vez que a virtude é aquilo pelo que se vive bem. A outra é secundária e como que instrumental, a saber, a existência suficiente daqueles bens necessários ao agir virtuoso. A unidade do ser humano é causada pela natureza, ao passo que a unidade da coletividade, que é denominada paz, deve ser produzida pela ação do governante. Logo, três coisas são necessárias à instituição da boa vida da coletividade. Primeiramente, que a coletividade esteja constituída na unidade da paz. Em segundo lugar, que a coletividade, pelo vínculo da paz, dirija-se ao bem agir. Assim como o ser humano não pode agir bem a não ser que se suponha a unidade de suas partes, do mesmo modo, a coletividade de homens é impedida de agir bem quando lhe falta a unidade da paz e os homens brigam entre si. Em terceiro lugar, que, pela ação do governante, sejam garantidos, em quantidade suficiente, os bens necessários para o bem viver.

Após ter sido a boa vida alcançada pela coletividade mediante os esforços do rei, é necessário que ele busque a conservação do que foi alcançado. Ora, há três coisas que obstaculizam isso, uma delas sendo de proveniência natural. O bem da coletividade não deve ser instituído para uma única época, mas sim de tal modo a que seja perpétuo. Todavia, os seres humanos são mortais e não podem durar perpetuamente. Mesmo durante a vida, não desfrutam sempre do mesmo vigor, já que a

⁴⁴ Deuteronomio XVII, 17-18.

vida humana sofre muitas variações que nos impede de realizarmos as mesmas coisas sempre do mesmo modo durante toda a vida. O segundo obstáculo à conservação do bem público tem causa interna e consiste na perversidade da vontade dos seres humanos, seja pela preguiça de executar o que é exigido pelo bem público, seja sobretudo por que são hostis à paz da coletividade, pois, transgredindo a virtude, perturbam a paz dos outros. O terceiro obstáculo à conservação do bem público tem causa externa e ocorre quando a paz é destruída pelo ataque dos inimigos e o reino ou a cidade é completamente destruída.

O rei deve tomar três providências contra esses três obstáculos. Primeiramente, deve cuidar da sucessão e da substituição dos homens que exercem as diferentes funções. No caso do governo divino, há previsão de substituição das coisas que não duram sempre e se corrompem, o que ocorre pela geração de novas coisas, conservando-se assim a integridade do universo. Do mesmo modo, o rei deve estar atento e cuidar para que os bens da integralidade da coletividade sejam preservados, providenciando o modo pelo qual serão substituídos os que desaparecerem. Em segundo lugar, deve incentivar as obras virtuosas e desencorajar a iniquidade dos seus súditos através de suas leis e preceitos, penas e prêmios. Deve seguir assim o exemplo de Deus que deu leis aos homens conferindo recompensas a quem as obedece e penalidades aos transgressores. Em terceiro lugar, o rei deve cuidar para que a coletividade a ele sujeita permaneça em segurança contra os inimigos. De nada adiantaria evitar os perigos internos se não fosse possível defender-se dos perigos externos.

Por fim, há um terceiro dever que pertence ao rei para instituir o bem da coletividade e que consiste no cuidado com o seu progresso. Assim, no que diz respeito às duas coisas acima, deve corrigir o que não está em ordem, suprir o que está em falta e aperfeiçoar o que pode ser melhorado. Do mesmo modo, o Apóstolo adverte os fiéis que busquem sempre os melhores dons.

Esses são, portanto, os deveres do ofício de rei que ele precisa observar de modo cuidadoso.

VOLTAIRE

(1694-1778)

Texto de apresentação e notas:

Rodrigo Brandão
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:**

Rodrigo Brandão
Universidade Federal do Paraná –
UFPR





VOLTAIRE: FILOSOFIA, LITERATURA E HISTÓRIA(1694-1778)

O nome verdadeiro de VOLTAIRE é François-Marie Arouet. O nome que conhecemos foi criado pelo autor, talvez em um primeiro esforço para inventar a si mesmo e para dissimular uma família com a qual tinha conflitos, principalmente com seu pai e seu irmão jansenista¹. Voltaire teve uma vida conturbada, frequentou sociedades libertinas² quando jovem, viajou, entrou em disputas, sendo que uma delas lhe valeu uma temporada em prisão na Bastilha e o exílio na Inglaterra de 1726 a 1729. Antes, em 1717, Voltaire fora preso no castelo da Bastilha por ter supostamente escrito alguns versos contra o então regente da França Felipe de Orléans. É justamente a habilidade com os versos que marca o início de sua carreira. Inicialmente a poesia e o teatro trouxeram o reco-

¹ O jansenismo foi um movimento religioso católico que se deu nos séculos XVII e XVIII, e que teve importantes nomes como Blaise Pascal (1623-1662) e Henri Arnauld (1597-1692) entre seus partidários. O termo vem do nome de Cornelius Jansen, ou Jansênio, um teólogo holandês nascido em 1585 e morto em 1638. A disputa dos jansenistas se dava principalmente contra os jesuítas em torno da noção teológica da graça divina. Os jansenistas se tornaram também famosos pelo rigorismo moral. Sobre o jansenismo ver: Jean-Pierre Chantin, *Le jansénisme*, Paris, CERF, 1996. Voltaire sempre combateu o jansenismo e seu rigorismo moral, como é possível constatar nas vigésima quinta carta das *Cartas Filosóficas*, em que trata de refutar algumas ideias de Pascal encontradas em sua obra *Pensamentos*.

² As sociedades libertinas dos séculos XVII e XVIII eram grupos informais em que se reuniam libertinos, ou seja, livres-pensadores.

nhecimento para ao autor, principalmente com a publicação, em 1728, do poema épico *La Henriade*, dedicado ao rei Henrique IV e em parte escrito quando da sua estada pela primeira vez na Bastilha.

A relação de Voltaire com o poder foi ambígua, e ela também se presta a um interessante objeto de estudo por revelar o difícil lugar do escritor e do filósofo na sociedade do Antigo Regime. Nesse sentido, apesar de exilado e perseguido, depois de alguns anos no castelo de Cirey, quando se dedicou com mais afinco ao estudo de Newton, com sua companheira cientista marquesa du Châtelet, Voltaire se lançou na vida de cortesão nos salões da nobreza do século XVIII, tornando-se até mesmo historiógrafo oficial do rei. Além disso, Voltaire, que mantinha desde os anos de 1730 uma assídua correspondência com então príncipe alemão Frederico, mais tarde, em 1751, viverá por dois anos junto ao já então Frederico II, rei da Prússia, numa propriedade chamada Sans-souci (Sem preocupação). A temporada alemã acaba com o rompimento temporário entre os dois amigos e a detenção de Voltaire e sua sobrinha Mme du Denis em Frankfurt, quando deixava a Prússia.

Como se vê, a história pessoal de Voltaire é mais complexa, ele teve também más experiências com sua vida de cortesão, reconhecíveis em contos como *Zadig ou o Destino* e em poemas como *A vida de Paris e de Versalhes* (1748), e muitas dificuldades com o poder. Suas obras foram perseguidas e as principais delas logo entravam no *Index* dos livros proibidos pela Igreja. Além disso, quando volta de sua temporada desastrosa ao lado de Frederico II, Voltaire se vê proibido de entrar em Paris, sua cidade natal. Essa proibição durará por toda a vida do autor, que morrerá em Paris sem que seja permitido revelar a sua morte, tendo que ser conduzido sorrateiramente a outra cidade para ser enterrado.

Não obstante a enormidade de revezes que enfrentou, Voltaire tinha uma outra habilidade que distinguia muito sua condição, a sua capacidade de gerir suas economias, que se tornariam uma das maiores fortunas da França quando de sua morte. Suas obras, “pensões” de nobres e de reis, e principalmente suas aplicações e investimentos lhe proporcionaram uma vida abastada, viveu em castelos e em grandes propriedades, uma delas ele costumava chamar de *Les Délices* (As Delícias). É interes-

sante notar que essa riqueza é importante para a imagem que Voltaire fazia do escritor, o qual, segundo ele, não conseguiria e nem poderia viver de suas obras, correndo o risco de ceder ao poder e a um gosto duvidoso para poder agradar. Para Voltaire, a independência do escritor, a sua liberdade de falar o que realmente pensa, parecia depender em grande medida de sua independência financeira.³

A despeito do sentido dessas ambiguidades, o que é certo é que Voltaire conquistou uma importância em seu tempo e se tornou, algumas vezes com resultados desastrosos, um ícone da cultura francesa. Não nos cabe aqui falar da imagem póstuma de Voltaire, que sem dúvida deve muito às apropriações circunstanciais e muito parciais do autor desde aquela feita pela Revolução Francesa, a partir de 1789, até aquelas realizadas no século XIX e XX por todo o espectro político. Quanto ao lugar de Voltaire em seu próprio tempo, cabe dizer que ele foi considerado o pai da república das letras, ou seja, o grande autor que conquistara respeito na poesia, no teatro, como historiador e que travara um embate direto com as questões filosóficas que o grande século XVII legara ao século das Luzes.

O exílio na Inglaterra marca o início da carreira filosófica do autor, não só porque Voltaire começou então a estudar os filósofos, principalmente os ingleses John Locke (1632-1704) e Isaac Newton (1643-1727), mas porque as obras que Voltaire publicou nos anos seguintes estavam todas sob o signo da filosofia inglesa e eram a defesa dela contra as filosofias de sistema do século XVII.⁴ Voltaire publicou nos anos que se seguiram à sua volta do exílio duas importantes obras: as *Cartas Inglesas* (1734) ou as *Cartas Filosóficas* e os *Elementos da Filosofia de Newton* (1738-1741). Além destas duas obras, Voltaire redige outro texto central para a compreensão de seu pensamento, o *Tratado de Metafísica*, que circulou entre poucos amigos e só foi publicado depois da morte do autor. Nas

³ Sobre isto ver a obra de LEPAPE, P. *Voltaire e o nascimento dos intelectuais no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁴ “Filosofias de sistema do século XVII” se refere principalmente às filosofias de René Descartes (1596-1650), Nicolas Malebranche (1638-1715), Baruch Espinosa (1632-1677) e Gottfried Leibniz (1646-1716). Sobre a oposição entre o século XVIII e o século XVII quanto à noção de sistema ver a introdução da obra de CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

Cartas Filosóficas, Voltaire compara a França e a Inglaterra nos mais diversos aspectos: a religião, o sistema político, a filosofia e a artes. De modo geral, Voltaire fará o elogio do sistema político inglês, da tolerância e da liberdade religiosa da Inglaterra, em oposição a intolerância e a perseguição religiosa na França. Além disso, Voltaire elogiará a filosofia de Locke e Newton contra Descartes.

Nos *Elementos da Filosofia de Newton*, Voltaire empreendeu uma divulgação do pensamento de Newton que é mais do que uma simples vulgarização científica. A obra obteve grande sucesso quando foi publicada, principalmente porque apresentava de maneira clara ao público letrado francês as ideias da física newtoniana sobre a atração universal e sobre a luz. Além disso, o livro mais tarde ganha uma introdução chamada de *Metafísica de Newton*, em que Voltaire opõe as teses da filosofia de Newton e seu método a outros autores do século XVII, principalmente a Leibniz, lançando os germes de uma história da ciência ao narrar o desenvolvimento da física nos séculos XVII e XVIII.⁵

Já esboçada nas *Cartas Inglesas*, a história da ciência ou dos saberes se desenvolve na obra *O Século de Luís XIV*. Nessa obra, Voltaire explora as relações entre a teoria e a sociedade, ou melhor, entre a ciência e seu tempo. Voltaire relaciona o desenvolvimento da filosofia e da ciência na Inglaterra com o estado político daquele país e sublinha a dependência da ciência em relação a uma atmosfera de liberdade, cuja existência permite a comunicação entre os filósofos e a instituição de sociedades científicas fomentadoras do progresso das ciências, como era o caso da Royal Society, na Inglaterra. Voltaire mostra como um saber depende das condições políticas do país, e como os próprios filósofos refletem em suas teorias os constrangimentos ou as liberdades de seu tempo e de sua nação.

A relação entre questões teóricas e questões práticas é muito rica no pensamento de Voltaire, cuja filosofia não se constitui num sistema propriamente dito. Voltaire foi, na verdade, crítico quanto às pretensões de grandes sistemas e em certa medida cético quanto à solução de muitas das questões filosóficas. Contudo, os problemas tradicionais da filosofia

⁵ Sobre isto ver o capítulo IV da obra CASINI, P. *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Unesp, 1995. Ver também: MARTIN-HAAG, E. *Voltaire, du cartésianisme aux Lumières*. Paris: Vrin, 2002.

– mesmo os metafísicos como o da conciliação entre liberdade e destino, o da providência e o do mal – permanecem no horizonte de preocupações do autor. Dos mais diversos temas Voltaire fazia uma arma contra o que chamava de a infame: a superstição, o poder religioso, os abusos e as injustiças do poder.⁶ Voltaire se utiliza, por exemplo, do tema teológico e filosófico da providência para atacar as preces dos devotos. A providência significa o governo do mundo por Deus e sua previsão de tudo o que se passa cá embaixo. Ora, se tudo foi organizado por Deus, se tudo está previsto por Deus, como os religiosos podem pedir que Ele mude todo o universo para atender seus desejos particulares? Não deveriam, ao contrário, se submeter ao que acontece, pois foi Deus que a tudo organizou? São estas questões, em seu uso polêmico, que vemos se desenrolar no texto *Providência*.

A bem da verdade, nas questões mais diversas Voltaire faz intervir seu combate à religião. Ele pensava que grande parte dos males da sociedade estavam ligados à superstição, ao fanatismo religioso e ao poder que as religiões detinham nos estados e sobre a consciência das pessoas. Assim, quando fala sobre a mulher, por exemplo, ao mesmo tempo em que Voltaire defende suas qualidades, ele faz intervir o problema sobre o lugar da mulher em cada religião, como bem nos mostra o texto *Mulheres sujeitai-vos aos vossos maridos*.

Seguindo a mesma estratégia, quando fala sobre o despotismo, Voltaire destaca o que pensa ser o pior tipo de abuso do poder: a tirania dos diretores de consciência, dos religiosos que querem controlar o que os homens devem ou não pensar. Alguns dos artigos do texto *Ideias republicanas* insistem sobre isso e sublinham a necessária separação entre religião e Estado, ou melhor, a necessidade da submissão do poder eclesiástico ao poder civil.⁷

O combate de Voltaire contra o que chamava de infâmia não foi apenas um combate teórico e geral, ele também se envolveu em diversos “casos” (conhecidos como os *affaires* de Voltaire). Nesses casos ele procu-

⁶ Em certo período de sua vida Voltaire costumava terminar algumas de suas cartas com a inscrição *Ecrassez l'Infâme!* (Esmaguem a infame!). Nietzsche, que admirava o espírito livre de Voltaire, retomará o bordão voltairiano na obra *Ecce Homo*.

⁷ Como já havia exigido muito antes o filósofo inglês Thomas Hobbes.

rou intervir para impedir abusos do poder e corrigir injustiças. No mais conhecido deles, do qual resultou a obra *Tratado sobre a tolerância* (1763), Voltaire tentou, e por fim conseguiu, mudar a sentença sobre a família Calas, que fora injustamente condenada em um processo repleto de erros judiciais. Os protestantes Calas, cujo patriarca era Jean Calas, foram condenados ao exílio, perdendo todos os seus bens, e Jean Calas foi morto no suplício da roda⁸ por ter supostamente assassinado um de seus filhos que se convertera ao catolicismo. Posteriormente se veio a descobrir, em grande parte devido aos esforços de Voltaire, que o jovem se suicidara.

Outro aspecto importante do pensamento de Voltaire é sua preocupação com a História. Ainda quando vivia com a marquesa du Châtelet no castelo de Cirey e estudava Newton, Voltaire se preocupava em pensar o sentido da história e do trabalho do historiador. A marquesa cientista costumava lhe dizer que se entristecia perante livros de história, os quais, à diferença das obras de física, pareciam não ter unidade alguma e ser compostos apenas por relatos insignificantes de batalhas e de elogios de heróis de caráter duvidoso. As reclamações da marquesa resumem aspectos importantes da condenação da história como disciplina não filosófica. Enquanto a filosofia se preocupa com a certeza e com o universal, a história só fornecia relatos particulares e incertos. Voltaire, tentando responder a essas duas objeções contra a história, pensa que o filósofo deve auxiliar o historiador, ou melhor, que o historiador deve ser filósofo. No que se refere à certeza e à prática do historiador, Voltaire sustenta que ele deve ter cuidado com suas fontes, duvidar sempre de relatos inverossímeis e, como se faz em processos judiciais, deve sempre saber se a testemunha é fidedigna. Justamente por não ser possível uma certeza histórica, o historiador deve se preocupar em multiplicar as evidências que permitem a ele relatar este ou aquele fato e defender esta ou aquela interpretação. Além disso, ele deve evitar os relatos insignificantes e os detalhes e sublinhar os eventos realmente importantes. Além disso, Voltaire tentará encontrar um sentido para a história.

Quando se considera os diversos eventos da história humana, eles parecem apenas relatos desconexos, tudo parece ser ruína e a histó-

⁸ Trata-se de uma forma de execução pública então praticada.

ria da humanidade um relato de crimes. Voltaire busca então organizar o que parece apenas um caos de eventos isolados a partir dos sucessivos desenvolvimentos das artes, das ciências e dos costumes em cada tempo e lugar. É a partir desses elementos que o historiador-filósofo deve tentar captar o gênio de um povo e de um tempo, suas características particulares que se expressam em suas artes e em seus costumes.

Em seus escritos históricos, Voltaire procura sempre atacar aqueles historiadores do século XVII e de seu próprio tempo que faziam da história um instrumento de defesa da religião cristã. Ele visa principalmente o maior historiador cristão de seu tempo, um importante autor do século XVII chamado Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).⁹ Em seu *Discurso sobre a história universal* (1681), Bossuet pretende organizar a história da humanidade a partir de dois elementos: o providencialismo e a centralidade do povo judaico-cristão. De acordo com Bossuet, a história do mundo realiza um plano que está fora dele, ela realiza os comandos de Deus. Tudo o que se passa na terra segue ordens estabelecidas pelos céus. Além disso, Bossuet tenta remeter toda a história à história do povo judeu, fazendo deles e dos cristãos o centro a partir do qual se poderia julgar o sentido da história universal. Voltaire então afirma contra Bossuet que não podemos fazer Deus intervir na história humana, pois nada conhecemos sobre a ação de Deus no mundo. A história é feita pelos homens, e não devemos tentar encontrar nela um plano divino; é preciso que nos limitemos a explicá-la pelas ações humanas. Em segundo lugar, Voltaire recusa a centralidade do judaísmo e do cristianismo na história. Como podemos imaginar, fazer tudo se resumir ao povo judeu e aos cristãos criava grandes dificuldades, afinal de contas, como reduzir a história dos povos asiáticos, por exemplo, da China e da Índia principalmente, à história judaico-cristã? Não é à toa que Voltaire abre seu grande livro de história, o *Ensaio sobre os costumes* (1756-1769), com um capítulo dedicado à China. Segundo Voltaire, é preciso reconhecer que a história do povo judeu é mais uma história dentre as diversas outras histórias de outros povos – os judeus são um povo como qualquer outro. A variedade

⁹ Sobre a crítica a Bossuet ver: MENEZES, E. História e Humanidade: Voltaire crítico de Bossuet. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 357-377, jan./dez. 2002. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/12-12.html>

dos povos mostra que é impossível reduzir toda a história à história de um povo em particular.

Voltaire foi um autor de muitas faces, poeta, dramaturgo, contista e filósofo. Sua filosofia se nutriu dos debates do século XVII e de autores muito distintos entre si como Pierre Bayle (1647-1706) e Leibniz, e se caracterizou como uma demolição do dogmatismo e das teorias excessivamente confiantes em si mesmas. Ele tratou em suas obras de temas tradicionais da metafísica como o mal, a liberdade e o destino.¹⁰ Com elas pretende sempre marcar os limites do conhecimento humano, ao mesmo tempo em que confere um lugar privilegiado à história em geral, e a história dos saberes em particular, além de defender a existência de um Deus inteligente e poderoso, do qual não sabemos mais nada, e a existência de uma moral universal sob a variedade dos costumes.¹¹

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE VOLTAIRE TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

Voltaire tem uma obra imensa que vem sendo organizada e publicada há meio século pela Voltaire Foundation de Oxford. Quase todos os seus textos podem ser encontrados nos sítios:

<http://www.voltaire-integral.com/index.html>

<http://gallica.bnf.fr/>

Algumas traduções também podem ser encontradas no sítio: <http://www.dominiopublico.gov.br/>

VOLTAIRE, F. M. A. de. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VOLTAIRE, F. M. A. de. *A Filosofia da história*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE, F. M. A. de. *Deus e os homens*. Tradução de Eduardo Brandão São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁰ Sobre isto ver: BRANDÃO, R. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. [Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo]. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/>

¹¹ Sobre isto ver os dois últimos capítulos do *Tratado de Metafísica*, os verbetes “Homem” e “Moral” do *Dicionário Filosófico* e o *Poème sur la loi naturelle*.

VOLTAIRE, F. M. A. de. *O Preço da justiça*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VOLTAIRE, F. M. A. de. *Comentários políticos*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Obras de importante valor filosófico como as *Cartas Inglesas*, o *Tratado de Metafísica*, o *Dicionário Filosófico* (incompleto) e o *Filósofo Ignorante* são encontradas no volume sobre Voltaire na coleção Os Pensadores da Editora Abril Cultural.

Todos os contos de Voltaire, incluindo os famosos *Cândido ou o otimismo* e *Zadig ou o destino* foram traduzidos por Mário Quintana e se encontram no volume *Contos* da Abril Cultural, 1972.

OBRAS SOBRE VOLTAIRE (EM PORTUGUÊS)

BRANDÃO, R. Voltaire e as ilusões da metafísica. In: FIGUEIREDO, V. (Org.) *Seis filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2006.

_____. Voltaire e o conto filosófico. In: *Micromegas e outros contos*. São Paulo: Hedra, 2007.

CALVINO, I. *Cândido ou a velocidade*. In: _____. *Por que ler os clássicos*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LEPAPE, P. *Voltaire e o nascimento dos intelectuais no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LOPES, M. A. *Voltaire político: espelhos para príncipes de um novo tempo*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. *Voltaire literário: horizontes históricos*. São Paulo: Imaginário, 2000.

LOPES, M. A. *Voltaire historiador*. Campinas: Papirus, 2001.

MATOS, L. F. F. de. A moral do jardim (sobre *Candide*). In: _____. *O Filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 214-218.

MENEZES, E. História e Humanidade: Voltaire crítico de Bossuet. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 357-377, jan./dez. 2002. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/12-12.html>

SOUZA, M. das G. de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SOUZA, M. das G. de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos)

MULHERES, SUJEITAI-VOS AOS VOSSOS MARIDOS¹

O abade de Châteauneuf contou-me certo dia que a esposa do marechal de Grancey era muito imperiosa e que tinha muitas qualidades. Seu grande orgulho consistia em respeitar a si mesma, em nada fazer que pudesse envergonhar-se em segredo; ela jamais se rebaixava a ponto de dizer uma mentira: preferia dizer uma verdade perigosa do que utilizar uma dissimulação útil e sempre afirmava que a dissimulação é a marca da temeridade. Mil ações generosas marcavam a sua vida; mas quando recebia um elogio, considerava-se mal compreendida e dizia: “Pensais que tais ações custaram-me esforços?”. Seus amantes a adoravam, seus

¹ VOLTAIRE, F. M. A. de. *Oeuvres complètes de Voltaire*. Édition C. Lahure. Paris: Hachette, 1859. Este texto foi escrito, provavelmente, em 1764 quando do grande entusiasmo de Voltaire pela princesa da Rússia, Catarina II. A grande princesa que encantou os filósofos – como Diderot que a ela legou sua biblioteca – parecia possuir as qualidades para realização do ideal do governante esclarecido. Frustrado anteriormente com a experiência alemã, Voltaire, então, encontrava em Catarina algumas das qualidades que identificara em Frederico II. Sobre o ideal do rei-filósofo ver: SALINAS FORTES, L. R. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981. Publicado, em 1765, nas *Mélanges*, este “opúsculo dos primeiros anos do reino de Catarina II (1763-1796)” vai muito além de uma mera homenagem à princesa russa. É possível encontrar diversas questões que faziam parte da ordem do dia dos escritores franceses do XVIII. O despotismo esclarecido, as religiões e suas disputas, a conversação e a sociabilidade na formação do homem de letras francês. O teatro, a literatura, a educação das mulheres e o claustro, a defesa da inteligência e sensibilidade femininas, são todos aspectos que compõem este texto e outros que Voltaire escreveu anteriormente acerca das mulheres.

amigos a queriam bem, e seu marido a respeitava.

Ela passou quarenta anos nesta dissipação e neste círculo de divertimentos que ocupam seriamente as mulheres. Ela não lia nada a não ser as cartas que lhe eram escritas, em nada pensava a não ser nas novidades do dia, nas idiotices dos que a cercavam e nos interesses de seu coração. Enfim, quando se viu naquela idade em que se diz que as belas mulheres com espírito passam de um trono a outro², ela desejou ler. Começou pelas tragédias de Racine e espantou-se ao sentir, lendo-as, mais prazer do que jamais sentira ao ver suas representações, seu bom gosto a fazia reconhecer que este homem dizia apenas coisas verdadeiras e interessantes, que todas estavam em seu devido lugar, que era simples e nobre, sem declamação, sem nada forçar, sem ser lento e enfadonho e que suas tramas assim como seus pensamentos estavam fundados sobre a natureza: ela encontrava nessa leitura a história de seus sentimentos e o quadro de sua vida.

Fizeram-na ler Montaigne: encantou-se com um homem com quem estabelecia uma conversa e que duvidava de tudo.³ Deram-lhe em seguida os *Grandes Homens* de Plutarco: ela questionava por que ele não havia feito a história das grandes mulheres.

O abade de Châteauneuf a encontrou certo dia vermelha de cólera. “O que há com a senhora?”, disse-lhe.

– Abri por acaso um livro que se encontrava em meu gabinete, respondeu ela. Era, creio eu, alguma coleção de cartas; e li tais palavras: *Mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos*; então joguei o livro fora.

– Como, Senhora! Não sabeis que se trata das *Epístolas* de São Paulo?⁴

² Do trono da beleza ao trono da sabedoria.

³ Voltaire sempre valorizou a prática de duvidar que os escritos de Montaigne (1533-1592), e, principalmente, de Bayle lhe ensinaram.

⁴ *Epístolas aos Efésios* (5,22-25): “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja... de sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos”.

– Não me importa de quem elas são, o autor é muito indelicado. O senhor marechal jamais escreveu-me neste tom; acredito que o vosso São Paulo era um homem de difícil convivência. Ele era casado?

– Sim, senhora.

– Ela deve ter sido uma boa criatura; se eu tivesse sido a mulher de um homem como este, eu o teria mandado passear. *Sujeitai-vos a vossos maridos!* Ainda se ele tivesse se contentado em dizer: *Sejam doces, complacentes, atenciosas, econômicas*, eu diria: eis um homem que sabe viver; e por que submissas, por favor? Quando casei-me com M. de Grancey, nós nos prometemos ser fiéis, eu propriamente não cumpri com minha palavra, nem ele com a sua, mas nem ele nem eu prometemos obedecer. Então, somos escravas? Já não é o bastante que um homem, após ter se casado, tenha o direito de causar-me uma doença de nove meses, doença algumas vezes mortal?⁵ Já não é bastante dar à luz, em meio a grandes dores, um filho que poderá processar-me quando velho? Não é suficiente estar sujeita todos os meses a incômodos muito desagradáveis para uma mulher de qualidade e que, para tornar as coisas piores, a supressão de uma destas doze doenças anuais seja capaz de matar-me, e ainda me dizem: *Obedeça?*

“Certamente a natureza não disse para obedecermos; ela nos fez com órgãos diferentes daqueles dos homens, mas nos tornou necessários uns aos outros, ela não pretendia que da união se formasse uma escravidão. Eu me recordo bem do que Molière disse:

Do lado da barba está o poder.

Mas eis uma razão engraçada para que eu tenha um senhor! O

⁵ As obras de Voltaire revelam também um trabalho de cronista, nela aprendemos muito sobre acontecimentos e costumes do século XVIII. Este trecho é revelador de dois aspectos da vida no século das Luzes. O primeiro faz referência ao que era o parto no século XVIII. A precariedade das condições conjugada com as doenças infecciosas faziam do parto um momento de muito risco e eram muitas as mães e as crianças que morriam. O segundo ponto se refere ao fato de que era da alçada masculina a decisão pelos filhos. Questão de descendência e hereditariedade, a decisão pela gravidez não passa pela vontade feminina, é um direito do homem causar esta “doença de nove meses” nas suas esposas.

quê! Porque um homem tem o queixo coberto de um pêlo grosso e desagradável, que o obriga a barbear-se o máximo possível, e meu queixo é liso desde que nasci, é necessário que eu lhe obedeça humildemente? Eu sei bem que geralmente os homens têm músculos mais fortes que os nossos e que eles podem melhor desferir um golpe; temo que seja esta a origem de sua superioridade.

“Eles também pensam ter a cabeça melhor organizada e, conseqüentemente, gabam-se de serem mais capazes de governar; mas eu poderia lhe mostrar rainhas que valem tanto quanto reis. Disseram-me há alguns dias algo sobre uma princesa alemã⁶ que se levanta às cinco da manhã e começa a trabalhar para tornar seus súditos felizes, ela dirige todos os negócios, responde a todas as cartas, encoraja todas as artes e propaga seus bons atos à proporção de suas luzes. Sua coragem iguala seus conhecimentos; ela não foi criada em um convento por imbecis que nos ensinam o que se deve ignorar, e que nos mantêm ignorantes sobre aquilo que se deve aprender.⁷ Eu, caso detivesse um Estado para governar, sentir-me-ia capaz de ousar seguir este modelo”.

O abade de Châteneauf, que era muito educado, evitou cuidadosamente contradizer a senhora marechal.

“A propósito, disse ela, é verdade que Maomé tinha tanto desprezo por nós que supunha não sermos dignas de adentrar o paraíso, e que não seríamos admitidas senão na entrada?

– Neste caso, disse o abade, todos os homens se deteriam para sempre na entrada; mas console-se, pois aqui não se diz uma palavra verdadeira a respeito da religião maometana. Como disse meu irmão que foi por doze anos embaixador em Constantinopla; nossos monges ignorantes e malignos nos enganaram.⁸

– O quê! Não é verdade, senhor, que Maomé inventou a poligamia

⁶ Catarina II da Rússia nasceu na Alemanha.

⁷ Outro alvo comum às obras dos filósofos do XVIII: o claustro e a educação feminina dos conventos.

⁸ Voltaire afirma que a imagem que os europeus tinham da religião maometana era deturpada pelos religiosos cristãos.

para que os homens melhor se afeioassem a ele? Não é verdade que somos escravas na Turquia, e que nos é proibido rezar a Deus em uma mesquita?

- Nada disto é verdadeiro, senhora. Maomé longe de ter imaginado a poligamia, reprimiu-a e restringiu-a. O sábio Salomão possuía setecentas esposas. Maomé reduziu seu número a apenas quatro. As mulheres irão ao paraíso assim como os homens, e sem dúvida lá farão amor, mas de maneira distinta da que se faz aqui: pois vós bem percebeis que não conhecemos o amor neste mundo senão muito imperfeitamente.

- Ah! Tens razão, diz a senhora marechal: o homem é pouca coisa. Mas, diga-me, o vosso Maomé ordenou que as mulheres fossem submissas a seus maridos?

- Não, senhora, não se encontra nada disto no *Alcorão*.

- Então, por que as mulheres são escravas na Turquia?

- Elas não são escravas; elas têm seus bens; podem testemunhar, podem, em circunstâncias adequadas, pedir divórcio; frequentam as mesquitas em certas horas e têm seus encontros em outras. Elas são vistas nas ruas com seus véus sobre os narizes, como vós tínheis vossas máscaras há alguns anos. É verdade que não aparecem nem na Ópera nem no teatro; mas é porque estas coisas não existem. Duvidas que se um dia houvesse em Constantinopla, que é a pátria de Orfeu⁹, uma Ópera, as damas turcas não ocupariam os melhores camarotes?

- Mulheres sujeitai-vos a vossos maridos!, continuava a dizer entre os dentes a senhora marechala. Este Paulo era muito bruto.

- Ele foi um pouco duro, disse o abade. Tratava um bom homem como São Pedro com ares de superioridade. Além do mais, não se deve tomar ao pé da letra tudo o que se diz. Ele é censurado por ter tido mais do que apenas uma propensão ao jansenismo.¹⁰

- Suspeito que ele era um herético, disse a senhora marechal, e recolheu-se para seu toucador.

⁹ Na mitologia grega era um poeta e músico.

¹⁰ Ver nota 1.

PROVIDÊNCIA

Estava próximo às grades quando a irmã Fessue disse à irmã Confite: “A Providência tem um desvelo visível comigo; sabeis como amo meu pardal; ele teria morrido caso eu não tivesse rezado nove *Ave Marias* para obter a sua cura. Deus deu vida ao meu pardal; agradeçamos a santa Virgem”.

Um metafísico¹¹ lhe disse: “Minha irmã, não há nada tão bom quanto *Ave Marias*, sobretudo quando uma jovem as recita em latim num subúrbio de Paris; mas não creio que Deus se ocupe tanto de vosso pardal, feliz que ele é: imaginai, por favor, que ele tem outros afazeres. É preciso que ele dirija continuamente o curso de seis planetas e do anel de Saturno, ao centro dos quais colocou o sol, tão grande como um milhão de nossas terras. Há milhares e milhares de outro sóis, de planetas e de cometas a serem governados; suas leis imutáveis e seu concurso eterno fazem mover a natureza inteira; tudo está ligado ao seu trono por uma corrente infinita da qual nenhum anel jamais pode estar fora de seu lugar.¹² Se as *Ave Marias* tivessem dado a vida ao pardal da irmã Fessue um instante além do que deveria viver, essas *Ave Marias* teriam violado todas as leis estabelecidas por toda eternidade pelo grande Ser; vós teríeis perturbado o universo; um outro mundo vos seria necessário, um novo Deus, uma nova ordem das coisas.¹³

Irmã Fessue

O quê! Vós acreditais que Deus faz assim tão pouco caso da irmã Fessue?

¹¹ Um filósofo. O termo metafísico nos textos de Voltaire é ambíguo: pode significar aquele que lida com as difíceis questões da filosofia, ou pode ter o sentido negativo de um dogmático.

¹² Esta imagem da cadeia ou corrente dos seres é muito importante para toda a filosofia moderna e particularmente para o século XVIII. Ela parece com grande força no poema *Ensaio sobre o Homem* de Alexander Pope (1688-1744). Sobre isto ver o estudo clássico: LOVEJOY, A. O. *A Grande Cadeia do Ser*. São Paulo: Palíndromo, 2005.

¹³ Todo o destino – a concatenação entre os acontecimentos – não pode ser mudado para atender um ser particular.

Metafísico

Fico envergonhado de vos dizer que vós não passais, como eu, de um pequeno elo imperceptível da corrente infinita; que vossos órgãos, aqueles de vosso pardal e os meus são destinados a subsistir a um número determinado de minutos neste subúrbio de Paris.

Irmã Fessue

Se é assim, eu estava determinada a dizer um número determinado de Ave Marias.

Metafísico

Sim, mas elas não forçaram Deus a prolongar a vida de vosso pardal além de seus dias. A constituição do mundo trazia que dentro deste convento, a uma certa hora, vós pronunciaríeis como um papagaio certas palavras em uma certa língua que não compreendeis; que este pássaro, nascido como vós pela ação irresistível das leis gerais, ficasse doente, e que melhorasse; que vós imaginásseis ter lhe curado com as palavras, e que nós estaríamos juntos nesta conversa.¹⁴

Irmã Fessue

Senhor, esse discurso soa a heresia. Meu confessor, o reverendo padre de Menou, inferirá que não acreditais na Providência.

Metafísico

Eu creio na Providência geral, minha cara irmã, aquela de qual emana de toda a eternidade a lei que regula todas as coisas, como a luz que jorra do sol, mas não creio que uma Providência particular mude a economia do mundo por vosso pardal ou por vosso gato.¹⁵

¹⁴ Tudo já está desde sempre ordenado e determinado.

¹⁵ Deus regula o todo do universo e não precisa intervir em cada caso em particular.

Irmã Fessue

Mas se meu confessor vos dissesse, como disse a mim, que Deus muda todos os dias suas vontades em favor das almas devotas?

Metafísico

Ele me diria a mais estúpida besteira que um confessor de jovens poderia dizer a um homem que pensa.

Irmã Fessue

Meu confessor uma besta! Santa Virgem Maria!

Metafísico

Eu não digo isso; digo que ele só poderia justificar com uma besteira enorme os falsos princípios que vos insinuou, talvez com bastante destreza, para vos governar.¹⁶

Irmã Fessue

Bem! Pensarei sobre o assunto; isso merece reflexão”.

O SÉCULO DE LUÍS XIV

Introdução

Não é somente a vida de Luís XIV que se pretende escrever; propõem-se um objeto maior. Anseia-se poder pintar à posteridade não as ações de um único homem, mas o espírito dos homens no século mais esclarecido que jamais houve.¹⁷

¹⁶ A imagem do religioso como diretor de consciência.

¹⁷ Voltaire anuncia aqui a tarefa de todo historiador: captar o espírito dos homens de um tempo e de uma nação. Para tanto, será preciso não dar valor excessivo às batalhas e às anedotas, e sublinhar a importância das artes, ciências e dos costumes. Note-se como o presente texto fornece elementos interessantes para se pensar as diferenças entre Voltaire e Rousseau no que se refere às ciências e as artes.

Todos os tempos produziram heróis e políticos; todos os povos passaram por revoluções; todas as histórias são quase iguais para aquele que só quer guardar fatos em sua memória. Mas aquele que pensa, e, o que ainda mais raro, aquele que tem gosto, conta somente quatro séculos na história do mundo. ¹⁸Essas quatro épocas felizes são aquelas em que as artes foram aperfeiçoadas, e que, servindo de momento para a grandeza do espírito humano, são o exemplo para a posteridade. (...)

O quarto século é aquele que se chama o século de Luís XIV, e talvez dos quatro é aquele que mais se aproxima da perfeição. ¹⁹ Enriquecido das descobertas dos três outros, ele fez mais em certos gêneros do que os outros três juntos. (...) A *sã filosofia* só foi conhecida nesse tempo ²⁰ (...)

Não se deve crer que esses quatro séculos foram isentos de infelicidades e de crimes. A perfeição das artes cultivadas por cidadãos pacíficos não impede os príncipes de serem ambiciosos, os povos sediciosos, os padres e monges turbulentos e enganadores. Todos os séculos se parecem pela maldade dos homens, mas eu conheço somente essas quatro eras que se distinguem pelos grandes talentos.

Antes do século a que chamo de Luís XIV e que começa mais ou menos com o estabelecimento da Academia Francesa, os italianos chamavam todos os ultramontanos de bárbaros²¹; é preciso convir que os franceses mereciam de algum modo esta injúria. Seus padres uniam a galanteria romanesca dos Mouros com a grosseria gótica. Não tinham quase nenhuma das artes amáveis, o que prova que as artes úteis eram negligenciadas, pois, quando se aperfeiçoa o que é necessário, logo se

¹⁸ Perceba-se como a filosofia guia a história. Esta última não deve ser apenas o arquivamento na memória de fatos ocorridos no passado. O historiador deve pensar e ter gosto, ou seja, ser capaz de discernir no meio dos escombros e ruínas da história aquilo que contribuiu para o aperfeiçoamento dos costumes, das artes e das ciências, enfim, para o engrandecimento da humanidade.

¹⁹ O primeiro é o dos gregos, de Platão e Aristóteles. O segundo é dos romanos, de Cícero e de Virgílio. O terceiro é o Renascimento italiano.

²⁰ *Sã filosofia* é um termo que Voltaire usa para se referir à filosofia experimental, movimento que segundo ele se inicia com Francis Bacon e se desenvolve com Locke e Newton na Inglaterra, mas que teria logo encontrado adeptos no continente como Galileu e Torricelli, na Itália.

²¹ As nações do norte em relação à Itália.

encontra o bom e o agradável; e não é surpresa que a pintura, a escultura, a poesia, a eloquência, a filosofia fossem quase desconhecidas de uma nação que, tendo portos no Oceano e no Mediterrâneo, não tinha no entanto uma frota, e que, amando o luxo ao excesso, tinha apenas umas poucas manufaturas grosseiras. (...)

Mil circunstâncias interessantes para os contemporâneos se perdem aos olhos da posteridade e desaparecem para deixar ver apenas os grandes acontecimentos que fixaram o destino dos impérios. Tudo o que se fez não merece ser escrito. Não se deterá esta história a não ser naquilo que merece atenção de todos os tempos, naquilo que pode pintar o gênio e os costumes dos homens, naquilo que pode servir de instrução e aconselhar o amor e a virtude, as artes e a pátria.²²

IDEIAS REPUBLICANAS POR UM MEMBRO DO CORPO²³

I

O despotismo puro é o castigo da má conduta dos homens. Se uma comunidade é dirigida por um só ou por alguns, é visivelmente porque ela não teve nem coragem nem habilidade par se governar a si mesma. (...)

V

O mais absurdo dos despotismos, o mais humilhante para a natureza humana, o mais contraditório, o mais funesto, é aquele dos padres; e de todos os impérios sacerdotais, o mais criminoso é sem dúvida aquele dos padres da religião cristã. É um ultraje ao nosso Evangelho, pois Jesus

²² Outros importantes aspectos da reflexão de Voltaire sobre a história: o historiador não deve prender-se a detalhes, deve saber separar o que importa daquilo que é irrelevante, e para tanto deve tentar captar aquilo que distingue um povo e que pode instruir os homens do futuro.

²³ Este texto foi escrito em 1762, quando da publicação do *Contrato social* de Rousseau. Teve também o subtítulo *por um cidadão de Genebra*, expressão que o próprio Rousseau utilizava par se referir a si mesmo. O texto é apresentado como se tivesse sido escrito por um conterrâneo de Rousseau. Há também nesta obras algumas considerações sobre o *Espírito das Leis* de Montesquieu (1689-1755). Apesar de muitas diferenças com Rousseau, o texto de Voltaire deixa entrever a imagem de um Voltaire republicano que é geralmente desconsiderada ou esquecida.

diz em vinte lugares: “Não haverá entre vós nem primeiro nem último; meu reino não é deste mundo; o filho do homem não veio para ser servido, mas para servir etc.”.²⁴

VI

Quando nosso bispo, feito para servir, não para ser servido; feito para confortar os pobres, e não para devorar sua substância; feito para catequizar, e não para dominar, ousa, em tempos de anarquia, se instituir príncipe da cidade da qual ele não passava de pastor, ele é manifestamente culpado de rebelião e de tirania. (...)

XI

Nós instituímos os padres a fim de que eles fossem unicamente aquilo que devem ser, preceptores de moral para nossas crianças. Esses preceptores devem ser pagos e considerados; eles não devem pretender nem jurisdição, nem inspeção, nem honras; não devem em nenhum caso se igualar à magistratura. Uma assembleia eclesiástica que pusesse de joelhos um cidadão perante ela desempenharia o papel de um mestre escola que corrige crianças, ou de um tirano que pune escravos.²⁵

XII

Seria insultar a razão e as leis pronunciar as palavras governo civil e eclesiástico. É preciso dizer governo civil e regras eclesiásticas; e todas essas regras devem ser feitas pelo poder civil.

XIII

O governo civil é a vontade de todos executada por um só ou por muitos, em virtude das leis que todos sustentam.²⁶ (...)

²⁴ Voltaire da questão do despotismo político logo passa ao problema da perigosa mistura entre política e religião. Para ele, a diminuição dos abusos do poder dependia da diminuição do poder dos religiosos dentro do Estado. Voltaire utiliza seu amplo conhecimento da Bíblia para tacar os próprios religiosos, principalmente os cristãos católicos.

²⁵ Todo o poder deve ser civil, não pode haver um poder religioso paralelo que possa submeter os cidadãos aos seus julgamentos.

²⁶ Como para Rousseau, não se pode confundir o governo ou poder executivo com a soberania. Ele apenas está encarregado, seja ele o governo de um ou de muitos, de realizar

XVII

Quando uma lei é obscura, é preciso que todos a interpretem, pois todos a promulgaram, a menos que tenham encarregado alguns expressamente de interpretar as leis.²⁷

XVIII

Quando os tempos mudaram sensivelmente, há leis que se deve mudar. (...) No tempo em que academias eram compostas apenas de padres e que eles só eles possuíam o jargão da ciência, era conveniente que somente eles nomeassem todos os professores: (...), mas hoje que os laicos são esclarecidos, o poder civil deve retomar seu direito de nomear em todas as cadeiras.²⁸

XIX

A lei que permite prender um cidadão sem informação prévia e sem formalidade jurídica será tolerável em tempos de perturbação e de guerra; ela será iníqua e tirânica em tempos de paz.²⁹(...)

XXV

Numa república digna desse nome, a liberdade de publicar seus pensamentos é o direito natural do cidadão. Ele pode se servir de sua pluma como de sua voz; ele não pode ser mais impedido de escrever do que falar, e os delitos realizados com a pluma devem ser punidos como

a vontade de todos.

²⁷ Ponto importante: como as leis vêm de todos, todos estão encarregados de debatê-las quando sua interpretação não é clara.

²⁸ As leis devem se adaptar ao seu tempo. Não se deve obedecer a algo simplesmente porque é lei, mas porque é uma lei adequada ao seu tempo. O exemplo de Voltaire, mais uma vez contra o poder da religião institucionalizada, faz lembrar que as universidades em seu tempo eram dependentes da Igreja, e que nenhum dos famosos filósofos do século XVIII (Montesquieu, Rousseau, Diderot, D'Alembert e o próprio Voltaire) teve ligações com a universidade.

²⁹ Este é um artigo comum em muitas constituições. Em tempos excepcionais é possível prender as pessoas sem acusação clara. Ora, o problema é saber quem determina que o tempo é excepcional. Devemos lembrar que este dispositivo republicano é na verdade utilizado por todas as ditaduras, que sempre suspendem os direitos com a alegação de tempos excepcionais e da urgência. Este é um importante tema filosófico e jurídico: a suspensão da lei pela própria lei, o assim chamado estado de exceção ou de sítio.

os delitos realizados com as palavras: está é a lei da Inglaterra, país monárquico, mas onde os homens são mais livres que em outros lugares porque são mais esclarecidos.³⁰

XXIX.

Parece bem estranho que o autor do Contrato social tenha dito que todo o povo inglês deveria se reunir no parlamento, e que eles deixam de ser livres quando seu direito consiste a se fazer representar no parlamento por deputados. Desejaria ele que três milhões de cidadãos viessem apresentar suas vozes em Westminster?³¹

XXX.

Diz-se, nesse mesmo Contrato social, que “a monarquia convém apenas às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medíocres em riqueza e em grandeza; a democracia, aos Estados pequenos e pobres”.

Mas, no século XIV, no XV e no começo do XVI, os venezianos eram o único povo rico e ainda têm grande opulência. No entanto, Veneza nunca foi e nunca será uma monarquia. A república romana foi muito rica desde os Cipiãos até César. Luca é pequena e pouco rica, e é uma aristocracia; a opulenta e engenhosa Atenas era um Estado democrático.

Temos cidadãos muito ricos, e compomos um governo combinado de democracia e aristocracia³²: assim, é preciso desconfiar de todas as regras gerais, que não existem a não ser sob a pluma dos autores.³³

³⁰ A liberdade de pensamento e de imprensa e o elogio do sistema inglês, dois aspectos recorrentes da obra de Voltaire.

³¹ Eis aqui uma diferença importante entre Voltaire e Rousseau. Voltaire aceita a representação política, e não vê como uma república poderia existir sem representação política, dada a grandeza das nações modernas. Rousseau, ao contrário, não aceita a representação política. Sobre a questão de a representação política ver: ABREU, M. A. A. Representação em Rousseau e Hannah Arendt. *Lua Nova*, n. 72, p. 175-194, 2007. disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000300007&lng=pt&nrm=iso

³² O texto é supostamente escrito por um genebrino.

³³ Outra desconfiança presente em muitos textos de Voltaire: a política não pode ser feita por regras gerais que desconsiderem a história e as particularidades de cada povo, daí que ele próprio nunca tenha elaborado uma teoria política propriamente dita.

XXXI

O mesmo escritor, ao falar dos diferentes sistemas de governo, se exprime assim: “Um acha bom que se seja temido pelos seus vizinhos ; o outro prefere que se seja ignorado. Um está contente quando o dinheiro circula; o outro exige que o povo tenha pão”.

Todo este artigo parece pueril e contraditório. Como podemos ser ignorados pelos nossos vizinhos? (...)

E como o povo pode ter pão sem que o dinheiro circule? A contradição é manifesta.

XXXII

“No instante em que o povo está legitimamente reunido em corpo soberano, toda jurisdição do governo cessa, o poder executivo é suspenso etc.” Esta proposição do Contrato social seria perniciosa, se ela não fosse de uma falsidade e de um absurdo evidente. Quando na Inglaterra o parlamento está reunido, nenhuma jurisdição é suspensa; e no menor Estado, se durante a assembleia se comete uma morte, um roubo, o criminoso é e deve ser conduzido aos oficiais da justiça. De outra forma uma assembléia do povo seria um convite solene ao crime.

XXXIV

“Os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus oficiais...; ele pode os estabelecer e os destituir quando lhe aprouver; não se trata para eles de contratar, mas de obedecer”.

É verdade que os magistrados não são os senhores do povo: são as leis que são as senhoras; mas o resto é absolutamente falso no nosso e em todos os Estados. Temos o direito, quando somos convocados, de rejeitar ou de aprovar os magistrados e as leis que nos propõem; não temos o direito de destituir os oficiais do Estado quando nos aprouver: esse direito seria o código da anarquia. O próprio rei da França, quando deu o cargo a um magistrado, não pode destituí-lo a não ser por um processo. (...)

Não se pode destituir os magistrados inamovíveis a não ser após o tempo de seu exercício. Não é permitido cassar um magistrado por capricho como não se pode prender um cidadão por fantasia.

Índice Remissivo

A

- absoluto** 132, 138, 301, 314, 333, 395, 439, 464, 494, 495, 501, 506, 513, 633, 645, 649, 651
- ação** 42, 52, 53, 55, 90, 93, 94, 103, 111, 140, 166, 194, 199, 200, 210, 214, 216, 269, 275, 294, 303, 306, 320, 358, 359, 369, 370, 379, 383, 385, 387, 389, 392, 428, 438, 459, 465, 469, 521, 524, 547, 562, 612, 613, 616, 623, 625, 627, 628, 630, 631, 637, 639, 651, 655, 690, 699, 708
- acidente** 61, 85, 89, 91, 93, 94, 98, 99, 114, 167, 184
- acidentes essenciais** 98, 99
- admiração** 195, 201, 210, 213, 217
- afeto** 27, 34, 54, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 210, 211, 212, 213, 215, 277, 649, 653
- afetos passionais** 210
- afetos racionais** 199
- agnosticismo** 269
- ágora** 465
- Agostinho (de Hipona)** 19-32, 34, 35, 38, 39, 45, 47-49, 52-54, 371, 395, 677
- aisthesis** 65
- Alcorão** 81, 82, 706
- Alexandre** 380,
- Alexandre de Hales** 83
- Al-Farabi** 83
- alienação** 462, 464, 466-469, 472, 603
- alma** 20, 22, 28, 32, 39, 43, 48, 49, 51, 52, 84, 88-90, 92-96, 118, 136, 149, 150, 161, 183, 186, 195, 282, 290, 301, 388, 402, 486, 493-495, 511, 545, 552, 585, 588, 669, 672, 684, 709
- ambição** 356, 379, 380, 433, 438, 439, 446, 447, 597
- Ambrósio** 21
- amor** 24, 27, 53, 195, 199, 201, 202, 210-212, 246, 307, 320, 324, 326, 329, 331, 441, 447, 449, 544, 572, 584, 590, 593, 613, 629, 706, 711
- amor à liberdade** 449
- análise dos discursos** 223
- análise existencial** 221
- ancien régime (antigo regime)** 402, 478, 482, 485, 568, 569, 694
- angústia** 239, 249, 274, 441, 621, 622, 627
- animal político** 73, 74
- anormal** 220, 223, 224, 225, 241, 249, 253
- aparelho judiciário** 252, 253
- aparelho uniformizador** 241
- aparência** 21, 91, 103, 163, 178, 179, 212, 268, 275, 282, 314, 364, 380, 422, 459, 474, 478, 498, 499, 500, 501, 509, 540, 554, 557, 561, 569, 579, 581, 601, 649, 651
- aparência sensível** 104, 493
- apetite** 199, 202, 210, 212, 324, 359, 360, 362, 363, 434, 454, 455, 607, 637
- aristocracia** 133, 568, 664, 670, 673, 676, 678, 714
- Aristóteles** 26, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 73, 74, 75, 83, 85, 105, 125, 126, 130, 134, 213, 302, 363, 380, 545, 546, 661, 662, 664, 670, 672, 675, 710
- arqueólogo do saber** 222
- arte moderna** 127, 500, 503
- arte, artes** 32, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 255, 277, 287, 290, 291, 300, 301, 347, 350, 364, 372, 401, 414, 440, 441, 450, 480, 492, 494, 498, 500, 503, 505, 520, 531, 538, 540, 543, 544, 546, 547, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 566, 567, 568, 569, 578, 579, 580, 581, 594, 598, 613, 629, 634, 645, 654, 657, 683, 685, 696, 699, 705, 709, 710, 711
- artes práticas** 90
- artes superiores e inferiores** 131
- assembléia** 11, 65, 76, 77, 344, 364, 365, 366, 433, 465, 604, 646, 712, 715
- assembléia, membro da** 76
- associação política** 284, 297
- astúcia** 241, 348, 454, 455, 457, 470
- ateísmo** 462, 567, 619, 639
- atividade abstrata do pensamento** 484
- ato** 61, 93, 98, 99, 140, 147, 175, 199, 200, 210, 226, 262, 268, 355, 370, 371, 403, 572, 587, 588, 598, 601, 602, 604, 605, 612-614, 622, 624-626, 629-631, 634, 636, 638, 649, 654, 667, 670, 680, 685, 705

ato de conhecimento 200, 210
ato voluntário 355
autarquia 73, 77
autenticidade 636
autoalienação 475
autoconsciência
256, 305, 308, 316, 322, 323, 324, 328,
329, 333, 335, 474
autoconsciência universal
323, 324
autocracia 646
autocrático 485
autoilusão 478
autolibertação 486
autonomia 263, 303, 412, 573
autoposição do sujeito 303
autoprovimento 72, 73, 77
autoridade 19, 20, 29, 30, 76, 264,
304, 321, 323, 351, 365,
366, 381, 430, 437, 438,
439, 442, 443, 445, 447,
455, 483, 483, 586, 602,
604, 606, 660, 662- 664,
666, 681, 688
autoridade legislativa 413
autorreferencial 303, 304, 305, 307,
309, 315, 317
autorreferente 302, 303, 308, 309
autosentimento 474
avareza 281, 356, 379, 380, 597
Averróis 62
Avicena 81, 82, 83, 84, 85, 98

B

Bachelard, G. 242
Bacon, F. 62, 200, 710

base social 487
Bastilha 693, 694
Bauer, B. 300, 462, 464,
Baumgarten, A. G. 543, 642, 643
Beauvoir, S. 492, 609,
Beethoven 126, 136, 137
belas-artes 131,
beleza 84, 137, 285, 291, 292, 397,
401, 540, 544, 545, 547, 550,
561, 562, 563, 593, 613, 614,
616, 642, 643, 645-647, 653-
656, 674, 685, 703
beleza, concepção schilleriana da
643
*bellum omnium contra om-
nes* 532
belo 12, 31, 92, 286, 291, 310, 543-
545, 549-551, 563, 580, 643, 645,
654, 655, 656
bem 12, 19, 20, 64, 65, 70, 73, 74, 137,
175, 194, 200, 202, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 268, 269, 271, 275,
282, 283, 305, 309, 321, 325, 326,
327, 328, 355, 359, 360, 363, 364,
395, 431, 432, 433, 438, 439, 440,
445, 448, 449, 455, 458, 464, 465,
468, 580, 581, 587, 588, 598, 623,
656, 663, 664, 665, 668, 669, 670,
671, 673, 674, 675, 677, 678, 687,
688, 690, 691
bem comum 283, 309, 363, 432,
438, 439, 448, 464,
465, 580, 581, 664,
665, 668, 669, 670,
671, 673, 674, 677,
678
bem-viver 72
Berkeley, G. 63, 101-107, 221
bíblia 21, 29, 30, 192, 517, 661, 662,
712
biopoder 224, 225

Blanchot, M. 221, 514
bom 27, 31, 92, 174, 211, 217, 359,
364, 395, 439, 440, 551, 590, 598,
612, 621, 622, 650, 662, 665, 677,
683, 706, 711
bondade 148, 157, 444, 445, 519,
590, 628
Bornheim, G. 123-126, 128, 130,
614
Bossuet, J-B. 699, 701
bourgeoisie 486
bourgeois 134, 307, 323, 330, 470
Brecht, B. 124, 129
budismo 245
burguesia 251, 253, 254, 260, 276,
277, 288, 486, 487
burocracia 233, 242, 569
burocracia do Estado 242

C

Camus, A. 609, 610
Canguilhem, G. 220
capitalismo 219, 220, 224, 233, 234,
247, 249, 250, 251,
461, 465, 471
categorias 61, 63, 65, 136, 139, 220,
319, 494, 524
causa e efeito 279, 378, 390, 493
causalidade 99, 104, 150, 167, 237,
372, 373, 374, 378, 387,
524
censura 264, 274, 370, 391, 393,
394, 410, 427, 465, 485,
549, 618, 706
certeza 110, 147-149, 154, 157, 164,
180, 183, 185, 204, 208, 283,
284, 336, 380, 382, 387, 389,
517, 533, 538, 612, 698

- ceticismo** 269, 375
- ceticismo acadêmico** 20
- Cézanne, P.** 504, 506
- Chardin, J-B-S.** 503
- Chladni, E. F.** 534
- Cícero** 19, 20, 675, 710
- cidadania** 74-76, 78, 465, 466, 468
- cidadão (s)** 9, 65, 66, 74-78, 131, 253, 268, 277, 283, 306, 330, 336, 340, 365, 410, 412, 422, 427, 428, 432, 436-438, 441, 446, 448, 452, 454, 455, 463, 465, 470, 480, 566, 574, 575, 581, 604, 606, 677, 710-715
- cidade-estado** 64-66, 70-78
- ciência (s)** 28, 30, 31, 54, 61, 62, 71, 82, 94, 102-104, 117, 127, 130, 131, 134, 144, 146, 147, 153, 156, 158, 172, 177, 180, 217, 219, 220, 222, 230, 231, 232, 241, 270, 289, 294, 315, 339, 347, 359, 360, 376, 379, 384, 385, 388, 389, 414, 482, 493-495, 498-502, 506, 517, 519, 521, 538, 563, 566-569, 578, 580, 581, 585, 657, 661, 689, 696, 699, 709, 710, 713
- ciência clássica** 503, 504
- ciência da lógica** 299, 302
- ciência da sexualidade** 245
- ciência do absoluto** 301
- ciência estatal alemã** 482
- ciência filológica** 520
- ciência moderna** 102, 419
- ciências empíricas** 232
- ciências frívolas** 598
- ciências humanas** 232
- citas** 480
- citoyen** 307, 323, 470, 646
- civilidade** 450
- civitas** 365
- classe (social)** 235, 236, 254, 262, 278, 409, 411, 485, 486, 487, 487, 488
- classe burguesa** 253, 286, 287, 485, 488
- classe dirigente** 294
- classe dominante** 286
- classe média** 9, 461, 487, 489
- classe operária** 260, 261, 287
- classe(s) do povo** 488
- classe(s) trabalhadora(s),** 260, 263, 264, 286, 287
- classe, dominação de** 220, 240, 247, 253
- classe, sociedade de** 263
- classes hierárquicas** 536
- classes, interesses de** 236
- classes, luta de** 231, 235, 262, 264, 279, 294, 487
- classes, relações de** 236
- Cocteau, J.** 638
- cogito** 152, 611, 612, 617, 631
- coisa em si** 524, 526, 534
- coisa pensante** 183, 186
- coisas materiais** 102, 103, 149, 176, 180, 181
- comédia** 134, 478, 626, 644
- competição** 281, 282, 348, 349, 363
- Comte, A.** 638
- comunidade** 64, 70, 72, 74, 75, 134, 309, 319, 410, 470, 526, 603, 638, 670, 678, 711
- comunidade autárquica** 77
- comunidade civil** 687
- comunidade da família** 307
- comunidade de cidadãos** 677
- comunidade de pensadores** 512
- comunidade de puros espíritos** 513
- comunidade dos seres racionais** 319
- comunidade perfeita** 77, 671
- comunidade política** 65, 74, 77, 307, 469, 470, 573
- comunismo** 464, 466, 470
- conceito (s)** 19, 26, 27, 45, 49, 64, 65, 74, 84, 86, 90, 125, 207, 211, 216, 220, 222, 302, 303, 306, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 324, 325, 503, 527, 528, 535-540, 618
- conceito (s), formação do(s)** 534
- conceito claro e distinto** 184
- conceito formal** 184
- conceito substancial** 330
- conceito, dialética superior do** 315
- conceito, diferenças do** 334
- conceito, exame do** 26
- conceito, lógica do** 302
- conceito, momento do** 302
- conceito, natureza do** 66
- conceito, negatividade do** 316
- conceito, objetividade do** 324
- conceito, realização do** 316

conceito, unidade absoluta do 313

conceitos universais (gerais) 134, 619, 653

conceitos, classificação dos 60, 62, 208

condição abstrata e formal 305

condição animal 589

condição básica da sociabilidade humana 469

condição da obrigação contratual 355

condição de dominação 467

condição de guerra 339, 349-354, 356, 358, 360, 361

condição de objeto 136

condição humana 23, 103, 125, 130, 225, 457, 467

condição lógica 303

condição natural (da humanidade) 341, 346, 347, 350, 352, 356, 360, 663

condições jurídicas 481

condições sociais 477, 487

condições temporais 35, 51, 485, 487

conhecer, modo de 146, 212

conhecimento 148, 154, 158, 161, 162, 163

conhecimento abstrato 214, 526, 528

conhecimento claro e distinto 175, 207, 209

conhecimento intelectual 194, 198, 202, 203, 209, 214, 216, 217

conhecimento intuitivo 528

conhecimento puro 533, 537

conhecimento racional 194, 200, 202

conhecimento, fundamentos do 147

conhecimento, poder do 151

consciência (s) 147, 148, 150, 202, 206, 207, 221, 222, 247, 256, 257, 279, 283, 284, 286, 290, 294, 301, 314, 315, 321, 324, 326, 327, 331, 334, 403, 407, 411, 414, 445, 478, 487, 492, 511, 532, 588, 601, 612, 622, 623, 631, 680, 697

consciência das coisas 511

consciência de si 316, 334, 467, 487

consciência imediata 315

consciência invertida do mundo 474

consciência material 276

consciência moral 332, 334

consciência pensante 219

consciência política 482, 575

consciência subjetiva 313, 465

consciência teórica 482

consciência, alienação da 467

consciência, direção de 244, 250, 697, 709

consciência, exame de 246, 250

consciência, liberdade de 322, 466

consciência, negação da 482

consciência, tomada de 467, 568

constituição, constituições 62, 63, 65, 67, 74, 76, 77, 264, 289, 290, 304, 323, 335, 336, 412, 454, 559, 582, 713

contemplação estética 643

contingência 279, 328, 330, 382, 394, 397, 415, 636, 652-654

contrato social 412, 566, 573, 574, 578, 600, 603, 605, 607, 711, 714, 715

contrato(s) 326, 330, 336, 343, 344, 352, 354-356, 358, 366, 411, 573, 598, 603, 605, 607

controle 220, 223, 224, 268

convicção 194, 196, 199, 200, 206, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 290, 313, 323, 414, 403, 411, 483

convicção verdadeira 197, 198, 207

cópia 127, 135-138, 166, 475, 535, 546, 646

corpo (s) 20-22, 28-30, 32, 33, 45-49, 55, 71, 73, 85, 86, 89-93, 95-97, 105, 111-114, 116, 118, 140, 144, 149, 150, 154-157, 160-165, 180-188, 219, 225, 251, 255, 270, 281, 302, 319, 334, 341, 346, 347, 351, 353, 357, 374, 378, 380, 386-388, 392, 396, 406, 449, 450, 483, 492-496, 504, 506-513, 532, 538, 578, 579, 583, 605, 606, 668, 669, 672, 674, 684, 687, 711

corpo humano 145, 162, 383, 545

corrupção 35, 63, 322, 330, 443, 445, 446, 567, 568, 571, 573, 591, 598, 646, 678

corruptibilidade 62

crime e pena 326

cristianismo 23, 244, 246, 322, 461, 464, 467, 485, 699

crítica religiosa (ou da religião) 467, 474, 475

crítica 21, 23, 28, 34, 35, 39, 48, 105, 123, 125, 127-132, 137, 139, 140, 141, 143, 212, 225, 227, 235, 259, 261, 263, 275, 300, 324, 385, 387, 400-404, 406, 412, 414, 415, 420-423, 433, 461, 463, 464, 466, 468, 469, 471, 474, 475, 477, 479, 480-482, 512-514, 520, 521, 524, 525, 526, 545, 567, 568, 569, 579, 581, 584, 598, 641, 642, 646, 647, 655

crítica à cultura 519

crítica à filosofia especulativa 469

crítica à moral 522

crítica à religião 462, 467, 483

crítica ao idealismo alemão 462

crítica ao individualismo egoísta 466

crítica aristotélico-horaciana 125

crítica artística 141

crítica às artes 566

crítica às ciências 566

crítica católica 616

crítica da arte 546

crítica da filosofia do direito 482

crítica da política 467, 475

crítica da teologia 467, 475

crítica de si mesmo 500

crítica do direito 467, 475

crítica em sentido amplo 125

crítica em sentido restrito 125, 130

crítica social 641

crítica, arma das 483

crítica, permanência da 140

cultura(s) 12, 124, 126, 134, 143, 192, 224, 231, 247, 263-265, 277-280, 293, 296, 297, 403, 480, 494, 496, 498, 512, 518, 518, 521, 523, 594, 655, 695

cultura, associação de 264, 278, 285

D

dano 212, 349, 350, 355, 362, 364, 414, 448, 539

democracia 323, 465, 664, 670, 673, 674, 714

democracia burguesa 263

democracia liberal 263

democracia radical 464, 465, 466, 470

democracias contemporâneas 403

democracias ocidentais 308

depuração 21, 24, 30, 35, 51

desamparo 621, 623, 624, 627, 636, 639

desaprovação 456

Descartes 102, 103, 104, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 164, 166, 181, 192, 232, 492, 493, 499, 500, 508, 509, 510, 511, 611, 612, 619, 627, 631, 695, 696

desconfiança 154, 158, 340, 343, 348, 349, 350, 598, 714

desejo 28, 29, 30, 35, 37, 45, 46, 61, 82, 158, 170, 184, 202, 212, 213, 220, 225, 255, 294, 309, 341, 348, 350, 352, 354, 359, 361, 364, 389, 421, 422, 423, 427, 433, 438, 440, 538, 543, 570,

586, 588, 589, 590, 600, 621, 625, 657, 676, 697

desenvolvimento

301, 302, 304, 308, 314, 315, 315, 322, 325, 330, 332

desespero 616, 621, 624, 627, 639

desordem 283, 285, 340, 437, 450, 595, 598

déspota esclarecido 403, 409

despotismo 334, 408, 413, 598, 697, 702, 711, 712

desunião 429, 430, 431, 432

determinação histórica 479

determinismo 395, 624, 630, 635

Deus imortal 365

Deus mortal 365

dever, deveres 269, 285, 333, 334, 335, 342, 343, 355, 410, 413, 414, 573, 574, 590, 601, 605, 606, 607, 613, 655, 657, 662, 671, 683, 684, 685, 686, 688, 689, 691

dialética 68, 129, 231, 303, 315, 472

dialética do reconhecimento 305, 309

diálogos platônicos 132

dicotomia sujeito-objeto 134, 138, 139

Diderot 565, 619, 642, 702, 713

dignidade 73, 294, 363, 415, 500, 620, 631, 655, 657, 661, 676, 677

direito abstrato 305, 310, 312, 325

direito civil (direitos civis) 9, 325, 605

direito da particularidade do sujeito 322

- direito da vontade subjetiva** 325
- direito de herança** 281
- direito de(a) natureza** 324, 342, 352
- direito natural** 306, 321, 324, 342, 343, 353, 584, 586, 590, 596, 713
- direito político, direitos políticos** 76, 78
- direito(s)** 75, 158, 160, 211, 242, 245, 247, 248, 252, 253, 281, 283, 300, 301, 304, 305, 306, 308, 320, 321, 324, 325, 326, 328, 330, 332-336, 342-344, 353-358, 360, 365, 413, 462, 466, 470, 475, 476, 480, 482, 486, 488, 500, 511, 559, 573, 574, 575, 585, 590, 595-598, 601-604, 606, 607, 622, 649, 661, 675, 681, 704, 713-715
- direitos universais** 486
- disciplinarização** 251
- discurso científico** 234, 244, 256
- discurso filosófico** 12, 247, 300
- dispositivo de sexualidade** 220, 255
- dissensão, dissensões** 436, 672, 678, 679
- distensão** 28, 47, 49, 52, 53, 55
- distinção real** 85, 149, 180, 181, 183, 397
- divisão da sociedade** 262, 477
- dogmatismo** 402, 403, 501, 700
- dogmatismo filosófico** 403
- dominação** 239, 240, 241, 253, 264, 303, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 675, 680
- dominação de classe** 220, 240, 247, 253, 254
- dominação estatal** 230
- dominação religiosa** 468
- donatismo** 22
- Dostoievski** 623
- dualismo** 19, 20, 82, 492, 494
- dúvida, duvidar** 11, 78, 81, 83, 97, 103, 143, 147, 149, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 172, 175, 176, 181, 183, 188, 397, 517, 524, 698, 703
- ## E
- ecletismo** 485
- Eco, U.** 545
- economia nacional** 479
- economia política** 232, 234, 240, 307, 463, 479
- economia política liberal** 224
- educação** 5, 9, 10, 135, 143, 145, 220, 251, 265, 284, 331, 370, 381, 432, 441, 448, 449, 512, 559, 560, 591, 646, 662, 702, 705
- educação alemã** 485
- educação estética** 643
- educação helênica** 132
- efeito** 109, 148, 167, 168, 172, 199, 200, 206, 209, 237, 270, 279, 372, 372, 373, 378, 382, 384, 386, 387, 388, 390, 493, 550, 551, 607, 669
- efeitos de dominação** 239
- efeitos de poder** 212, 213, 214, 216, 222, 223, 233, 234, 237
- efetividade** 302, 303, 308, 313, 315, 317, 321, 325, 327, 333, 334
- efetividade da constituição** 335
- efetividade espiritual** 331
- efetividade ética** 336
- elemento passivo** 484
- elementos indecomponíveis** 71
- Eliot, T.S.** 141
- emancipação** 403, 469, 486, 487, 489
- emancipação alemã** 488, 489
- emancipação dos príncipes** 484
- emancipação européia** 485
- emancipação geral** 485, 488
- emancipação parcial** 487
- emancipação política** 465, 468, 484
- emancipação teórica** 483
- emancipação universal** 487
- empirismo** 237, 252, 587
- empirismo cego** 238
- engajamento** 630, 631, 633, 635, 636, 637
- engajamento político** 646
- Engels, F.** 463, 466
- ente de razão** 215, 216, 217
- ente real** 215,
- entendimento** 35, 38, 54, 84, 111, 112, 139, 148, 149, 162, 168, 173 - 176, 181, 186, 188, 195, 237, 323, 376, 386 - 391, 407, 408, 413, 495, 587, 588, 619, 656
- episteme** 132, 134,
- epistemologia, epistemológico** 147, 230, 242, 399, 526
- epistemológico, reconhecimen-
to** 243
- epistemológicos, corte ou ruptura** 230, 242

- equidade** 360, 361
- erro** 34, 54, 119, 148, 154, 157, 158, 162, 166, 167, 172-176, 188, 199, 200, 203, 207-209, 214, 216, 261, 273, 412, 428, 474, 481, 506, 537, 583, 588, 635
- esclarecimento** 355, 399, 402, 403, 406-415
- Escola de Frankfurt** 300
- Escola Histórica do Direito** 476
- Escolástica** 83, 143, 290, 545
- Escoto, D.** 83
- escravidão** 28, 578, 594, 602, 607, 676, 704
- escravo(s)** 60, 64, 70, 71, 72, 75, 78, 89, 159, 273, 450, 513, 539, 573, 578, 597, 601, 602, 632, 669, 687, 712
- esferas sociais** 477
- espaço** 28, 29, 40, 44-52, 105, 111, 119, 134, 139, 182, 187, 225, 236, 237, 243, 270, 308, 493, 494, 500, 502-510, 524, 537, 657
- Esparta** 66, 77, 434-436, 568
- especulativo** 82, 234, 302, 309, 312, 318, 385, 397, 402, 654
- Espeusipo** 60
- Espinosa** 191-203, 206, 207, 210-212, 215-217, 371, 374, 695
- espírito (não espírito)** 495
- espírito** 24, 27, 28, 32, 41-44, 49, 51-54, 89, 102, 144, 154, 157-166, 168, 171, 177-180, 182, 186, 187, 225, 248, 254, 271, 282, 284, 285-287, 290, 291, 294, 296, 299, 303, 304, 306, 315, 316, 317, 318, 323, 326, 329, 334, 335, 341, 346, 347, 351, 377, 408, 467, 475, 477, 495, 496, 507-514, 547, 567-569, 578-580, 584, 585, 592, 593, 649, 651, 652, 654, 655, 657, 672, 703
- espírito absoluto** 238, 301, 495
- espírito crítico,** 130
- espírito de Deus,** 619
- espírito de liberdade** 414
- espírito de seriedade** 636
- espírito dos cidadãos** 336
- espírito ético** 333
- espírito humano** 160, 568, 592, 596, 710
- espírito livre** 521, 697
- espírito objetivo** 129, 301, 327, 332
- espírito público** 379, 380
- espírito revolucionário** 341
- Espírito Santo,** 687
- espírito subjetivo** 301, 327
- espírito substancial** 332
- esquema categorial** 61
- esquerda hegeliana** 463, 464
- essência (s)** 61, 62, 84, 85, 86, 89-91, 94, 96, 98, 99, 104, 126, 134, 137, 140, 149, 162, 176-179, 181-183, 187, 225, 302, 303, 314, 315, 331, 333, 336, 389, 391, 464, 467, 483, 512, 524, 526, 534, 535, 604, 612, 613, 618-621, 623, 633, 636, 654, 665
- essência comunicativa da arte** 137
- essência da natureza** 493
- essência de Deus,** 178, 179, 467
- essência do cristianismo** 464, 467
- essência do espírito** 303, 315, 316
- essência do mundo** 525
- essência universal** 632
- Estado** 220, 224, 230, 234, 239, 240, 242, 264, 273, 294, 304-306, 308, 309, 322, 323, 324, 580, 581, 583, 586, 590, 598, 602, 604-607, 646, 705, 697, 705, 712, 714, 715
- Estado abstrato** 470
- Estado constitucional** 485
- Estado de guerra** 595
- Estado de natureza** 324, 325, 572, 573, 592, 574, 583, 584, 586, 591, 592, 583, 600, 603
- Estado ideal** 646
- Estado livre** 437
- estado lúdico** 645, 656
- Estado moderno** 230, 309, 335, 470, 478, 482
- Estado moral** 646
- Estado, aparelhos de** 239, 242, 253
- Estado, essência do** 335, 657
- Estado, estrutura do** 240, 260
- Estado, golpe de** 260
- estagirita** 60, 61, 62, 64, 65, 130
- estética da expressão** 136
- estética da imitação** 140
- estética hegeliana** 128
- estética normativa** 140
- estética pitagórica** 544
- estética platônica** 544
- estética schilleriana** 645
- estética(s)** 123, 124, 126-129, 136, 138-141, 261, 300, 310, 543-546, 613, 634, 642-644, 657

- estética, educação** 642, 643-646, 648
- estética, história da** 544, 547, 642, 647
- estética, sensibilidade** 124, 261
- estilística da existência** 224
- estruturalismo** 222, 228, 231, 235
- eternidade** 23, 26-28, 30-38, 49, 51, 52, 53, 54, 526, 617, 650, 707, 708
- ética** 62, 63, 68, 77, 88, 89, 132, 192, 193, 195, 202, 203, 300, 305, 306, 311, 318, 331, 333, 336, 419, 612, 614
- ética do cuidado de si** 224
- ética do estado** 331
- ética e política** 77, 306, 422
- ética, determinação** 321
- ética, totalidade** 309
- ética, vida** 305, 306, 331, 470
- eticidade** 305-308, 322-328, 332
- Euclides** 504
- Eudoxo de Cnido** 59
- evangelho** 29, 30, 34, 354, 711
- existencialismo** 124, 129, 221, 247, 609, 610, 612, 614, 616, 617, 618, 620, 623, 630, 633, 638, 639
- existencialismo ateu** 619
- experiência** 11-13, 61, 92, 107, 109, 113, 115, 119, 136, 137, 181, 194, 195, 197, 207, 208, 221, 237, 247, 251, 271, 285, 291, 341, 347, 350, 370, 371, 373, 377, 380, 381, 384-387, 389, 402, 418, 426-428, 448, 452, 453, 457, 469, 477, 497, 498, 499, 501, 503, 505, 507, 509, 510, 511, 540, 543, 580, 597, 610, 617, 651, 652, 654, 655, 672, 677
- experiência cartesiana** 493 643, 644, 652, 653, 663, 664, 683
- experiência da razão** 12, 466
- experiência de pensamento** 107
- experiência imediata** 247
- experiência ingênua** 508
- experiência perceptiva** 506
- experiência sensível** 502
- experiência subjetiva (particular)** 107, 208
- experiência vaga** 197, 207, 208, 216
- extrajurídico** 252, 253
- F**
- faculdade de conhecimento** 642
- faculdade de desejar** 642
- faculdade de julgar** 400, 415, 642
- faculdades do espírito** 347
- falsidade** 37, 61, 154, 157, 159, 166, 185, 188, 200, 380, 715
- fanatismo religioso** 697
- fé** 21, 82, 270, 271, 275, 290, 357, 433, 457, 458, 483, 627, 659, 672, 680
- fascismo** 233, 234, 259, 260, 264, 628, 638
- fé cristã** 464
- fé na autoridade** 483
- fé, autoridade da** 483
- fé, boa** 514, 636
- fé, má** 621, 634, 635, 639
- felicidade** 193-195, 199, 202, 214, 216, 304, 346, 363, 395, 397, 442, 475, 512, 539, 540, 585, 594, 598, 637, 643, 644, 652, 653, 663, 664, 683
- felicidade ilusória** 475
- fenômeno(s)** 61, 125, 131, 144, 145, 234, 236, 242, 247, 248, 251, 253, 255, 257, 268, 301, 314, 395, 499, 518, 543, 586, 631, 643, 653, 664
- fenomenologia** 124, 125, 126, 221, 222, 247, 299, 310, 497, 610
- Feuerbach, L.** 300, 462, 464, 466, 467, 468, 471
- Fichte, J-G.** 299, 302, 321
- figura** 107, 109, 110, 112, 114, 116, 118, 119, 156, 157, 159, 162, 176-178, 180-182, 184, 185, 305, 313, 326, 391, 534, 653, 654, 655, 656, 657
- filologia** 519
- filosofia** 5, 6, 10-3, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 61, 62, 82, 83-86, 88, 89, 99, 101, 103, 106, 107, 118, 124, 126, 130, 132, 143, 145, 146, 151, 152, 153, 193-196, 203, 206, 214, 216, 220-222, 225, 231, 247, 259, 262, 263, 265, 266, 299, 300, 314, 328, 372, 376, 377, 384, 397, 400, 403, 461, 464, 466, 469, 480-482, 484, 489, 491, 492, 494, 495, 496, 502, 506, 519, 520, 521, 522, 524, 543, 546, 567, 569, 579-582, 609-612, 616, 618, 693, 695, 696, 698, 700, 707, 710
- filosofia agostiniana** 20
- filosofia alemã** 479, 480
- filosofia analítica** 66
- filosofia árabe-muçulmana** 81
- filosofia aristotélica (filosofia de Aristóteles)** 64, 83

- filosofia burguesa 616
- filosofia cartesiana 192
- filosofia clássica alemã 262
- filosofia da arte 124, 125, 128, 129, 130, 300
- filosofia da Grécia antiga 62
- filosofia da história 251, 300
- filosofia da imanência 469
- filosofia da natureza 301, 310, 462
- filosofia da práxis 262, 464
- filosofia da religião 300, 467
- filosofia de Berkeley 103
- filosofia de Descartes 631
- filosofia de Epicuro 62
- filosofia de Espinosa 193, 195, 198, 206
- filosofia de Hegel 300
- filosofia de Kant (filosofia kantiana) 399, 401, 404, 524, 631
- filosofia de Marx 471
- filosofia de Nietzsche 521, 522
- filosofia de Platão 62
- filosofia divina 89
- filosofia do direito 300, 301, 305, 306, 308, 310, 312, 317, 318, 325, 463, 467, 469, 471, 474, 482
- filosofia do espírito 301, 310
- filosofia do estado 646
- filosofia do quietismo 630
- filosofia dogmática 402
- filosofia econômica 88, 89
- filosofia especulativa 88, 89, 301, 316, 465, 469
- filosofia estética 645
- filosofia marxista 300
- filosofia moderna 143, 492, 707
- filosofia moral 359, 360
- filosofia natural 89, 145, 392
- filosofia política 88, 89, 266, 300, 307, 311, 419, 465, 467-469, 471, 492, 545
- filosofia política hegeliana 308, 466
- filosofia prática 63, 88, 203
- filosofia primeira 85, 89, 99, 152, 153
- filosofia sistemática 262
- filosofia social 306
- filosofia, negação da 481, 482
- filosofia, realização da 469, 489
- filosofia, tarefa da 314, 466
- física 63, 82, 88, 144, 145, 156, 341, 345, 494, 495, 504, 546, 588, 652, 661, 696, 698
- física aviceniana 84
- física clássica 501
- física da relatividade 495, 501
- física newtoniana 696
- forma viva 645, 654
- forma(s) 11, 19, 32, 54, 60, 72, 74, 85, 91-96, 99, 120, 133, 136, 156, 157, 160, 167-169, 175, 177, 186, 201, 203, 216, 223, 226, 232, 237, 277, 282, 284, 301, 531, 535, 645, 653
- forma(s) jurídica(s) 223, 226, 252
- formações discursivas 222
- formas de alienação 468
- formas positivas de reconhecimento 305
- fortuna 419, 420, 429, 432, 451-454, 458, 459, 467, 597
- Foucault, M. 219-228, 230, 231, 235-238, 240, 244, 247, 255, 257
- Freud, S. 221, 256, 266
- ## G
- Galileu, G. 144, 150, 493, 710
- genealogia 223, 522
- gênero 32, 61, 156, 166, 168, 173, 209, 269, 419, 422, 451, 509, 638
- Gestalt 313, 653
- Glauco 546, 559, 560, 582
- glória 324, 349, 440, 531, 559, 688
- Górgias 78, 544
- governo (s) 76, 101, 220, 240, 247, 287, 336, 351, 357, 385, 409, 413-415, 422, 428, 430, 443, 462, 477, 574, 578, 586, 597, 598, 669, 671, 673, 678, 679, 680, 681, 684, 686, 688, 697, 712, 714, 715
- governo civil 363, 712
- governo da coletividade 669
- governo da razão 684
- governo de Deus 683
- governo de muitos 678, 679
- governo de um só 672, 678
- governo divino 684, 686, 689, 691
- governo dos reinos 428
- governo humano 686
- governo justo 670

governo natural 672, 684
governo popular 430
governo principesco 421
governo prussiano 462, 464, 465
governo republicano 418
governo romano 433
governo, cargos de 76, 78
governo, formas de 664, 665
governo, ideia alemã de 485
governo, sistema de 477
Gramsci, A. 258 - 262, 264, 279, 420
Grécia clássica 645
guerra 73, 220, 234, 260, 264, 288, 292, 294, 340-343, 347-354, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 418, 423, 428, 433, 435, 436, 439, 477, 480, 484, 559, 595, 609, 677, 713
guerra civil 340, 341, 351, 364, 463
guerra da Coréia 492
guerra de todos contra todos 339, 351, 353, 356, 532
guerra mundial 260, 491,
guerra, natureza da 342, 349

H

Hegel, F. 62, 126 - 128, 131, 135, 220, 298 - 309, 317, 462 - 468, 482, 641
hegelianismo 300, 308, 462, 466, 468
hegelianos de direita 300, 465
hegelianos de esquerda 300, 464, 466
hegelianos, jovens 464, 469
hegemonia da cópia 137
Hégira 84

Heidegger, M. 26, 124 - 126, 610, 611, 618, 619, 623
hermenêutica 82, 128, 139
Hesíodo 72, 560
Hípias 549-551
Hípias Maior 544, 545, 547, 548
história 11, 140, 220 - 225, 230, 231, 235, 238, 242, 244, 246, 248, 252, 255, 259, 262, 263, 265, 268, 270, 271, 276, 277, 282, 284, 304, 379, 380, 385, 410, 428, 448, 463, 466, 469, 475, 476, 478, 479, 480, 492, 501, 512, 525, 568, 609, 610, 622, 633, 641, 679, 693, 698 - 700, 710, 711, 714
história da estética 544, 547, 642, 647
história da filosofia 26, 102, 126, 262, 300, 400, 543, 544, 610
história da filosofia 6, 102, 126, 262, 300, 400, 543, 544, 610
história dos acontecimentos 222
história em ato 262
história ideal 480
história real 480
história universal 304, 311, 404, 409, 410, 415, 530, 699
Hobbes, T. 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 354, 355, 357, 362, 365, 366, 371, 374, 571, 573, 590, 591, 595, 697
homem estético 641, 645
homem 19 - 24, 34, 36, 39, 45, 46, 53, 64, 65, 73, 74, 77, 78, 90, 103, 108 - 114, 118, 137, 151, 153, 155, 166, 188, 193, 194, 202, 206, 208, 213, 215 - 217, 221 - 225, 231, 232, 239, 240, 246, 256, 269, 271, 276, 282, 291, 292, 305, 313, 320, 321, 330, 331, 336, 340

- 366, 386, 393 - 415, 433, 439, 440, 442, 447, 456, 457, 467 - 493, 502 - 595, 600 - 660, 672, 674, 679, 683, 684, 687, 688, 690, 700, 702 - 706, 709, 712

homem intuitivo 528, 540
homem lúdico 646
homem racional 528, 540, 612
Homero 72, 73, 132
honra 321, 324, 330, 361, 363, 392, 427, 434, 440, 441, 443, 444, 475, 559
Horácio 125
humanidade 81, 150, 225, 273, 289, 291, 292, 294, 346, 347, 350, 357, 363, 378, 379, 381, 384, 385, 387, 389, 390, 412, 413, 415, 440, 458, 464, 477, 479, 512, 521, 602, 621, 622, 633, 634, 638, 642-646, 648, 649-651, 654, 699, 701
humanidades 9, 10, 220
humanismo 462, 466, 513, 614, 616, 617, 623, 638, 639
Hume, D. 369-378, 384, 385, 387, 391, 393, 396, 566, 642
humores 396, 432, 437, 454
Husserl, E. 26, 124, 222, 610
Hyppolite, J. 220

I

Idade Média 83, 127, 248, 254, 255, 257, 289, 463, 489, 660, 661, 662
ideal de beleza 656

- idealismo** 262, 302, 312, 313, 462, 464, 465, 466, 468
- idealismo alemão** 302, 462, 464, 468
- idealismo subjetivo** 313
- idealistas** 62
- ideia** 27, 107, 108, 110, 111, 114, 128, 133, 144, 148, 154, 166, 168, 170, 171, 173 - 183, 198, 199, 202, 215, 217, 241, 242, 264, 286, 301 - 315, 318, 325, 327, 329, 373, 378, 389, 390 - 392, 401, 403, 410, 412, 419, 427, 468, 478, 485, 500, 501, 503, 504, 507, 508, 521, 522, 524, 546, 553, 555, 556, 590, 614, 619, 651, 659, 714
- ideia da propriedade** 592
- ideia de alienação** 466
- ideia de causação** 388
- ideia de igualdade** 341
- ideia de liberdade**
301, 304, 305, 306, 308, 309
- ideia de necessidade** 373, 378
- ideia de soberania** 465
- ideia ética** 333
- ideia inata** 106
- ideia perfeita** 217
- ideia tátil** 106
- ideia universal perfeita** 217
- ideia visíveis** 111, 112, 116, 119
- ideia visual** 106
- ideias tangíveis** 111, 115, 116, 118
- igreja** 22, 251, 299, 407, 410, 411, 419, 484, 518, 660, 687, 694, 703, 713
- imitação** 125 - 128, 131, 133 - 138, 140, 172, 208, 319, 324, 409, 428, 440, 545, 546, 552 - 563
- império romano**
20, 432, 449, 485, 662
- imperativo categórico** 483, 650
- império(s)** 428, 429, 434, 435, 436, 441, 449, 451, 487, 655, 662, 711
- impulso à verdade**
518, 525, 531, 532, 535, 537
- impulso formal**
650, 652, 654, 655
- impulso lúdico**
645, 652, 653, 654, 655, 656
- impulso material** 655
- impulso sensível**
645, 649, 652, 653
- inconsciente** 221, 231, 234, 247, 284, 649
- indagação filosófica** 645
- Index* 419, 694
- individualismo** 466, 613
- indivíduo isolado** 480
- infraestrutura** 235, 611
- inimigo(s)** 308, 341, 347, 350, 353, 357, 362, 363, 365, 366, 440, 443, 444, 446, 452, 453, 455, 477, 567, 596, 597, 668, 671, 677, 680, 685, 691
- injustiça com armas** 74
- injustiça(s)** 275, 324, 351, 355, 358, 359, 410, 599, 606, 674, 697, 698
- injusto** 65, 73, 78, 351, 352, 358, 488, 586, 624, 639, 669, 670, 673, 674, 676, 681
- instituição, instituições**
202, 203, 215, 232, 234, 245, 254, 264, 305, 306, 402, 427, 428, 432, 437, 438, 439, 441, 442, 445, 449, 450, 464, 465, 485, 596
- instituto da acusação** 437
- instrumento de poder** 252
- intelecto** 20, 21, 62, 84, 86, 89, 92, 93, 95, 126, 192, 196, 198, 202, 203, 215-217, 273, 290, 389, 517, 518, 524-527, 530-532, 539, 667
- intelecto em ato** 93
- intelecto em hábit** 93
- intelecto em potência** 93
- Isócrates** 59
- ## J
- Jaeger, W.** 545, 547
- jansenismo** 693, 706
- Jaspers, K.** 618
- Jesus** 30, 464, 517, 688, 689, 711
- juízo** 158, 159, 162, 174 - 176, 339, 400, 426, 503, 638, 642, 649, 650, 651
- jusnaturalismo** 302, 307, 324
- justiça** 27, 30, 74, 239, 248, 329, 351, 358, 360-362, 393, 462, 501, 550, 594-596, 598, 607, 650, 652, 670, 673-675, 684, 686, 715
- justiça penal** 248
- justo** 12, 65, 73, 74, 116, 151, 352, 358, 359, 586, 669, 670, 673, 674, 681, 682
- ## K
- Kafka, F.** 514
- Kant, I.** 138, 237, 302, 321, 398 - 403, 406 - 415, 524, 525, 619, 631, 636, 641 - 643, 647, 656
- Kierkegaard, S.** 622

L

- Lefort, C.** 424, 491
- legislador** 75, 429, 600, 621, 639
- lei** 28, 29, 72-74, 77, 82, 88, 248, 251, 273, 287, 330, 334, 335, 340, 350, 351, 353, 354, 359, 360, 412, 422, 431, 433, 501, 506, 514, 531, 566, 567, 585, 592, 605, 607, 635, 650, 654, 655, 656, 681, 708, 713, 714
- lei da necessidade** 648, 655
- lei de natureza**
353, 357, 358, 361, 597, 598
- lei divina** 88, 689, 690
- lei do evangelho** 354
- lei do mais forte** 592, 598
- lei moral** 657
- lei natural** 343, 344, 570
- lei religiosa** 82
- Leibniz, G.W.** 619, 695, 696, 700,
- Leviatã** 340, 365
- Lévi-Strauss** 231, 247
- liberalismo** 308, 461, 465, 466
- liberdade** 22, 154, 159, 174, 175, 177, 179, 194, 195, 199, 200, 211, 214, 216, 224, 226, 263 - 265, 273, 275, 280 - 284, 294, 296, 299, 300 - 309, 315 - 336, 342, 343, 348, 351 - 354, 361, 370, 374, 377, 378, 386, 388 - 394, 399, 402, 403, 408 - 417, 422, 423, 428, 432, 433, 434, 437, 443, 447 - 449, 465, 468, 470, 476, 478, 487, 572, 573, 587, 588, 593, 597, 602, 603, 607, 609, 613, 614, 624, 630, 632, 635 - 637, 643, 646, 651, 652, 654, 655, 677, 696, 697, 700
- liberdade absoluta** 467
- liberdade civil**
232, 415, 420, 573, 574, 607
- liberdade concreta** 308, 332
- liberdade da ação** 370
- liberdade da subjetividade** 323
- liberdade da vontade** 319, 369
- liberdade de consciência** 322, 466
- liberdade de falar** 695
- liberdade de imprensa** 471, 485
- liberdade de pensamento** 280, 714
- liberdade efetiva** 512
- liberdade hipotética** 390
- liberdade humana** 211, 389, 469
- liberdade moral** 607
- liberdade natural**
343, 573, 754, 597, 603, 607
- liberdade no fenômeno** 643
- liberdade original** 578
- liberdade particular** 333
- liberdade religiosa** 696
- liberdade romana, guarda da** 433
- liberdade social** 488
- liberdade subjetiva**
303 - 309, 319 - 322, 327, 329, 331, 332, 335, 337
- liberdade substancial** 333
- liberdade, aspecto objetivo da** 305
- liberdade, consciência da** 304
- liberdade, guarda da** 434, 437
- libertação** 478, 480, 484, 486, 487, 489, 639
- linguagem** 12, 19, 26, 27, 30, 32 - 39, 62, 101 - 106, 112 - 117, 132, 141, 219, 231 - 238, 318, 328, 363, 512, 518, 522, 527, 532 - 534, 559, 571, 579, 589, 611, 649, 653, 655, 657, 663, 668
- literatura** 19, 123, 124, 151, 221, 231, 246, 265, 491, 567, 614, 693, 701, 702
- literatura alemã** 642
- literatura científica** 244
- literatura clássica** 19
- literatura francesa** 236
- livre-arbítrio** 22, 27, 304, 391, 395
- Locke, J.** 113, 571, 573, 587, 695, 696, 710
- lógica** 12, 61, 62, 82, 85, 90, 92, 105, 150, 195, 232, 241, 300- 303, 307, 309, 317, 341, 375, 536, 661
- lógica modal** 62, 85
- loucura** 219, 221, 222, 232, 234, 236, 247-249, 252, 254, 514, 522
- Luis XIV** 696, 709, 710
- luta crítica da filosofia** 481
- luta de classes**
231, 235, 262, 264, 279, 294

M

má-fé 621, 634, 635, 636, 639

mal 19-22, 65, 73, 175, 194, 202, 213-217, 268-271, 275, 321, 359, 360, 364, 395, 428, 439, 440, 448, 454, 455, 458, 538, 540, 580, 581, 584, 588, 591, 621, 673-675, 678, 697, 700, 702

mal físico 395, 396

mal moral 396

- Malebranche, N.** 506, 507
- maniqueísmo** 19, 20, 21, 29
- Maomé, maometano** 705, 706
- Maquiavel, N.**
417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 426-428, 456
- maquiaveliano (a)**
419, 420, 421, 427, 431
- maquiavélico** 419
- Marcel, G.** 618
- Marx, jovem** 462-466, 469
- Marx, K.** 62, 233, 262, 300, 461-474, 479-481
- marxismo** 233, 251, 252, 481
- marxista** 222, 230-236, 242, 244, 252, 300
- marxista, tradição** 222
- matéria** 32, 84, 91-93, 96, 99, 102, 139, 316, 319, 373, 374, 378, 379, 382, 388-390
- matéria primeira** 99
- matéria segunda** 99
- materialismo** 362, 466, 567, 631
- mecanismos de poder**
234, 235, 237, 247, 253, 420
- mediação** 23, 24, 28, 53, 129, 305, 309, 323, 330, 466, 611, 649
- meditações** 144, 146, 150, 161, 188, 396, 493
- medo** 159, 195, 213, 249, 250, 345, 350, 355, 356, 358, 361, 362, 408, 431, 434, 437, 453, 476, 512, 540, 675, 678
- medo da morte** 86, 339, 352
- memória** 42, 43, 51, 52, 55, 104, 106, 174, 188, 201, 207, 277, 378, 386, 443, 710
- mentira** 28, 517-520, 523-526, 530, 532, 575, 622, 635, 702
- Merleau-Ponty, M.**
13, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 509, 510, 514, 609
- mestre (s)**
20, 280, 289, 290, 555, 657
- metafísica** 61, 62, 82-86, 89, 98, 103, 107, 126, 135, 138, 140, 144, 145, 147, 157, 165, 389, 392, 402, 414, 519, 521, 661, 700
- metafísica aviceniana** 85
- metafísica, crise da** 126, 135
- metecos** 75, 78
- método** 66, 71, 144, 145, 147, 231, 232, 236-240, 262, 388, 391, 553, 586, 610, 611, 696
- método, problema do** 237
- micro lutas** 239
- microbiologia** 243
- mímesis** 545, 546
- miséria religiosa** 467, 475
- mistério** 137, 194, 201, 495
- mito(s)** 231, 538
- mitologia** 480, 706
- modelo cartesiano** 105
- modelo da biologia** 64
- modelo educacional** 9, 10
- modelo matemático e geométrico** 21, 60
- modelo médico/científico** 257
- modelo(s)** 53, 134, 234, 279, 423, 496, 546, 705
- modéstia** 238, 360, 361, 397
- modo intermediário** 436
- modo subjetivo sensível** 643
- modos extraordinários** 432, 437
- modos ordinários** 437
- Molière** 704
- monarquia** 323, 340, 357, 366, 436, 463, 678, 714
- monarquia absolutista** 465
- monarquia prussiana** 465, 466
- monopólio** 306, 479
- Montaigne, M.** 703
- moral** 269, 275, 301, 306, 320, 321, 330-332, 334, 372, 374, 379, 385, 399, 402, 419, 487, 509, 521, 528, 570, 574, 587, 590, 609, 613, 623, 625, 626, 628, 634, 635, 635, 636, 645, 652, 662, 700, 701, 712
- moral (extra-moral)**
517, 518, 519, 524, 526, 530
- moral da ação e do engajamento**
631
- moral estética** 634
- moral kantiana** 625
- moral laica** 623
- moral provisória** 145
- moral sartreana** 614
- moral, aperfeiçoamento** 567
- moral, autonomia** 412
- moral, caráter** 643
- moral, corpo** 604
- moral, crítica à** 522
- moral, desigualdade** 585
- moral, determinação** 304
- moral, Estado** 646
- moral, fundação da** 385
- moral, genealogia da** 522, 528
- moral, imposição** 653

- moral, lei** 657
- moral, liberdade** 607
- moral, maldade (mal)**
394, 396, 397
- moral, necessidade** 652
- moral, obrigação** 289
- moral, problema 635
- moral, progressão (progresso)**
415, 567, 568
- moral, responsabilidade**
20, 393
- moral, ressentimento** 397
- moral, rigorismo** 693
- moral, sanção** 475
- moral, sentimento** 532, 650
- moral, torpeza** 395
- moral, valoração (valor)**
419, 521, 566
- moralidade** 305, 311, 325, 326, 328,
391, 392, 393, 394, 415,
601, 602, 607, 613, 614
- moralidade objetiva** 305
- moralidade social** 305
- moralo, pessoa** 604, 606
- morte da arte** 125, 127, 128, 131
- movimento** 12, 33, 35, 45-48, 62, 82,
89, 98, 109, 137, 170,
216, 386, 389, 394, 408,
428, 436, 459, 493, 494,
527, 603, 657
- movimento de resistência** 257
- movimento dialético** 301
- movimento estruturalista**
222, 231
- movimento expressionista** 136
- movimento fascista** 260
- movimento industrial** 488
- movimento operário** 259, 260
- movimento religioso** 693
- movimento retilíneo** 96, 97
- movimento sensível** 132
- movimento socialista** 259, 278
- movimento, teoria do** 144
- movimentos de liberação** 257
- multiplicidade** 26, 42, 94, 95, 98, 99,
102, 103, 186, 380
- mundo corruptível** 63
- mundo das idéias** 60, 63, 132
- mundo do homem** 474
- mundo real** 194, 195, 199
- mundo sensível** 649
- N**
- nacionalidade** 135, 481
- não razão** 235
- não-dominação** 304
- natural** 317, 321, 322, 324, 326, 329,
341, 342, 343, 346, 347, 350,
351, 352, 353, 358, 366, 369,
374, 385, 392, 397, 407, 496,
501, 505, 508, 532, 570, 571,
573, 574, 583, 584, 585, 586,
590, 591, 592, 596, 597
- naturalismo** 136, 617
- natureza (da) política** 59, 65, 418
- natureza (s)** 20, 22, 54, 64, 65, 71-74,
85, 91, 95-98, 102, 106,
110, 113-119, 131, 135,
139, 140, 146, 150, 151,
156, 160-162, 164, 168,
170, 177, 183-188, 193,
199, 202, 209, 211, 215,
230, 279, 301, 306, 315,
319, 328, 341-343, 347,
349, 350, 352-356, 360,
373, 378, 380-384, 387,
389, 390, 396, 407, 408,
415, 492, 493, 499, 500,
504, 526, 530, 531, 535,
537, 539, 545, 546, 552,
555-557, 562, 570, 571,
581-589, 591, 601, 602,
603, 607, 619, 663, 667,
672, 683-685, 690, 703,
704, 707
- natureza da arte** 128
- natureza da constituição** 65
- natureza da guerra** 342, 349
- natureza da justiça** 358
- natureza da vontade** 320
- natureza de Deus** 173, 174
- natureza do conceito** 66
- natureza do espírito** 160, 178, 318
- natureza do homem** 349, 602
- natureza do ser pensante** 162
- natureza do tempo** 46
- natureza dos povos** 454
- natureza ética** 318
- natureza humana**
27, 150, 181, 350, 372, 374, 375, 379,
380, 383, 384, 386, 412, 579, 586, 616,
619, 620, 624, 628, 632, 654, 655, 688,
711
- natureza morta** 137
- natureza racional** 649
- natureza religiosa** 130
- natureza sensível** 648, 493
- natureza, fenômenos da** 395
- natureza, leis de**
352, 353, 354, 357, 358, 359, 361, 363,
378, 383
- necessidade** 325, 329, 334, 373, 374,
389, 391, 392, 393, 394,
397, 415, 436, 468, 470,

648, 650, 652, 653, 654,
655, 657

neoclassicismo 127

neoplatonismo 83

Newton, I. 150,

Nietzsche, F. 126, 140, 222, 241,
517, 518, 519, 520,
521, 522, 523, 524,
525, 526, 530, 697

nominalismo 135

normal 220, 223, 224, 225, 226, 241,
248, 249, 253

normalidade 250, 251

novos modos e ordenações
427, 438

Nunes, B. 128, 546, 548, 552

O

objetivação da liberdade 306

objetivismo 643

objetivo racional 643

objeto do impulso formal 645

objeto do impulso lúdico 645

objeto do impulso sensível 645

obra de arte 131, 133, 141, 290, 291,
401, 613, 634, 657

observação empírica 60

ocasião 453, 454, 679

ócio 428, 436, 449, 657

ódio 195, 201, 202, 212, 363, 392, 441,
448, 598

olho do poder 250

oligarquia 75, 670, 673

opinião 134, 194, 197, 198, 199, 200,

201, 206, 207, 209, 210, 211-
214, 216, 217, 323, 349, 350,
377, 385, 387, 388, 396, 403,
431, 433, 438, 458, 513, 563

opinião pública 336, 600, 680

opinião, liberdade de 403, 409

ópio do povo 467, 468, 475

oratória 19

ordem antiga 479

ordem do real 193

ordenação 232, 272, 427, 428, 431,
436, 536

ordenação jurídica 466

ordenadores de religiões 439

organização 75, 222, 235, 255, 264,
278, 280, 283, 297, 301,
307, 334, 377, 383, 427,
499, 524, 629, 630

órganon 63, 67

ouvir dizer 196, 197, 207, 208, 211,
212, 216, 509

P

pacto (pacto social)
356-358, 364, 365, 572, 573, 581, 600,
602, 603, 604, 606

paidéia 545, 547

paixão 210, 216, 392, 396, 477, 613,
621, 624, 637, 652, 674

paixões da alma
146, 151, 161, 195

paixões do homem 350, 591

paradigma 60

paradigma da matemática 60

parlamento 260, 714, 715

partido político 481

passividade 150, 185, 654

páthos 469, 477, 531

páthos jurídico 469

pátria 212, 273, 324, 427, 438, 440,
441, 449, 453, 454, 606, 706,
711

paz 344, 350, 352, 353, 354, 357, 359,
360, 363, 364, 365, 366, 396, 412,
414, 441, 532, 561, 590, 596, 621,
664, 671, 672, 673, 675, 678, 690,
691, 713

pedagogia 545

pelagianismo 22

pensamento 62, 63, 65, 66, 83, 107,
123, 249, 256, 279,
334, 415, 417

**pensamento de emancipa-
ção** 487

pensamento jurídico 249

pensamento médico 249

percepção 90, 93, 102, 103, 104, 105,
147, 185, 261, 378, 495,
498, 499, 500, 502, 505,
506, 507, 508

personalidade 270, 275, 322, 324,
325, 326, 349, 650

pessoa real 482

physis 64

Picasso, P. 503, 634

Pierre, B. 700

Píndaro 545

pintura moderna 504

Pitágoras 560

pitagorismo, pitagórico
543, 544, 560

Platão 59, 60, 61, 62, 125, 126, 130,
133, 134, 138, 302, 313, 543,
544, 545, 546, 547

- platonismo** 21, 22, 23, 24, 133, 138, 544, 340, 341, 372, 385, 402, 412, 414, 419, 422, 461, 463, 464, 465, 468, 476, 482, 485, 492, 569, 570, 580, 585, 600, 606, 645, 646, 660, 664, 712, 714
- Plotino** 21, 26, 53
- Plutarco** 703
- pobreza naturalmente existente** 488
- pobreza produzida artificialmente** 488
- poder** 430, 446, 448 483, 485, 486, 523, 597, 598, 601, 624, 662, 663, 670, 673, 674, 675, 679, 680, 681, 682, 694, 695, 697, 698, 712, 713, 715
- poder absoluto e extraordinário** 446
- poder coercitivo** 339, 356, 358
- poder comum** 340, 349, 351, 356, 363, 364
- poder disciplinar** 219
- poder material** 483, 486
- poder microfísico** 224
- poder normalizador** 257
- poder político** 249, 340, 486
- poder público** 364
- poder soberano** 344, 365, 366
- poder universal** 485, 486
- poder, função de** 70
- poder, relação de** 252
- poderes do Estado** 240
- Políbio** 380
- polícia** 239, 240
- pólis** 65, 74, 309
- politéia** 74
- política** 59, 63, 65, 70, 74, 77, 88, 140, 192, 194, 195, 225, 239, 252, 259-263, 286, 287, 293, 301, 340, 341, 372, 385, 402, 412, 414, 419, 422, 461, 463, 464, 465, 468, 476, 482, 485, 492, 569, 570, 580, 585, 600, 606, 645, 646, 660, 664, 712, 714
- política transformadora** 469
- política, análise** 251
- política, associação** 284, 297
- política, astúcia** 470
- política, comunidade** 70, 74, 77, 307, 469, 470, 573
- política, concepção kantiana de** 412
- política, consciência** 482
- política, crítica da** 467, 475
- política, desigualdade** 570, 571
- política, emancipação** 465, 468, 484
- política, estabilidade** 543
- política, força** 225, 470
- política, militância** 261, 462
- política, mistificação da** 465
- política, natureza da** 65, 418
- política, ordem** 140, 456
- política, organização** 264, 265
- política, representação** 263, 714
- política, república** 366
- política, soberania** 466, 467
- política, sociedade** 307, 421, 423
- política, teoria** 262
- política, vida** 65, 192, 302, 308, 341, 436, 446, 463, 467, 468, 470
- políticas de resistência** 226
- pós-história** 480
- potência** 61, 85, 93, 98, 160, 171, 183, 204, 287, 319, 335, 428, 436, 500, 601, 604
- povo** 27, 30, 77, 290, 334-336, 411, 412, 413, 415, 430, 432-437, 441-445, 449, 454, 455, 466-468, 475, 476, 478, 480, 481, 483-486, 488, 489, 527, 535, 537, 538, 558, 568, 573, 585, 598, 604, 605, 630, 641, 656, 668, 670, 672, 673, 676, 677, 679, 680, 682, 683, 689, 699, 700, 711, 714, 715
- povos livres** 433
- povos modernos** 76, 478, 482, 484, 656
- práticas de poder** 244
- práticas disciplinares** 244
- práticas discursivas** 222, 244
- práxis** 464, 481, 482,
- predicados** 61, 62, 95, 493, 611
- pré-história** 480
- principado** 420, 422, 430, 440, 447, 451, 453, 454, 455, 487, 670
- princípio** 26, 29, 30, 34, 35, 38, 49, 55, 273, 297, 489, 554
- profetas** 43, 454, 673
- progresso** 264, 276, 277
- progresso das ciências** 696
- proletariado** 251, 262, 280, 294, 295, 465, 466, 469, 487, 488, 489, 628
- proposições** 62, 241
- propriedade** 90, 149, 177, 178, 182, 281, 283, 284, 285, 326, 330, 331, 336, 352, 358, 446, 470, 594, 595, 596, 597, 607
- propriedade privada** 264, 466, 479, 489
- propriedade privada** 466, 479

propriedade, privada **negação da**

489

Protágoras 544, 560

protecionismo 479

protestantismo 246, 483

Proust, M. 629

providência 566, 697, 707

providência divina
117, 669, 674, 683, 685, 708

providência geral 708

providência particular 708

prudência 154, 347

psicanálise 247

psicologia 63, 82, 83, 221, 225, 301,
506, 507, 610, 653

psiquiatria de classe 236

Q

qualidade 61, 64, 96, 97, 302, 373,
389, 422, 535, 587, 588,
602

qualitas occulta 535

quantidade 50, 61, 98, 104, 105, 118,
119, 156, 168, 176, 360

quididade 91, 92, 95, 99

R

Racine 629, 703

racionalidade 19, 20, 63, 90, 146,
240, 244, 332, 663

radical 128, 135, 147, 154, 243, 261,
309, 462, 464, 465, 466, 469,
470, 483, 484, 485, 511, 610

radicalidade 141, 154

razão 145, 154, 162, 194, 198, 199,
201, 202, 203, 208, 209, 213,
214, 215, 216, 217, 234, 235,
252, 270, 314, 315, 320, 352,
353, 364, 400, 402, 403, 409,
410, 411, 414, 524, 526, 584,
642, 652, 654, 656, 667, 684

razão de estado 419

razão, limites da 409, 524, 525,

razão, sobrevalorização da 526

razão, uso público da 403, 410

real 29, 62, 85, 104, 107, 149, 650,
655, 676, 688

realiza 662, 664, 666, 673, 678, 679,
662, 664

realidade 102, 103, 104,
105, 106, 136, 167, 168, 169,
185, 215, 221, 252, 262, 271,
294, 300, 301, 303, 304, 305,
306, 317, 325, 327, 328, 334,
335, 339, 474, 475, 479, 481,
482, 484, 527, 617, 628, 629,
648, 649, 650, 651, 654, 655,
656

realidade político-social 479

realidade, avaliação da 287

realismo 136

reconhecimento
305, 306, 307, 308, 309, 321, 323, 330,
332, 365

reconhecimento social 307

reconquista do homem 488

referência estética 139

reflexão 10, 13, 74, 90, 112, 113, 144,
145, 146, 147, 148, 150, 160,
181, 225, 231, 233, 247, 286,
290, 305, 313, 322, 323, 381,
384, 396, 400, 443, 456, 465,
543, 591, 612, 645

regime 66, 123, 220, 233, 241, 247,
294, 308, 374, 402, 414, 417,
418, 420, 422, 428, 429, 430,
433, 435, 439, 443, 444, 453,

457, 458, 461, 462, 463, 478,
568, 664, 669, 670, 672, 673,
674, 678, 679, 683, 684, 694

regime republicano
417, 420, 429

regimes de verdade
220, 241, 247

regimes socialistas 233

reino da liberdade 306, 327, 468

reino da necessidade 468

religião 89, 212, 271, 300, 301, 323,
409, 411, 414, 428, 438, 441,
442, 448, 449, 462, 467, 468,
474, 475, 483, 697, 699, 705,
711, 713

religião cristã 323, 699, 711

religiosidade 483

renascença 131, 135

representação
62, 103, 104, 133, 166-169, 184, 302, 313,
314, 320, 321, 328, 330, 500, 505, 519,
525, 527, 532, 635, 651

representação política
263, 365, 470, 714

representação sensível 62

república 133, 409, 421, 422, 423,
429, 430, 431, 432, 433,
434, 436, 437, 438, 440,
442, 446, 447, 450, 604,
676, 677, 679, 681, 713,
714

república livre 437

república por aquisição 366

república por instituição 366

republicanismo 423, 464

responsabilidade
20, 22, 620, 621, 622, 634

responsabilidade histórica 269

reta razão 200, 201, 210

revolução 21, 60, 78, 126, 127, 131
135, 139, 150, 226, 244,
245, 259, 260, 283, 307,
408, 470, 476, 482, 483,
484, 485, 486, 592, 627,
628, 646, 695

revolução burguesa 135

revolução francesa 244, 245

revolução radical 484

revolução social 226, 259, 470

revolução socialista 259, 260

riqueza 136, 233, 260, 281, 300, 314,
328, 434, 443, 448, 450, 479,
579, 570, 580, 596, 670, 677,
687, 689, 695

Roma 20, 21, 22, 422, 429, 430, 431,
432, 433, 434, 435, 436, 439,
441, 442, 443, 446, 447, 448,
484, 485, 499, 656, 659, 662,
677, 685

romantismo 127, 462, 617, 641,
642, 127, 462, 641,
642

S

sabedoria 30, 35, 36, 172, 347, 364,
550, 560, 563, 584, 617,
703

saber (não-saber) 532

saber 11, 34, 134, 143, 198-200, 206,
208, 211, 217, 219, 220, 222,
224-226, 230-232, 234, 236,
238, 241, 247, 248, 255-257,
294, 318, 327, 330, 332, 333,
335, 347, 399, 402, 409, 412,
494, 495, 499, 696

saber absoluto 495, 501

saber afirmativo de si mesmo
324

saber e poder 223, 225, 234, 237,
239, 241

saber especulativo 385

saber imediato de si mesmo
612

saber médico 232, 235, 243

saber metódico 499

saber verdadeiro 300

saber, dispositivos de 230

saber, domínios 223, 237

saber, edifício do 154

saber, formações empíricas do
237

saber, projeto de unificação
144

saber, sistema do 150

saber, vontade de 255-257

Saint-Simon 464

São Boa Ventura 83

São Paulo 703, 704

sapere aude 407

Sartre, J-P. 124, 491, 492, 609-614,
616

Schelling, F.W. 299, 302

Schiller, F. 641-648, 650, 656, 657

Schleiermacher, F. D. E. 139, 140

Schopenhauer, A.
270, 519, 520, 524, 525

secularização 484

senso de verdade 533

sentidos 20, 21, 31, 32, 42, 84, 91, 92,
97, 104-106, 111, 116, 119,
145, 154, 160, 163, 165,
177, 182, 183, 185-188, 290,
351, 378, 386, 498, 499, 504,
531, 587, 588, 651, 653

sentimento (s) 11, 136, 157, 186,
187, 261, 275, 379,
381, 385, 397, 569,

581, 589, 593, 607,
613, 624, 663, 668,
703

sentimento moral

(sentimentos morais) 396, 532,
650

ser 40, 61, 62, 85, 98, 99, 126, 137,
146-148, 160, 162, 170, 178, 180,
186, 291, 302, 394-395, 478, 483,
509, 512, 519, 572, 612, 613, 614,
632, 633, 636, 707

ser absoluto 651, 652,

ser absoluto do homem 649

ser abstrato 474

ser comunitário 469

ser da práxis 481

ser de razão 606

ser em si 524

ser genérico 470

ser humano 82, 84, 86, 90-92, 98,
161, 249, 475, 489, 519,
663, 667, 668-670, 676,
684, 685, 687-690

ser infinito 89, 146, 148, 170

ser material 653

ser necessário 85

ser objetivo 61

ser pensado 61

ser pensante 162, 165-168, 172

ser pesado 319

ser possível 85

ser racional 536

ser sensível 583, 584

ser soberanamente perfeito
170, 178, 179

ser universal 319

ser, classes de 85

- ser, divisão do** 85
- ser, esquecimento do** 126
- ser-aí** 304-306, 313, 316, 317, 325, 326, 330, 332-334
- ser-aí da força** 324
- ser-aí-imediato da liberdade** 305
- seres pensantes finitos** 146
- ser-no-mundo** 610
- ser-outro** 301
- servidão** 194, 420, 422, 443, 448, 450, 483, 489, 575, 591, 597, 680, 682
- sexualidade** 220, 224, 225, 230, 231, 238, 239, 244, 245, 246, 247, 252, 255, 256, 257
- significação** 22, 103-105, 144, 162, 173, 187, 330, 337, 352, 512, 636
- silogismos** 62, 290
- simulacro** 557, 558
- sinceridade** 274, 291, 457, 569, 579, 635
- sistemas de proibições** 255
- soberania** 365, 470, 479, 604, 712
- soberania do povo** 466
- soberania estatal; soberania do Estado** 239, 466
- soberania política** 466
- soberania transcendental** 465
- sociedade** 65, 71, 137, 224, 225, 227, 232, 234, 237, 239, 242, 247
- sociedade alemã** 478, 487
- sociedade burguesa** 468, 484, 486, 488
- sociedade civil** 267, 306, 307, 308, 309, 312, 321, 326, 328-332, 335, 470, 592
- sociedade civil-burguesa** 305
- sociedade civil universal** 410
- sociedade de classes** 263
- sociedade de direito** 248
- sociedade disciplinar** 224, 247
- sociedade moderna** 246, 254, 263, 306, 311, 467
- sociedade mundial** 237
- sociedade ocidental** 237
- sociedades científicas** 568, 696
- sociedades libertinas** 693
- Sócrates** 11, 60, 61, 66, 543-551, 560, 561
- sofisma** 178, 179, 478
- sofista** 544, 554
- solidariedade** 277, 279, 280, 286, 617, 637
- stalinismo** 233, 238, 251
- Stendhal** 503, 637
- subjetivação** 220, 224, 247
- subjetividade** 136, 147, 224, 225, 302-305, 321, 323, 324, 327, 331, 333, 335, 375, 470, 616-618, 620, 631, 639
- subjetivismo** 620, 633, 643
- subjetivo racional** 643
- subjugação** 486
- sublime** 655, 657, 683
- substância** 36, 61, 67, 85, 95, 96, 99, 102, 170, 183, 184, 237, 314, 315, 316, 324, 325, 327, 331, 558, 712
- substância espiritual** 102, 104
- substância infinita** 102, 104, 170
- substância inteligente** 184
- substância material** 104
- substância objetiva** 135
- substância pensante e imaterial** 149
- súditos** 351, 403, 413, 414, 422, 428, 446, 456, 598, 599, 604, 606, 674-678, 680, 681, 683, 684, 691, 705
- sujeito** 85, 95, 99, 126, 134, 136, 138-140, 147, 166, 171, 219-221, 223-225, 227, 231, 241, 247, 255, 302, 303, 304, 313, 315, 319, 320, 322, 326, 330, 391, 400, 492-496, 506, 507, 509, 611, 612, 620, 650, 650, 652
- sujeito da ação** 166
- sujeito de conhecimento** 219, 223
- sujeito puro** 495
- superstição** 194, 521, 697
- suprassensível** 402, 506
- supremo bem** 70, 73

T

Tácito 380

Tales de Mileto 560

téchne 546

tecnologias de poder 244

templo duplo 45, 47

tempo 11, 23, 25-33, 36-39, 44-55, 59, 76, 105, 119, 126, 156, 237, 243, 311, 314, 349, 506, 524, 566, 648-652, 654, 657

tempo como distensão 49

tempo distante 39

tempo extenso 39
tempo futuro 52
tempo longo 39
tempo na alma 52
tempo não espacial 51
tempo passado 39, 42, 52
tempo presente 39, 40, 41, 42, 44
tempo próximo 39
tempo simples 47
tempo, totalidade do 651
teologia 82, 89, 139, 290, 299, 397, 484, 519, 661, 665
teologia católica 660
teologia cristã 256
teologia, crítica à 465, 467, 475
teologia, suma de 83
teologia-política 465
teoria 68, 103, 117, 118, 120, 123, 129, 152, 237, 252, 266, 267, 394, 395, 397, 410, 469, 474, 481, 483, 484, 489, 499, 534, 575, 611, 631, 638, 642, 643, 656, 696
teoria astuta 479
teoria crítica 300
teoria da alienação 467
teoria da causalidade 372
teoria da mimese 546
teoria da obrigação contratual 354
teoria da tragédia 642, 647
teoria da visão 101, 108
teoria da visão, nova 102, 103, 105
teoria das ideias 546

teoria das proposições e dos silogismos 62
teoria do conhecimento 20, 147, 300
teoria do corpo humano 145, 146
teoria do Grande Ano 45
teoria do movimento 144
teoria do poder 224
teoria do valor 62
teoria dos afetos 195
teoria dos três impulsos 645
teoria geral dos seres humanos 221
teoria gidiana do ato gratuito 634
teoria política 262, 487, 714
teoria política maquiaveliana 420, 431
teoria política revolucionária 262
tiranía 319, 422, 439, 440, 443, 448, 664, 665, 673, 674, 676, 678-682, 697, 712
Tomás de Aquino 62, 83, 545, 658-663, 665, 666
totalidade 73, 91, 300, 312, 463, 467, 493, 651, 653, 670, 674, 678, 684
totalidade das condições sensíveis 495
totalidade espiritual 323
totalidade ética 309
totalidade substancial 305
tragédia 132, 133, 478, 519, 520, 629, 642, 647
tragédia grega 519, 520

tribunais da democracia ateniense 65, 75
tribunos 431, 433, 437
tribunos da plebe 430
trindade 22, 24, 34
trotskismo 242
tumulto(s) 279, 429, 430, 431, 432, 433, 434

U

Ulisses 130, 133
união 93, 95, 97, 142, 143, 147, 148, 179, 184, 215, 306, 324, 329, 330, 360, 363, 429, 479, 509, 601, 602, 652, 655, 670, 702
unidade 24, 47, 50, 93, 96, 97, 103, 142, 300, 304, 311, 312, 314, 3230, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 363, 412, 419, 602, 626, 647, 649, 669, 670, 672, 688
unidade ideal 649
unidade quantitativa 649, 647
universais concretos 126, 133
universal 112, 114, 132, 133, 145, 146, 152, 165, 215, 275, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 356, 378, 401, 407, 408, 413, 463, 479, 480, 483, 484, 485, 486, 519, 524, 528, 534, 556, 565, 587, 588, 610, 611, 612, 617, 620, 630, 631, 634, 635, 648, 681, 682, 694, 696, 697, 698
utilidade 198, 213, 377, 442, 510, 525, 561, 616, 623, 669

V

- valor** 496, 498, 516, 519, 524, 526, 529, 535, 564, 610, 611, 612, 615, 619, 620, 621, 622, 624, 627, 629, 630, 632, 633, 634, 635, 636
- avaliação** 417
- valores** 60, 132, 135, 138, 194, 205, 206, 210, 212, 220, 271, 275, 281, 283, 289, 292, 295, 300, 304, 318, 322, 329, 346, 347, 378, 406, 418, 419, 421, 465
- variações** 116, 456
- verdade** 18, 19, 21, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 45, 47, 58, 59, 80, 82, 86, 108, 115, 123, 124, 126, 132, 135, 136, 137, 146, 147, 148, 152, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 166, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 192, 195, 208, 218, 221, 222, 223, 229, 235, 237, 239, 242, 243, 245, 253, 271, 289, 311, 312, 314, 323, 324, 325, 330, 332, 334, 367, 389, 399, 400, 429, 431, 446, 454, 473, 498, 501, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 524, 525, 526, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 544, 551, 553, 534, 535, 536, 538, 544, 551, 553, 555, 557, 559, 584, 609, 615, 626, 629, 630, 633, 648, 653, 655, 685, 700
- verdade efetiva** 456
- verdade formal** 653
- verdade, produção de** 235
- verdadeiro em si** 535
- vetor** 364
- via intermediária** 434
- vias extraordinárias** 442
- vício** 358, 359, 364, 382, 383, 395, 455, 556, 568, 577, 580, 586, 588, 592
- vida** 33, 63, 73, 75, 104, 133, 197, 230, 233, 244, 253, 254, 260, 261, 262, 266, 267, 269, 273, 275, 278, 282, 300, 303, 304, 306, 321, 329, 330, 334, 339, 350, 351, 354, 355, 357, 358, 359, 354, 355, 357, 358, 359, 364, 382, 383, 389, 395, 418, 427, 428, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 441, 444, 445, 446, 447, 451, 461, 462, 465, 466, 468, 486, 509, 510, 511, 524, 526, 529, 530, 531, 537, 538, 571, 586, 587, 589, 594, 597, 602, 627, 636, 643, 651, 652, 653, 654, 662, 669, 685, 686, 687, 688, 689
- vida ativa** 418
- vida coletiva** 262, 266, 267, 273
- vida comunitária medieval** 262
- vida contemplativa** 197
- vida livre** 427, 431, 433, 435, 446
- vida política** 63, 190, 444, 461, 466, 468
- vida política incorrupta** 444
- vida urbana** 262
- vidência** 139, 225, 226, 324, 325, 349, 356, 359, 413, 432, 434, 454, 572, 585, 598, 664
- vínculo** 25, 30, 90, 295, 341, 353, 6701, 688
- violência** 139, 225, 226, 321, 324, 349, 356, 359, 413, 432, 454, 572, 585, 598, 664
- virtú** 422, 427, 428, 429, 432, 440, 442, 445, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 459
- virtude** 35, 50, 74, 89, 297, 324, 351, 360, 680, 397, 427, 457, 546, 558, 559, 568, 570, 579, 580, 687, 688, 690, 691, 711
- Voltaire** 514, 566, 567, 568, 569, 570, 580, 687, 688, 590, 591, 596, 598, 599, 700, 7025, 703, 705, 707, 709, 710, 711, 712, 713, 714
- vontade** 22, 23, 24, 27, 29, 33, 35, 36, 54, 148, 149, 150, 166, 173, 174, 175, 176, 210, 220, 224, 230, 247, 321, 322, 325, 326, 327, 331, 332, 333, 334, 339, 341, 344, 349, 355, 255, 256, 257, 260, 264, 269, 271, 273, 278, 280, 283, 290, 304, 305, 305, 316, 319, 320, 358, 361, 364, 365, 366, 370, 371, 372, 374, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 395, 413, 422, 434, 438, 450, 467, 513, 518, 519, 522, 523, 524, 574, 598, 601, 602, 604, 606, 607, 619, 620, 627, 628, 634, 636, 649, 650, 657, 675, 691, 709, 712, 713
- vontade livre** 321, 325, 372, 395

W

Wagner 519

Weimar 522, 641

Z

Zaratustra 521, 522