



# ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará - UFC

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

### REITOR

Jesualdo Pereira Farias

### PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Gil de Aquino Farias

### DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Manuel Alves Filho

### DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Sandro Thomaz Gouveia

## ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

### COMITÊ EDITORIAL

Odílio Alves Aguiar (UFC) - Editor

Kleber Carneiro Amora (UFC)

Adriano Corrêia (UFG)

André Leclerc (UFC)

### EDITOR DO DOSSIÊ ROUSSEAU

Luiz Felipe Sahd (UFC)

### CONSELHO EDITORIAL

André Duarte (UFPR)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Ernani Chaves (UFPA)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

Rossano Pecoraro (UFPI)

### EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. da Universidade, 2995, 2º. Andar, Benfica

CEP 60020-181 - Fortaleza-CE.

Fone: (85) 33667891. Fax: (85) 33667434.

End. eletrônico: [www.filosofia.ufc.br/argumentos](http://www.filosofia.ufc.br/argumentos)

E-mail: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br)

Editor: [odilio@uol.com.br](mailto:odilio@uol.com.br)

SOLICITA-SE PERMUTA

### PERIODICIDADE: SEMESTRAL

ANO 4 - NÚMERO 8 - FORTALEZA, JUL. - DEZ. 2012

ISSN: 1984-4247



Dados Internacionais de Catalogação na Fonte  
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2012

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia  
ano 4, n. 8, semestral, jul./dez. 2012.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN: 1984-4247

# Sumário

<b>EDITORIAL</b> .....	5
------------------------	---

## Parte I: DOSSIÊ ROUSSEAU

<b>Arte e natureza no contrato social</b> Milton Meira do Nascimento .....	7
<b>Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau</b> Alberto Ribeiro G. de Barros .....	20
<b>O estabelecimento da soberania e o advento do estado de guerra nas perspectivas de Hobbes e Rousseau</b> Evaldo Becker .....	34
<b>Democracia e direitos humanos: uma análise sobre a soberania popular segundo Rousseau</b> Helena Esser dos Reis .....	46
<b>Rousseau e Habermas</b> Delamar José Volpato Dutra .....	55
<b>Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro</b> Jacira de Freitas .....	78
<b>Jean-Jacques Rousseau: ciência, progresso, e corrupção moral</b> Arlei de Espíndola .....	89
<b>Considerações sobre as ciências e artes em Rousseau</b> Antônio Carlos dos Santos .....	102
<b>Pessimismo e otimismo em Jean-Jacques Rousseau</b> Custódia A. A. Martins .....	108
<b>O essencial da religião em Marie Huber e J. J. Rousseau</b> Thomaz Kawauche .....	115
<b>Algumas questões sobre a fé e a razão na obra de Jean-Jacques Rousseau</b> José Benedito Almeida Júnior .....	124
<b>Por que Emílio não é o cidadão republicano</b> Renato Moscateli .....	135
<b>A <i>rêverie</i> como exercício espiritual em Jean-Jacques Rousseau</b> Claudio A. Reis .....	150
<b>Música e linguagem em Rousseau e a estética musical do romantismo</b> Dilmar Santos de Miranda .....	162
<b>A concepção estética do pigmalião e os efeitos artísticos da <i>mimesis</i> no romance <i>A Nova Heloísa</i></b> Luciano da Silva Façanha .....	171

<b>Tensões rousseauianas: entre a aparência e a transparência</b> Márcio Alves de Oliveira .....	179
---	-----

## **Parte II: DIVERSOS**

<b>O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse</b> Rosalvo Schütz .....	188
---	-----

<b>Política deliberativa: modelo teórico e referências empíricas</b> Jorge Adriano Lubenow .....	199
---	-----

<b>A crítica nietzschiana à democracia e suas possíveis consonâncias contemporâneas</b> José Antônio Feitosa Apolinário .....	210
--	-----

<b>Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault - uma chave de leitura para entender o giro subjetivo</b> João Roberto Barros .....	222
--	-----

<b>A epistemologização da semântica dos nomes próprios em Russell</b> Valdetonio Pereira de Alencar .....	232
--	-----

<b>A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade</b> Viviane Magalhães Pereira .....	242
---	-----

## **Parte III: TRADUÇÃO**

<b>Necessariamente o sal se dissolve na água</b> Alexander Bird .....	250
--	-----

<b>O que há de errado com a Lógica?</b> Rani Lill Anjum .....	257
--	-----

## **Parte IV: RESENHA**

<b>SALLES, Jordi. &lt;&lt;... le persuader aux autres&gt;&gt; <i>le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute/Notes sur la dialogique cartésienne</i>. (Org.) Jean-Marie Beyssade e Jean-Luc Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 91-109.</b> Edgard Vinícius Cacho Zanette .....	261
---	-----

# Editorial

No dia 28 de junho comemora-se os 300 anos do nascimento de um dos personagens mais intrigantes e criativos da filosofia ocidental. Nascia em Genebra um dos mais profundos pensadores da história moderna. Jean-Jacques Rousseau, filho de relojoeiro apaixonado por livros, perdeu a mãe alguns dias depois do seu nascimento, foi criado por uma tia e uma babá e cresceu num ambiente de mais liberdade que a maioria das crianças, mimado pelo pai e familiares para compensar a perda da mãe. Ainda jovem, porém, Jean-Jacques foi posto em pensão na casa de um pastor calvinista e de sua irmã. Aos treze anos era aprendiz de gravador, em cuja casa morava. A experiência foi marcante, pois a considerou opressiva, uma relação de servidão que o levou a abandonar a sua terra natal e levar uma vida errante, uma vida de andarilho. Para alguns comentadores importantes, a defesa da liberdade constitutiva do homem em geral está na origem dessa experiência. Nas palavras de Jean-Jacques: “Eu talvez houvesse continuado se a brutalidade do meu mestre e as obrigações excessivas não houvessem me levado a achar esse trabalho execrável”. Livre, em Annecy, o jovem Jean-Jacques foi acolhido pela baronesa de Warens que lhe propiciou aulas de música e o aprendizado da arte de copista. Na política, foi secretário – sem de fato receber o título – do conde de Montaigu na Embaixada da França em Veneza. Experiência amarga e desastrosa, mas que lhe propiciou o gosto pela ópera italiana e o estímulo a começar a escrever o seu livro mais importante, *Instituições política*, cujo *Contrato social* será uma pequena parte.

Em Paris, Rousseau primeiro se destacou como músico, inventou um novo sistema de notação musical rejeitado pela Academia e publicou a sua *Dissertação sobre a música moderna*. Compôs óperas e balés no

estilo italiano. No entanto, o seu reconhecimento como escritor surge com a premiação concedida pela Academia de Dijon em 1750 ao *Discurso sobre a ciências e as artes*. Nesta primeira parte de sua vida, Rousseau foi admirador de Voltaire, colaborador da *Enciclopédia* e amigo de Diderot. Em 1749, desejou ir para a prisão com Diderot para não se separar dele, mas no final da década de 1750 rompeu com os *philosophes* e, também, com seu amigo. A mudança de opinião de Rousseau não o tornou indiferente às questões sociais e políticas. Suas retratações da miséria humana são sensíveis e poderosas e em sua obra madura ele apresentou o que considerava ser a única alternativa política aceitável. Ele teve divergências importantes, tanto com seus amigos da Ilustração quanto com os defensores religiosos da sociedade existente sobre as causas do sofrimento. A Igreja explicava isso pela propensão ao pecado da natureza humana, propensão herdada de Adão. Os *philosophes* tendiam a responsabilizar a ignorância e a má orientação do interesse próprio, que é sua consequência. Rousseau negou, repetidas vezes, as duas posições, dizendo que o homem não é, originalmente, pecador nem egoísta, mas bom – embora a minha frente só encontre indivíduos oportunistas e orgulhosos. Ele também rejeitou o individualismo desses diagnósticos dos males sociais. Defendia que o indivíduo e a sociedade devem ser considerados juntos: “Aqueles que querem tratar a política e a moral separadamente”, proclamava no *Emílio*, “jamais entenderão nada de nenhuma das duas”. Abre-se, assim, caminho para uma crítica das teorias de legitimidade política existentes. O autor defende a tese paradoxal de que aquilo que os *philosophes* consideravam progresso é inseparável da tirania na política e da corrupção na vida

privada. A sociedade civil foi constituída como espaço de rivalidade, de apropriação exclusiva e de dominação, gerando o despotismo e a guerra. Em suma, a filosofia da Ilustração encontrou em Rousseau um representante atuante e um de seus mais implacáveis críticos. Em Rousseau temos, também, uma intensa leitura dos modernos e um grande e cuidadoso diálogo com seus contemporâneos, pois nenhum pensador de seu tempo escreveu sobre um leque tão amplo de assuntos, nem se expressou com maior eloquência e passionalidade.

O Dossiê 300 anos do nascimento de Rousseau, que a *Argumentos* apresenta, reúne reconhecidos pesquisadores da obra do autor, com o intuito de homenagear a data comemorativa e abrir espaço à produção acadêmica voltada ao século XVIII e sua recepção contemporânea. Oferece ao leitor um panorama da diversidade dos temas tratados pelo genebrino. Da autobiografia à religião, da educação à política, os artigos tratam de temas importantes e proporcionam discussões relevantes. Apesar de esses ensaios terem sido escritos de maneira independente para este volume, diversas relações interessantes podem ser encontradas entre eles. Assim, por exemplo, Milton Meira do Nascimento, Jacira de Freitas, Alberto Ribeiro G. de Barros, Delamar José Volpato Dutra e Helena Esser dos Reis escrevem sobre a política; Thomaz Kawache e José Benedito Almeida Júnior tratam da religião; Custódia A. A. Martins, Arlei de Espíndola e Antônio Carlos dos Santos abordam os temas do progresso e da decadência da civilização. Renato Moscateli oferece ao leitor uma análise do personagem Emílio e Claudio A. Reis do personagem Jean-Jacques. Para completar a ho-

menagem, Luciano da Silva Façanha discute o valor estético da escrita a partir da cena lírica e do romance em Rousseau, Dilmar Santos de Miranda trata da música e da linguagem e Márcio Alves de Oliveira reflete sobre as tensões do pensamento segundo *A Nova Heloísa*.

Além da seção dedicada a Rousseau, contaremos com alguns artigos tematizando as duas linhas editoriais da revista: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Rosalvo Schütz aborda o lugar social da negação em Marcuse; Jorge Lubenow discute a política deliberativa em Habermas; José Apolinário disserta sobre a crítica nietzschiana à democracia; João Barros escreve sobre a Ontologia do presente em Michel Foucault; Valdetonio Alencar trata dos nomes próprios em Russell e Viviane Pereira reflete sobre hermenêutica individualidade em Schleiermacher.

Contaremos, ainda, com uma seção de tradução e outra de resenha. Na primeira, Rodrigo Cid traduz o artigo *Necessariamente o sal se dissolve na água* de Alexander Bird; Renato Rocha realizou a tradução do pequeno texto *O que há de errado com a Lógica?* de Rani Lill Anjum e, na segunda, temos a resenha de Edgar Zanette abordando a disputa de Descartes com Gassendi e com Hobbes a propósito da negação.

Dessa forma, a *Argumentos* apresenta um número especialíssimo, pois o dossiê dedicado a Rousseau e os demais artigos, traduções e resenhas trazem informações e originalidade nas reflexões capazes de potencializar a cultura e a pesquisa filosófica dos leitores.

Então, boa leitura!

Os editores

## Arte e natureza no contrato social

### RESUMO

Nosso propósito, neste ensaio, é o de retomarmos a leitura do texto de Rousseau, tendo como referência uma indicação preciosa que se encontra no cap. I do Livro III e que resume de maneira muito simples toda a estrutura do Contrato. A lembrança do texto de Althusser neste preâmbulo é apenas para chamar a atenção do leitor para um tipo de leitura extremamente engenhosa da obra de Rousseau e que merece sempre ser revisitada por quem se debruça sobre a análise do Contrato Social, principalmente porque nos apresenta os vários graus de dificuldade das leituras preocupadas em ver funcionar na prática uma teoria que dificilmente se amolda a qualquer realidade empírica, mas pode ser considerada como uma tentativa de esboçar as condições de possibilidade de toda e qualquer realidade política dada, de qualquer comunidade política constituída na história.

**Palavras-chave:** Moral; Contrato social; Comunidade; Política.

### ABSTRACT

Our purpose in this essay is to resume reading the text of Rousseau, with reference to a valuable indication which is the cap. I of Book III, which summarizes very simply the whole structure of the Contract. The memory of the text of Althusser in this preamble is only to draw the reader's attention to a type of extremely ingenious reading of Rousseau's work that deserves to be revisited by those who always focuses on the analysis of the Social Contract, mainly because it presents the various degree of difficulty of the readings concerned to see work in practice a theory that hardly conforms to any empirical reality, but can be considered as an attempt to outline the conditions of possibility of any given political reality, of any political community constituted in history.

**Keywords:** Moral; Social contract; Community; Politics.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

Na análise do *Contrato Social* de Rousseau como um texto lacunar, cheio de rupturas e ao mesmo tempo de tentativas de superá-las, com problemas que se resolvem e criam novos problemas, até que não haja mais solução possível no interior do processo de desenvolvimento do objeto teórico em questão, Louis Althusser acrescenta que, ao se defrontar com a realidade concreta, insolúvel, ainda

“resta, no entanto, um recurso, porém de outra natureza: a transferência, desta vez a transferência de uma impossível solução teórica para o outro da teoria, a literatura. O ‘triunfo fictício’, admirável, de uma escrita sem precedente: *A Nova Heloísa*, o *Emílio*, *As Confissões*. Que seja sem precedente, não pode ser sem relação com um ‘fracasso’ admirável de uma teoria sem precedente: o *Contrato Social*” (ALTHUSSER, 1967, p. 42).

Ao indicar o “triunfo fictício” de uma escrita que se desenvolve para além do universo político e aí encontra seu lugar de referência privilegiado, como escrita admirável, ele não deixa de apontar também para o “fracasso” admirável da teoria esboçada no *Contrato Social*. Tanto o triunfo fictício quanto o fracasso admirável estão entre aspas, pois o autor não acata uma tradição de leitura que exige de Rousseau a realização plena do que está posto no plano teórico para a realidade empírica. Por outro lado, os escritos de ficção não se apresentam também como possibilidade de superação dos problemas que para ali foram transferidos. Se há transferência, esta se dá com os problemas insolúveis que no plano ficcional irão reaparecer, ofuscados pelo brilho de uma escrita que, ao mesmo tempo, por si mesma, ofusca também a possibilidade de reaparecimento das lacunas que a teoria do contrato havia expulsado para fora dele.

Resta a pergunta, então, o que é o *Contrato Social*? Um tratado sobre um conjunto de princípios do direito político que precisam ser postos em prática? Se a resposta for positiva, Althusser retrucará imediatamente que tal intento resulta num fracasso extraordinário, porque, em vez de dar conta da realidade concreta e aí realizar-se,

ele a rejeita completamente, e que, se mesmo assim insistíssemos em realizá-lo, precisaríamos de uma realidade bem diferente daquela que se encontra ao nosso alcance, precisaríamos proceder a uma regressão no plano econômico, isto é, o *Contrato Social* só se ajustaria a comunidades pequenas, com estrutura predominantemente agrária.

Nosso propósito, neste ensaio, é o de retomarmos a leitura do texto de Rousseau, tendo como referência uma indicação preciosa que se encontra no cap. I do Livro III e que resume de maneira muito simples toda a estrutura do *Contrato*. A lembrança do texto de Althusser neste preâmbulo é apenas para chamar a atenção do leitor para um tipo de leitura extremamente engenhosa da obra de Rousseau e que merece sempre ser revisitada por quem se debruça sobre a análise do *Contrato Social*, principalmente porque nos apresenta os vários graus de dificuldade das leituras preocupadas em ver funcionar na prática uma teoria que dificilmente se amolda a qualquer realidade empírica, mas pode ser considerada como uma tentativa de esboçar as condições de possibilidade de toda e qualquer realidade política dada, de qualquer comunidade política constituída na história.

A passagem que nos dispomos a comentar e que pode muito bem funcionar como uma chave possível de leitura da obra de Rousseau, apresenta certos detalhes que nem sempre são percebidos à primeira vista. Sua importância está no fato de resumir o processo pelo qual se movimentam todos os seres considerados como agentes livres. Em nosso caso, estamos diante da comunidade política, do corpo político, análogo a um organismo vivo, recém-criado pelo pacto social, do qual acaba de receber seus primeiros sinais de vida e que logo começará a dar os primeiros passos. Afirma Rousseau:

Toda ação livre tem duas causas que concorrem para sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em



segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo. Nada se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso. (ROUSSEAU, 1964b, p. 395.)

**Esta passagem resume a estrutura da obra. Os dois primeiros livros tratam exatamente do processo de criação do corpo político. Esse organismo, que é a comunidade política, após o pacto fundador, ganha vida própria:**

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos na assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (Id., *Ibid.*, p. 361).

**Antes de mais nada, trata-se de um corpo moral, isto é, criado artificialmente pela ação voluntária dos contratantes, análogo a um corpo biológico e dotado de características especiais. Os membros desse corpo não são órgãos que simplesmente, ao obedecerem o comando do cérebro, acatam suas ordens e respondem imediatamente, mas são dotados de vontade própria, a vontade particular que, com frequência, não obedece ao comando da vontade geral.**

Cada membro, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ser de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político (Id., *ibid.*, p.363).

**É importante reafirmar sempre que o corpo político é um ser artificial, razão pela qual os seres naturais que o compõem, dotados de vontade própria e de movimentos autônomos, não obedecerão facilmente à vontade geral. O cumprimento do pacto requer, pois, um esforço para pautar-se por uma nova ordem artificial, moral, constituída pela vontade dos contratantes. Isto é fundamental na arquitetônica do edifício político e social de Rousseau, pois a comunidade política não é um ordenamento natural. O cidadão é muito diferente do homem, pautado pelos seus interesses particulares. Outro dado importante a considerar é que, composta de homens e cidadãos, a comunidade política só poderá funcionar se o homem for neutralizado pela força comum de todo o corpo, que deve agir incessantemente sobre os indivíduos considerados como homens naturais.**

A grande questão do pensamento político de Rousseau é a de como manter esse corpo artificial, inventado como se fosse um organismo vivo e fazê-lo funcionar como tal. Tal dificuldade não é sem importância, pois as expressões que aparecem ao longo do *Contrato Social*, como “jogo” e “artifício” “arte política”, sugerem um empreendimento nada fácil e, além de tudo, contra a natureza. Ou seja, os homens são movidos por interesses particulares, sua natureza tende sempre em primeiro lugar, a sua própria conservação. Todas as qualidades que se encontram no cidadão, resultantes da troca do estado de natureza pelo estado civil, apontam para a dificuldade de manutenção de tudo aquilo que se adquire na nova condição.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o atrai e que ele pode atingir. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se fazer um julgamento errado dessas compensações, é preciso distinguir a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, da liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que é o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que

só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou exposto acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade. (Id., *Ibid.*, p. 365).

A liberdade civil, ocupará o lugar da liberdade natural, a propriedade, a da posse e, finalmente, a liberdade moral restituirá ao cidadão a autonomia do homem natural, de tal modo que poderá agora ser "tão livre quanto antes". Se a liberdade civil é a possibilidade de movimentar-se dentro dos limites impostos pela vontade geral, a liberdade moral será a possibilidade de impor-se a lei, como partícipe da vontade geral e, ao mesmo tempo, obedecer a essa mesma vontade, encerrando-se, dessa forma, o processo que culmina na nova condição que caracterizaria o ápice da vida política, a realização plena do cidadão, definido como aquele que obedece à lei que se impôs a si mesmo. Da mesma forma, a igualdade moral, que vem substituir a desigualdade física, estabelece-se como "igualdade por convenção e direito". O acréscimo da liberdade moral sobre a liberdade civil assume uma importância enorme, já que ela é a "única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo". É ela, portanto, o fundamento da vida política, que implica na participação ativa de todos os membros da associação na elaboração das leis. Desse modo, o cidadão supera o homem natural no estado civil exatamente porque não perde sua qualidade essencial, aquela que o faz verdadeiramente homem, tal como estava já estabelecido no início do cap. II, Livro I do *Contrato*:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa a quem a tudo renuncia. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e destituir-se de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (Id., *Ibid.*, p. 356).

Excluir a moralidade das ações é abrir mão do exercício da vontade livre para agir por si mesmo sem depender de mais ninguém. Já vimos que, no enunciado da ação que é própria dos agentes livres, a primeira causa é moral, a que se vincula exatamente à vontade que determinará o ato a executar ou o objeto a ser atingido. É disso que se trata, quando Rousseau se refere à liberdade moral. Se considerarmos o caráter enigmático das expressões "o que o homem perde e o que ganha pelo contrato social" e observarmos o caso da liberdade natural, que ele perde, para dar lugar à liberdade civil e à liberdade moral, veremos que ela se sustenta pelo argumento hipotético de que o homem do estado de natureza possui a capacidade de agir de forma independente, sem depender da vontade de nenhum outro homem, mas apenas da sua vontade. Esta liberdade é moral porque se encontra no final de uma ordem causal que culmina com a deliberação final que marca a decisão do agente livre. Por isso mesmo, ela é a marca decisiva do homem em relação aos outros animais. Enquanto estes respondem maquinalmente aos ordenamentos do instinto, o homem pode dizer não, pode até mesmo contrariar a ordem da natureza. Tal liberdade, evidentemente, se exercita quando os homens se encontram numa condição de total independência em relação a outros homens, o que dá à liberdade outra dimensão não desprezível, que vem somar-se à primeira.

No estado civil, ao ganhar a liberdade civil, acrescida da liberdade moral, ele terá que adquirir, nesta nova condição, a possibilidade de pautar-se por si mesmo, tal como ocorria no estado de natureza, ou, pelo menos, quase da mesma forma, já que a condição agora é bem diferente daquela. Desta feita, a moralidade de que se trata é aquela determinada pela ação voluntária de todo o corpo político que se formou pelo pacto social, isto é, pela vontade geral. Algumas diferenças, no entanto, indicam a dificuldade da nova condição do homem. Enquanto que, no estado de natureza, o homem podia agir por sua própria vontade e, além disso, se apresentava numa condição

de independência, no estado civil, poderá novamente pautar-se pela sua própria vontade, porém numa condição de dependência absoluta em relação aos demais membros da comunidade política. Por isso mesmo, veremos que a mudança de condição, com a preservação da liberdade moral num outro patamar, exigirá do homem um esforço muito grande para que não perca sua qualidade essencial, isto é, a de um agente livre. A nova condição não é natural, é artificial. Como pode, neste caso, a arte imitar a natureza? Só mesmo por analogia do corpo político com o corpo biológico individual. O cidadão, membro do corpo político, é resultado de uma construção artificial, cuja liberdade moral, isto é, aquela liberdade que é a determinação para agir por si mesmo, com autonomia, será a partilha da liberdade de que goza dentro do corpo político, um ser dotado de um eu comum e de uma só vontade, a geral. Neste caso, a vontade do cidadão será a parte da vontade geral que não pode ser confundida com a vontade particular do homem natural, pois este, pelo pacto, dera lugar ao homem civil. Poderíamos avançar nossa argumentação no sentido de mostrar que, no estado civil, os indivíduos que o compõem se apresentam de forma dual, como homens em estado de natureza, com uma tendência a agir por si mesmos e de acordo com seus interesses particulares, e como homens no estado civil, que devem pautar suas ações pela vontade geral e pelo interesse comum. O único indício de que, no estado civil, o homem natural não desaparece, é o fato de que, quando a comunidade política se extingue, restam os homens numa condição semelhante a que se encontravam antes do pacto, sendo obrigados a pautar suas ações apenas por sua vontade particular, já que não existe mais associação política nem leis que possam se impor a eles. Se voltarmos ainda à liberdade moral do homem em estado civil, além do sentido de ser uma ação pautada pela exigência de agir sem depender de nenhuma outra vontade, é preciso dizer que se trata de uma liberdade artificial. Não nos esqueçamos das expressões utilizadas por Rousseau e que remetem à teoria dos

seres morais de Pufendorf, como mostrou muito bem Derathé no apêndice do seu *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps* (DÉRATHÉ, 1974, p. 397). O corpo político é um ser moral, assim como a liberdade principal dos homens no estado civil é uma liberdade moral, isto é, ao mesmo tempo determinada pela ação voluntária dos membros da associação civil tomados em conjunto e pelas suas partes, que são as vontades dos indivíduos cidadãos, mas que não são homens em estado de natureza.

Eis aí a estrutura fundamental desse corpo artificial que é a comunidade política formada por indivíduos que são ao mesmo tempo homens naturais e cidadãos, isto é, uma modalidade específica de homens artificiais. Nesse quadro, não podemos esquecer dos binômios que não se combinam, como interesse particular e interesse geral, vontade particular e vontade geral, sempre lembrando que um é natural e outro artificial ou moral. Tudo no corpo político é artificial, ou moral, e a vontade geral não poderá ser diferente.

Resta saber como poderá explicitar-se tal vontade artificial, analogamente à vontade dos indivíduos particulares. A passagem que citamos acima, "quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele", neste primeiro livro do *Contrato*, ainda não pode ser considerada em toda a sua extensão, porque ainda estamos no plano da vontade indeterminada, isto é, o ato de criação do corpo político, com uma única vontade, não estabelece, ao mesmo tempo, o objeto que tornará a vontade determinada. Tal determinação aparecerá logo no primeiro parágrafo do livro II do *Contrato*, que se abre com a seguinte afirmação:

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos

interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada (ROUSSEAU, 1964b, p. 368.).

A determinação da vontade geral se faz, portanto, pela definição do bem comum, o “objeto” para onde devo me dirigir, para retomarmos a citação do texto que orienta nossa análise. Por isso mesmo, a vontade conjugada ao seu objeto será a vontade geral determinada pelo bem comum, será a vontade do corpo político em exercício, o que, nas palavras de Rousseau será a própria definição de soberania. Neste passo na exposição de Rousseau, estamos no plano da primeira causa de toda ação livre, a causa moral que é o ato de determinação da vontade. A segunda causa, a física, será o passo adiante em direção ao objeto que fora posto pela vontade. Mas este passo ainda não foi dado e precisamos, neste momento, voltar ao processo de determinação da vontade pelo seu objeto, isto é, precisamos estabelecer com mais precisão como se explicita a vontade do corpo moral recém-criado. Estamos agora em condições de examinar o livro II do Contrato, cuja abertura que expusimos acima merece um pouco mais de atenção. O objeto ao qual a vontade geral deve se dirigir aparece caracterizado como o bem comum, o qual, por sua vez, precisará também de uma caracterização.

Se o primeiro livro do *Contrato Social* tem como objetivo a exposição do processo de criação do corpo político com seus elementos principais, principalmente com uma personalidade própria e uma vontade própria, cujo estatuto é indicado como uma vontade que se exerce por si mesma e cujo exercício é definido como soberania, o livro segundo tratará exatamente da explicitação dessa mesma vontade. Ao explicitar-se o objeto da vontade geral como o bem comum, agora ela sai da indeterminação para uma nova qualificação, que exigirá, em seguida, a realização mesma do que ela se propõe que é a de atingir o seu objeto agora explicitado.

A nova dificuldade agora será de uma outra natureza, ou seja, como saber o que é o bem comum. Desta feita, mais uma vez, é preciso que recorramos à analogia entre o corpo político e o corpo biológico individual. A afirmação de que a vontade geral não pode errar que Rousseau desenvolve no cap. III do livro II do *Contrato*, só pode ser entendida no campo dessa analogia. Da mesma forma que cada indivíduo quer sempre o próprio bem, o corpo político igualmente possui a mesma disposição. A abertura desse capítulo merece um comentário:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau (Id., *Ibid.*, p. 371).

A retidão da vontade geral deve ser entendida tanto na sua indeterminação quanto na sua determinação, após haver estabelecido o seu objeto caracterizado como o bem comum. Pode-se tomar uma decisão equivocada quanto ao discernimento correto do que aparece como bem comum, mas isto não quer dizer que haja erro da vontade, mas sim que ela se equivocou quanto ao que considera ser o objeto ao qual precisa se dirigir. Donde se conclui que o que interessa é que a vontade geral tenha um objeto, mesmo que este não corresponda exatamente ao que este corpo político precisa para movimentar-se da melhor maneira possível e realizar-se plenamente naquilo que se propôs. Além disso, aquilo que um povo considera como próprio e comum deve ser visto no plano de uma simples consideração, ou seja, como algo que o povo julga ser o bem comum. As possibilidades de erro estão dadas sempre, não no plano da vontade, mas no da deliberação que estabelece o objeto dessa vontade por um procedimento de estima, de consideração. O que importa não é algo de bom e belo em si mesmo, mas o que se julga bom e belo. O que importa é o que o povo julga bom para si mesmo.

**Outra passagem que merece nossa atenção é a abertura do cap. VI do livro II.**

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se (Id., *ibid.*, p. 378).

**Ora, para conservar-se, cada corpo político deverá fazer o que é necessário para sua conservação, ou melhor, o que considera necessário para sua conservação, o seu bem comum. Por isso mesmo a vontade não pode errar nunca. Nesta última passagem, ainda, Rousseau afirma que, agora, pela legislação, chegou o momento de dar vontade e movimento ao corpo político, mas, no livro I ele já havia nos informado que, pelo contrato, o corpo político ganha seu eu comum e sua vontade. Evidentemente, esta afirmação dizia respeito tão somente ao caráter indeterminado da vontade e a outra ao momento de sua determinação pela explicitação do bem comum como seu objeto. Aliás, é a lei que põe de maneira clara o objeto, isto é, é ela que, ao mesmo tempo representa e dá visibilidade ao bem comum como meta a ser atingida. A partir desse instante, o corpo pode iniciar seu movimento em direção ao objeto.**

**A exigência de representação do bem público na forma de lei é um expediente importante para que ele não se afaste do horizonte prefigurado pela ação voluntária. Sem este recurso, ele facilmente se perderia de vista.**

**É aqui que Rousseau faz aparecer em cena a figura do legislador, encarregado de redigir as leis e lhes dar uma forma adequada pela representação entendida como prefiguração. Nunca é demais lembrar que estamos ainda no plano da determinação da vontade pelo seu objeto, ou seja, pelo bem comum que será preciso estabelecer como referência. Além do mais, o sistema de legislação será o resultado da vontade geral em exercício, portanto, um ato de soberania. A justificativa para o aparecimento do legislador pode, à primeira vista, parecer surpreendente:**

As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Mas como as regulamentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria em caso de urgência? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.

É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador. (Id., *Ibid.*, p. 380).

**O ponto principal a destacar nesse texto é que a questão do erro está exatamente na capacidade de julgamento sobre o que se apresenta como bem público e não na vontade. Para que o povo não se engane e se encaminhe em direção ao objeto posto pela vontade geral como o bem comum, é preciso que seu julgamento seja esclarecido. é preciso que ele fuja das possibilidades de erro por falta de esclarecimento.**

**A abordagem teórica até aqui sustentada por Rousseau, dá lugar a um mergulho**



rápido na condição real do povo, tomado agora como multidão cega, que, com muita frequência, não sabe discernir por si mesmo o que quer. E, no entanto, precisa de um sistema de legislação que expresse a sua vontade. No final do texto, o uso da expressão “luzes públicas” indica que esse processo de esclarecimento não se estabelece de um só lugar. Não se trata, pois, de uma doutrinação para mostrar ao povo onde se encontra o seu verdadeiro bem. É preciso simplesmente que seu julgamento se esclareça por intermédio de informações provenientes de várias fontes distintas. Se a vontade geral nunca erra, mas a multidão é quase sempre cega quando age por si mesma, na falta de luzes públicas, podemos inferir que as deliberações tomadas por essa multidão com muito mais frequência ainda são duvidosas, equivocadas, o que não seria nenhum descalabro, dada a variedade de condições de cada povo em particular, com característica bem distintas uns dos outros. Ou seja, a possibilidade do erro em matéria de política é muito mais frequente do que se imagina e as leis, em geral, mal conseguem figurar o objeto posto pela vontade geral como bem comum. A necessidade do legislador, uma espécie de inteligência superior, totalmente isento, conhecedor profundo das paixões humanas, mas conduzindo-se exclusivamente pela razão, uma espécie de razão sublime, evidentemente não garante a boa qualidade de um bom sistema de legislação. Por melhor que fosse o legislador, sua ação dependeria também da qualidade do povo que irá acolher a sua proposta de legislação. Mais especificamente, cada povo terá um sistema de legislação que não será o melhor em si mesmo, mas que melhor se adaptar às suas condições reais. Onde a dificuldade em se estabelecer de maneira precisa em que consiste o bem comum expresso no sistema de leis que o legislador irá redigir. Além do mais, para que o povo se apresente em condições de realizar essa prefiguração das melhores leis para si mesmo, ele precisaria passar por um processo de transformação radical, tal como indicado no texto que segue:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem a ajuda alheia. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá a não ser graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma de forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (Id., *Ibid.*, p. 381).

É preciso que nos lembremos sempre da expressão “multidão cega”, para nos darmos conta da tarefa extraordinária que tem pela frente o legislador. Praticamente impossível de ser realizada plenamente. No entanto, é só sob esta perspectiva que se pode esperar que o povo consiga enxergar o bem público. Se fosse possível a transmutação em plenitude do homem em cidadão, então teríamos as condições ideais para a implantação de um sistema de leis que fosse a figuração perfeita do que se entende por bem público.

No plano empírico, onde se encontra a “multidão cega”, o que será possível fazer é tão somente um arranjo muito bem feito daquilo que poderia ser a melhor constituição possível, quando hipoteticamente houvesse a transformação total do homem em cidadão. Tal arranjo consiste em tomar os homens como são, nas condições específicas em que se encontram e, então, moldar o sistema de leis que melhor lhe convenha. Tal é a tarefa difícil do legislador, que, neste caso, procede como um arquiteto que, antes de

elaborar o projeto, investiga se o solo está apto a receber a construção projetada. O legislador, numa situação dada, fará um grande esforço de esclarecimento que não se confunde com doutrinação. Sua ação, já que não pertence à comunidade política, não se confunde nem com a soberania nem com a magistratura, por isso mesmo, não possui nenhum tipo de autoridade ao propor e redigir as leis. Diz-nos Rousseau:

Na obra de legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é (Rousseau, Id., Ibid., p. 383).

Torna-se necessário, então, reforçarmos a tese das “luzes públicas”, como possibilidade de esclarecimento do julgamento da “multidão cega”, que poderá, desse modo, discernir um pouco melhor o que deve se apresentar como o seu bem público. Tudo se concentra no plano da estima, da consideração e do julgamento daquilo que se considera o bem público. Por esta mesma razão, no plano prático, qualquer “multidão cega”, mesmo que tenha um esclarecimento precário, poderá discernir o seu bem público, ou melhor, o que ela considera seu bem público. É importante enfatizar isso, porque a chave de compreensão da ação do legislador reside, exatamente, na possibilidade de atuação sobre a estima pública, sobre o julgamento público.

Na medida em que vamos avançando na leitura do livro II do *Contrato*, mais clara fica a compreensão da segunda etapa do nosso movimento de leitura, isto é, o da determinação da vontade geral pelo seu objeto, o bem público, desta vez figurado no sistema de legislação com a ajuda do legislador.

Lembremos que a soberania consiste no exercício da vontade geral e que este se faz exatamente no sentido de fixar o objeto da vontade geral como bem público e figurá-lo no sistema de legislação. Neste passo da nossa análise ainda não passamos para a realização da vontade. Ainda estamos no momento de sua determinação. E,

quando no final do Livro II Rousseau divide as leis em quatro tipos, as leis políticas as civis, as criminais e acrescenta a quarta, que aparece como a mais importante de todas, a lei da opinião, dos usos, dos costumes, é preciso entendê-la como o resultado das leis fundamentais, tal como aparece no cap. VII do livro IV do *Contrato*: “As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei não regule os costumes, é a legislação que os faz nascer.” Tudo indica que o legislador trabalha mais acuradamente para forjar os costumes de um povo por intermédio de um bom sistema de legislação. A lei da opinião é a mais importante porque fica gravada no coração dos cidadãos. Para estes, o mais importante é o que eles consideram, estima, julgam bom. E se o seu julgamento for bem esclarecido, então estarão bem perto de atingirem o que de fato corresponde ao seu próprio bem. Se forem menos esclarecidos, poderão errar, evidentemente, tomarão o seu bem público por aquilo que ele não é. Mesmo assim, este é o seu julgamento, é o que consideram como seu bem. Acrescente-se ao rol dos costumes, a religião, já que todos os povos possuem suas religiões e o legislador, ao realizar o seu trabalho, não poderá desprezar de forma algum esse detalhe e poderá até mesmo utilizar-se de um expediente que toque o coração dos cidadãos pelas suas crenças. Lembremos que a religião fazia parte de um projeto de Rousseau sobre a *História dos Costumes*, cujo capítulo II pode ser reconstituído pelas citações dispersas, ao longo de suas obras, da maneira como se comportavam os egípcios, os persas, os citas, os gregos, os cartagineses, os gauleses, os germanos e os romanos. A diversidade dos costumes vem acompanhada da diversidade de religiões. E se, no final do *Contrato Social*, a crítica das religiões mais importantes culmina com a eleição da religião civil como a mais adequada a manter os laços de sociabilidade e a coesão da comunidade política fundada pelo contrato social, podemos ver ali um exercício de esclarecimento do julgamento público sobre o caráter de cada religião e a escolha da mais adequada, que, em última instância, teria

dogmas muito simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e previsora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis, como dogmas positivos, e a intolerância, como dogma negativo, que pertence aos cultos que excluimos (Id. *Ibid.*, p. 468-469).

Fica patente, no final do cap. VIII, que o exame das religiões é decisivo para a ação do legislador quando está em causa uma reforma política que precisa tomar o povo no estado em que ele se encontra. Situação bem diferente é a da fundação de um povo, cuja religião terá que ser apresentada como a que melhor lhe convém, para acima de tudo manter os laços de sociabilidade fixados pelo pacto fundador daquela comunidade política. O esclarecimento, em matéria de religião, é o exame cuidadoso decorrente das práticas religiosas, as quais, na sua grande maioria, são prejudiciais à boa ordem da sociedade civil, principalmente porque praticam o dogma negativo da intolerância. Se o exame pode conduzir-nos a essa conclusão, como o faz Rousseau, outra coisa é como transformar um povo intolerante em tolerante em matéria de religião, já que esta com frequência está arraigada no seu coração como um costume antigo. Aqui entra a habilidade do legislador, que terá que “persuadir sem convencer” e utilizar-se de argumentos sutis para mudar os comportamentos indesejáveis sem nenhuma forma de coerção.

No processo de esclarecimento do julgamento público pode haver muitas variações, que permitirão a comparação dos povos entre si naquilo que um possui de melhor do que outro de acordo com o seu maior ou menor grau de esclarecimento, que será também medido pela qualidade de suas leis, umas melhores do que outras e assim por diante. O importante, de tudo isso, é que haja participação intensa de todos no processo de elaboração das leis. O que irá legitimar o resultado final do que vier a se configurar como o retrato do objeto que a

vontade geral se propõe perseguir como o bem comum.

Em resumo, do que acabamos de expor até agora, podemos dizer que, desde o momento em que o corpo político ganhou vida, adquiriu seu eu comum e sua vontade, o máximo que conseguiu fazer foi exatamente chegar ao ponto de determinar o objeto da vontade pela criação do sistema de legislação que será também responsável pela forja dos seus costumes. E, para visualizar bem o objeto da vontade e figurá-lo da melhor maneira possível nas leis, é preciso que ocorra um processo de esclarecimento do julgamento daquilo que o povo considerava como bem comum.

Enfatizemos que o corpo político ainda não começou a se movimentar em direção ao seu objeto. Seu movimento ainda é totalmente interno, consigo mesmo, para saber para onde deve se dirigir. Nossa insistência em afirmar este detalhe tem como objetivo assinalar que a participação intensa que Rousseau define como exercício da vontade geral e, portanto, como soberania, se dá neste nível pura e simplesmente e não naquele da execução da vontade geral, que é o do poder executivo, do governo. Muitos confundem a participação intensa no processo de elaboração das leis com democracia direta. Para Rousseau, não se trata disso, a democracia é uma forma de governo que se apresenta como uma das maneiras possíveis de se incrementar aquelas decisões que foram tomadas no processo de exercício da vontade geral, no plano da soberania. Haveria democracia direta se todo o povo estivesse ou fosse convidado a participar do poder executivo, o que seria, segundo ele, um contrassenso e certamente não iria funcionar.

É preciso, agora, que o corpo se ponha em movimento, o que veremos efetivar-se no livro III.

Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiramente que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá”. O que nos interessa agora é o segundo movimento na cadeia do processo deliberativo do agente livre, “que meus pés me levem até lá.



O que é preciso fazer para que isto aconteça? Assim como no corpo humano o cérebro comanda os membros no sentido de realizarem os movimentos necessários para a sua conservação, o corpo político possui também um cérebro, o poder executivo, que recebe ordens do coração e as encaminha aos demais membros.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes (Id. Ibid., p. 424).

Agora, que já sabemos que a vontade geral fixou seu objeto, isto é, que o corpo político sabe para onde se dirigir, é preciso "que meus pés me levem até lá". Nesta nova fase de movimentação do corpo político, o governo, que ocupa as funções do cérebro, deverá realizar tudo aquilo que, anteriormente, se apresentava apenas como potencialidade, como um programa de intenções apenas. Mas, como o corpo político não é um organismo natural, o seu cérebro, assim como também os demais membros, como já vimos, possui características muito especiais. Os seus membros, os associados ou contratantes, são pessoas naturais, dotadas de vontade própria. Da mesma forma, os que se encarregam da máquina governamental também são pessoas naturais, com uma incumbência muito especial, que é a de transmitir as ordens da vontade geral a cada membro da comunidade política. Se em cada membro da associação existe a tendência a seguir sua própria vontade de acordo com o interesse particular, nos membros do governo essa tendência aumenta consideravelmente, já que ele é formado não só de um homem mas de vários, mesmo numa monarquia, onde o rei é a figura máxima, há os seus ministros, a máquina administrativa que é preciso levar em consideração.

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça

equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem (Id. Ibid., p 421).

Esta passagem é emblemática do que até agora quisemos demonstrar, isto é, ao compararmos o corpo político com o corpo do homem, notamos que o caráter artificial do primeiro é decisivo quando está em questão a sua conservação os seus movimentos, porque os elementos que o compõem são os primeiros a agir contra ele, já que dispõem de personalidades próprias, não obedecem facilmente. A única coisa que é possível fazer é retardar um pouco o processo de envelhecimento dos corpos políticos, mas não podemos impedir a sua morte. É por essa mesma razão que, a partir do momento em que a vontade geral determina o seu objeto e está em condições de se dirigir a ele, os pés dificilmente conduzem aonde se quer chegar. É muito mais provável que ocorra sempre desvios de rota e a necessidade de se retomar o curso anteriormente traçado. No corpo político, se a arte imita a natureza, não podemos nos esquecer de que a força desta última é bem maior do que a dos artefatos. É por isso que a vontade particular age contra a vontade geral e que os indivíduos são levados muito mais a agir de acordo com seus próprios interesses do que segundo o interesse geral.

Para que serve então o *Contrato Social*? Porque escreve sobre os princípios do direito político? Simplesmente para apresentar o modo de funcionamento dos corpos políticos, seus mecanismos, sua natureza, ou seja, sua estrutura. O texto de Rousseau indica então que se trata de uma análise do modo de funcionamento de qualquer corpo político. A estrutura desse funcionamento está dada pela exposição dos princípios do direito político. O conhecimento profundo da estrutura do modo de funcionamento dos corpos políticos permite aos cidadãos uma ação política mais acertada, de acordo com as características próprias de cada um.

Neste sentido, o primeiro capítulo do *Manuscrito de Genebra* nos oferece a pista mais importante para o que acabamos de expor.

Tantos autores célebres já trataram das máximas do governo e das regras do direito civil, que não existe nada de útil a dizer sobre este assunto que já não tenha sido tratado. Mas talvez possamos nos colocar melhor de acordo e talvez as relações do corpo social possam ser mais claramente estabelecidas se começarmos por melhor determinar sua natureza. Foi o que tentei fazer neste texto. Não se trata da administração desse corpo, mas de sua constituição. Faço-o viver e não agir. Descrevo suas engrenagens e suas peças e as coloco no seu devido lugar. Coloco a máquina em condições de funcionamento. Outros mais sábios do que eu regularão seus movimentos. (Id.Ibid., p. 283).

É isso então, uma investigação sobre a natureza do corpo político, sem a preocupação de transpor tudo o que está dado no universo investigativo para a realidade concreta, como um modelo a ser seguido. Na análise da natureza do corpo político, Rousseau nos informa que as relações possíveis são múltiplas. A vontade geral pode expressar-se plenamente ou apenas em parte. O governo pode obedecer à vontade geral mas pode também opor-se a ela, o que ocorre com frequência. Na verdade tudo isso ocorre na realidade histórica de cada povo. Suas leis variam, seus costumes são bem diferentes uns dos outros e a questão mais importante é o desafio de ligar com tanta multiplicidade de opções, o que torna a arte política um empreendimento complexo, difícil e cheio de detalhes e não uma simples aplicação de um modelo. Mesmo porque Rousseau não acredita que modelos perfeitos possam funcionar, já que, para ele, as melhores constituições são aquelas que melhor se conformam às realidades de cada povo. E se fosse tomado como um instrumento de medida, como uma régua com escalas, o *Contrato* seria como uma régua usada pelos construtores da cidade de Lesbos, como nos indica Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (temática que desenvolvemos em outro artigo), que se amoldaria a cada for-

mação das comunidades políticas, como se fossem pedras com nuances, altos e baixos e todas diferentes umas das outras.

## Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. "Sur le contrat social (Les Décalages)", *Cahiers pour l'analyse*. Paris, Le Graphe, 1967. n. 8,

BACKSKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

\_\_\_\_\_. *Rousseau, Solitude et communauté*, Paris, École Pratique des Hautes Études et Mouton, 1974.

\_\_\_\_\_. "Former l'homme nouveau... Utopie et pédagogie pendant la Révolution française", *Libre*, Paris: Payot, n. 8, 1980.

CASSIRER, Ernst, A questão Jean-Jacques Rousseau, prefácio e pós-fácio de Peter Gay, tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez, São Paulo, Editora UNESP, 1999.

DAVY, Georges, "Le corps politique selon le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes", *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau – Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la Commémoration du 200e. anniversaire du Contrat Social*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin, 1974.

*ÉTUDES SUR LE CONTRAT SOCIAL de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

ESTUDOS EM HOMENAGEM A J.-J. ROUSSEAU – *Duzentos Anos de Contrato Social*, São Paulo, F.G.V, 1962.

GROTIUS, H. *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. por Barbeyrac, reimpressão da edição de 1724, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 2 volumes, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.

HOBBS, Thomas. *Philosophical rudiments concerning government and society*, English

Works, by Sir William Molesworth, Scientia Verlag Aalen, Reprint, 1966, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Leviathan*, Idem, v. II.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*, trad. de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*, trad. de João Paulo Monteiro, São Paulo, Ed. Abril, 1974.

\_\_\_\_\_. *The Elements of Law - natural and politic*, London, Frank Cass and Co. Ltd., 1969.

“L’Impensée de Jean-Jacques Rousseau”, in: *Cahiers pour l’Analyse*, n. 8, Paris, 1968.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble, C.E.L. – A.C.E.R., 1971.

MACHADO, Lourival Gomes, *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. Livraria Martins Editora S.A , 1968.

MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris Payot, 1977.

MARITAIN, Jacques. *Trois Reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Plon, 1925.

MASTERS, Roger. *La philosophie politique de Rousseau*, traduit par Gérard Colonna d’Istria et Jean-Pierre Guillot, ENS Éditions, Paris, 2002.

PRADO JÚNIOR, Bento. “Lectures de Rousseau”, revista *discurso*, n. 3, 1972.

\_\_\_\_\_. “Rousseau, filosofia política e revolução”, prefácio a Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a economia política e o Contrato social*, tradução de Constança Peres Pissarra, Petrópolis, Vozes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ouvres complètes*. Confessions, Dialogues, Rêveries du promeneur solitaire, Fragments autobiographiques, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo I, 1959.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésies, Essais Littéraires, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo II, 1964a.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Écrits politiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tome III, 1964b.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Émile, Éducation, Morale, Botanique, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo IV, 1969.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Écrits sur la musique, la langue et le théâtre, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo V, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Contrato social. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado, Introdução e notas de Paul-Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado, São Paulo, Editora Abril, Coleção Os Pensadores, 1973. (1ª. edição).

\_\_\_\_\_. *Du contrat social*. Introduction, notes et commentaires de Maurice Halbwachs, Paris, Aubier Montaigne, 1943.

\_\_\_\_\_. *Obras, Manuscrito de Genebra*, Cap. II “Da sociedade geral do gênero humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962.

\_\_\_\_\_. Carta a D’Alembert, tradução Roberto Leal Ferreira, Campinas, Editora Unicamp, 1993.

SALINAS, L. Roberto, *Rousseau, da Teoria à Prática*, São Paulo, Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. *O Bom Selvagem*, São Paulo, F.T.D., 1988.

\_\_\_\_\_. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, Jean. “La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau”, in: *Jean-Jacques Rousseau, Neuchâtel*, A la Baconnière, 1962.

\_\_\_\_\_. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Thomas Hobbes - its basis and genesis*, University of Chicago Press, 1963.

## Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau

### RESUMO

A intenção é examinar a concepção de Hobbes de que a liberdade dos súditos reside no silêncio das leis civis, que expressam a vontade do soberano, contrapondo-a à concepção de Rousseau de que a liberdade dos cidadãos provém da submissão às leis civis, que expressam a vontade geral do corpo político. Pretende-se com isso ressaltar as diferenças entre essas duas maneiras de pensar a relação entre lei e liberdade, indicando como elas estão no fundamento de duas maneiras distintas de pensar a liberdade na contemporaneidade: a concepção liberal e a concepção republicana.

**Palavras-chave:** Liberdade; Leis civis; Cidadãos; Soberano

### ABSTRACT

The intention is to examine the conception of Hobbes of which freedom of the subjects lies in the silence of the civil laws, which express the will of the sovereign, in opposition to Rousseau's conception of the freedom of citizens comes from submission to civil laws, which express the general will of the body politic. It is intended to highlight differences between these two ways of thinking about the relationship between law and freedom, indicating how they are the foundation of two distinct ways of thinking about freedom in contemporary society: the liberal conception and the republican conception.

**Keywords:** Freedom; Civil laws; Citizens; Sovereign.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

## I

Seguindo seu propósito de construir uma verdadeira filosofia política a partir de definições claras e precisas dos termos utilizados, Hobbes inicia o capítulo XXI do *Leviathan* (1651), definindo liberdade como ausência de oposição e esclarecendo que entende por oposição os impedimentos externos ao movimento de um corpo. Neste sentido, a sua definição seria aplicada tanto às criaturas racionais quanto irracionais ou inanimadas. O exemplo dado é o da água cuja liberdade é restringida por diques ou canais, que a impedem de se espalhar por um espaço maior. O espaço delimitado por barreiras físicas, que impedem o seu movimento, determina o seu campo de liberdade<sup>1</sup>.

Ainda é ressaltado que, se aquilo que impede o movimento faz parte da constituição do próprio ser, não é possível afirmar que ele não tenha liberdade, mas é preciso admitir que lhe falta o poder ou a habilidade de se mover. O exemplo do homem que se encontra preso ao leito por uma determinada doença é bastante esclarecedor. É a falta de poder que lhe impede de caminhar e não um obstáculo exterior. O seu movimento não está impedido por cadeias ou correntes que o prendem ao leito, mas por uma incapacidade inerente ao seu ser.

Hobbes adverte então que livre e liberdade são termos que só podem ser aplicados às coisas dotadas de corpo. Os exemplos dados – caminho livre, livre doação, falar livremente – enfatizam que a liberdade não está no caminho, nem na doação, nem na voz, mas no ser que pode caminhar, doar ou falar sem ser impedido. Afinal, o que não se encontra sujeito ao movimento, não se encontra sujeito a impedimentos e, conseqüentemente, não se pode falar a seu res-

peito da presença ou falta de liberdade. Do mesmo modo a expressão livre arbítrio não pode significar a liberdade da vontade, como era pensada pela tradição, mas a liberdade do homem, quando ele não encontra obstáculos para fazer aquilo que tem condições e vontade de fazer.

A partir desse significado mais geral de liberdade, Hobbes define homem livre como “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 1985, L.II cap. XXI, p. 262). O homem é livre quando não encontra barreiras externas que restringem sua capacidade de fazer o que deseja em vista de algo que é considerado um bem. Por isso, não tem sentido discutir se um homem está desprovido ou não de sua liberdade, se antes não está subentendido que ele deseja aquilo que é capaz de realizar.

Se a vontade é introduzida como um elemento que diferencia a liberdade humana da liberdade de outros seres naturais, ela não é mais entendida no sentido tradicional de uma faculdade da alma, que possibilita ao homem querer livremente e, portanto, agir livremente. Ela é definida como simplesmente o ato de querer, o último apetite ou aversão, imediatamente anterior à ação, o ponto final da deliberação. A deliberação, por sua vez, é descrita como o processo de apetites e aversões, que vão se sucedendo no interior do homem até que a decisão seja tomada. Em sua análise etimológica, Hobbes sustenta que o nome deliberação vem justamente de ela pôr fim à liberdade que antes havia de praticar ou evitar a ação. Na sua concepção, antes de deliberar, o homem dispõe da liberdade de escolher diante das inúmeras alternativas; até o momento final da deliberação, ele conserva essa liberdade e não está comprometido

<sup>1</sup> Hobbes explica os fenômenos naturais como relações entre corpos em movimento. Os corpos são entendidos como a matéria sobre a qual o movimento ocorre e o movimento como a única causa de tudo que ocorre nos corpos, ou seja, o movimento é concebido como a causa da existência de todas as coisas, inclusive da determinação do próprio movimento. Corpos e movimento compõem toda realidade existente e são assim as noções elementares a partir das quais Hobbes elaborada sua filosofia natural e sua teoria da natureza humana. Rejeitando a concepção aristotélica de que o movimento é teleológico – o movimento de um corpo é causado pela sua tendência natural a realizar a sua essência – Hobbes considera que o movimento de um corpo é apenas uma mudança de lugar, provocada pelo contato de outro corpo, e que esse movimento iniciado não tem fim, a não ser que exista um obstáculo ao movimento.



com nenhuma das alternativas; mas quando decide, põe fim a essa liberdade.<sup>2</sup>

Parece que há assim uma distinção entre estar livre para decidir diante de diversas alternativas possíveis, antes que a vontade seja determinada, e estar livre para realizar a ação que se é capaz, depois da escolha ter sido realizada. No primeiro caso, a liberdade é suprimida com a decisão; e no segundo, com o impedimento físico de um obstáculo externo.

Mas na sua longa polêmica com o bispo anglicano John Bramhall sobre a relação entre liberdade e a necessidade, Hobbes deixa claro que concebe a liberdade como a ausência de impedimentos que não estão contidos na natureza nem na qualidade intrínseca do agente; e que considera todos os atos voluntários como livres e todos os atos livres como voluntários.<sup>3</sup> Confrontado com a indignação de Bramhall de que isso seria confundir a faculdade da vontade com o ato volitivo e não reconhecer que toda volição tem origem no poder da vontade que está na alma humana, Hobbes responde que ele não confundia, porque para ele não havia algo como uma faculdade da vontade, mas apenas o próprio ato volitivo (Cf. HOBBS, 1999, p. 38-30 e p. 80-83).

De fato, ele considera que toda ação humana é antecedida por paixões ou afeições, apetites que levam os homens a agir ou aversões que os impede de agir. Desse modo, o início de todas as ações voluntárias está nos afetos. Por isso, dizer que alguém agiu de acordo com sua vontade sig-

nifica dizer que ele foi movido a agir pelas suas afeições; e dizer que alguém agiu voluntariamente significa dizer que ele agiu de acordo com sua deliberação, ou seja, livremente.<sup>4</sup>

As definições de liberdade e de homem livre estão de acordo com a definição anteriormente apresentada de direito natural<sup>5</sup>:

é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida.

Liberdade que só fica comprometida quando algum obstáculo externo impede a sua realização, uma vez que a restrição da liberdade incide sobre o movimento de um corpo: "por liberdade entende-se, de acordo com a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos" (HOBBS, 1985, L.I, cap. XIV, p. 189).

A concepção de liberdade como ausência de impedimento ao movimento de um corpo já havia sido anteriormente enunciada em *De cive* (1642). O exemplo dado é o mesmo da água, que não está em liberdade, quando se encontra represada num vaso, que a impede de escoar. Só se o vaso for quebrado, a água tem liberdade, pois não encontra mais obstáculos externos ao seu movimento. Essa forma de impedimento é denominada de externa ou absoluta, já que constitui uma espécie de bloqueio absoluto ao movimento. No caso do ser humano, é dito que ele tem maior ou menor liberdade, conforme tenha mais ou

<sup>2</sup> A análise etimológica de Hobbes é equivocada, uma vez que a palavra deliberação provém de *librare*, isto é, pesar, no sentido de balancear ou avaliar, e não de *liberare*, isto é, liberar ou libertar. A mesma descrição da deliberação se encontra nas três obras políticas de Hobbes. Cf. Hobbes, 1994, cap. XII, 1-5; 1983a, L.I, cap.II, 8 e 10; 1985, L.I, cap.VI.

<sup>3</sup> A descrição dessa polêmica e extratos dos textos envolvidos encontra-se em *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>4</sup> Hobbes distingue no corpo humano duas espécies de movimento: os vitais - como a circulação do sangue, a pulsação, a respiração etc. - que começam com a geração do corpo e continuam até a sua extinção; e os voluntários - como andar, falar etc. - que dependem da sensação e da imaginação, produzidas quando os corpos exteriores exercem sobre os órgãos sensoriais uma pressão que se propaga em direção ao cérebro e ao coração, que a ela respondem. Os movimentos voluntários são provocados pelo esforço (*conatus*), definido como movimentos mínimos imperceptíveis das partes internas do corpo. O *conatus* é denominado de desejo ou de apetite, quando aproxima o homem daquilo que o causa, e de aversão, quando o afasta. Não há, segundo Hobbes, uma regra inferida da natureza dos próprios objetos para determinar o que é bom ou mau. Ela só pode ser extraída de cada homem, que busca o que lhe parece favorável e evita o que lhe parece prejudicial. As paixões ou afeições, por sua vez, são descritas como especificações do *conatus*: movimentos internos que se originam no corpo, provocados por outros corpos; e no corpo são conservadas, conforme o princípio de inércia, a menos que algo ofereça resistência suficiente para extingui-las. Os homens estão, portanto, submetidos às suas paixões e por elas regulam suas ações em vista de alcançar o que lhes parece um bem e evitar o que lhes parece um mal. Cf. Hobbes, 1985, L.I, cap.VI.

<sup>5</sup> A definição de direito natural é praticamente idêntica nas três obras políticas. Cf. Hobbes, 1994 cap. XIV, 10; 1983a, L.I, cap.I, 7-10 e 10; 1985, cap.XIV.

menos espaço para agir, sem sofrer interferências exteriores ao seu movimento (Cf. Hobbes, 1983a, L.II, cap.IX, p. 9).

Mas Hobbes admite nesta obra outra forma de impedimento, que ele denomina de arbitrária, uma vez que inibe o movimento por acidente, quando o próprio agente decide limitar seu movimento. Este impedimento arbitrário se diferencia do impedimento absoluto, porque supõe uma vontade do agente em restringir o próprio movimento. O medo é apresentado como um paradigma de impedimento arbitrário, já que ele não representa um obstáculo externo que limita o movimento, mas um impedimento interno que leva o agente a restringir a própria liberdade. O exemplo dado é a obediência às leis divinas, motivada pelo medo que os homens sentem do poder de Deus (HOBBS, 1983a, L.III, cap. XV, p. 7).

O impedimento interno também é utilizado para explicar o motivo da obrigação política e da obediência às leis civis. Na descrição da origem da vida política encontra-se o medo recíproco, que faz com que os homens obedeçam às leis naturais e estabelecem um poder comum, capaz de manter a paz e a segurança de todos. A decisão de renunciar ao direito natural a todas as coisas, por meio de um pacto mútuo, para que a paz seja alcançada, é expressa por sinais manifestos da vontade que suprimem a liberdade natural. Ao transferir ao soberano a liberdade de decidir a respeito de sua autopreservação, concedendo-lhe o direito de controle sobre suas ações, os homens assumem a condição de súditos e a obrigação de obedecer à vontade do soberano, expressa nas leis civis (HOBBS, 1983a, L.II, cap. II, p. 1-10).

Em *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), Hobbes admite que a liberdade natural é suprimida em dois casos: quando os homens perdem a capacidade de exercê-la; ou quando eles abandonam o direito de exercê-la. No primeiro caso, muito próximo da noção de impedimento absoluto, os homens perdem a capacidade de exercer sua liberdade, porque se encontram presos por cadeias ou correntes, que os impedem de fazer uso de seus poderes natu-

rais. É a condição dos escravos, que são privados da liberdade corporal, em razão dos grilhões que os prendem.

No segundo caso, mais próximo da noção de impedimento arbitrário, os homens abdicam do direito de exercer sua liberdade natural. Isto acontece quando eles seguem as leis naturais, que prescrevem a necessidade de renunciar ao direito a todas as coisas, para que eles possam viver em segurança. Tendo então em vista a paz, os homens transferem esse direito ilimitado ao soberano, por meio de um pacto mútuo, no qual se comprometem uns com os outros a se sujeitar à vontade do soberano. O efeito deste ato jurídico é a restrição da própria liberdade natural pela promessa feita de agir de acordo com os termos do pacto.

A intenção ao diferenciar os dois casos em que a liberdade natural é suprimida parece ser a de ressaltar que há diferentes maneiras e graus de perda da liberdade. O escravo, por exemplo, perde completamente sua liberdade natural, ao ter seu movimento obstruído pelos grilhões que o prendem fisicamente, impedindo-o de fazer uso de seus poderes naturais. Já o súdito perde apenas a parte de sua liberdade natural que, se fosse retida, prejudicaria sua segurança. Ele fica preso pela promessa assumida no pacto de instituição da sociedade civil. Mas ele ainda pode desfrutar daquela parte da liberdade natural que não comprometa a paz. Por isso, diferente do escravo, ele mantém o direito à liberdade de movimento para buscar as coisas que possam proporcionar uma vida mais confortável (HOBBS, 1994, cap. XXII, 2-4 e cap. XXIII, p. 9).

Porém, a noção de impedimento arbitrário desaparece completamente no *Leviathan*. Os únicos obstáculos à liberdade citados são os empecilhos externos que têm o efeito de restringir o movimento. Com isso, fica mais evidenciada a diferença entre possuir liberdade para agir e possuir poder para realizar a ação. Os impedimentos intrínsecos interferem no poder de realizar a ação e não na liberdade: se a realização da ação é impedida intrinsecamente, seja qual for o motivo do impedimento, a falta não é de liberdade, mas de poder, porque o agente

é incapaz de agir; se a realização da ação é impedida por um obstáculo externo, o agente tem sua liberdade restringida.

Ao eliminar a noção de impedimento arbitrário, Hobbes também torna mais clara a relação entre agir voluntariamente e agir sob compulsão, que podiam parecer formas distintas de ação, a partir da ideia de que o medo pode ser um impedimento intrínseco. No *Leviathan*, medo e liberdade são considerados totalmente compatíveis. O caso do homem que atira seus bens ao mar com medo de que o barco afunde é apresentado como exemplo de um ato livre e voluntário. A sua ação é realizada a partir de sua própria decisão já que ele podia recusar-se a fazê-lo, se assim ele quisesse. No processo de deliberação, seu último apetite, que determinou sua vontade, foi atirar os bens ao mar, a fim de assegurar a própria existência. Ao agir voluntariamente, mesmo que coagido pelo medo de perder a vida, este homem agiu livremente.<sup>6</sup>

A coerção exercida no processo de deliberação, provocada pelo medo, que leva o homem a agir de uma determinada maneira, não é equiparada à coerção física, que impede o movimento, em razão dos obstáculos externos. Para Hobbes, a primeira forma de constrangimento permite ao homem escolher entre as alternativas possíveis – o medo é uma das paixões que se sucedem na deliberação – e agir voluntariamente, consequentemente, livremente. Apenas a segunda forma de constrangimento limita, de fato, a liberdade, ao impor obstáculos externos que impedem o homem de fazer o que tem vontade e poder para fazer.

Assim, no pacto de instituição do corpo político, mesmo que os homens tenham sido movidos pelo medo recíproco, eles aceitaram livremente submeter-se à vontade do soberano. Ao se comprometerem diante dos demais, eles assumiram a obrigação de obedecer às ordens do soberano naquelas coisas referentes à paz e à segurança comuns:

como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos República, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos (HOBBS, 1985, L.II, cap. XXI, p. 263-4).

Ao criar esses laços artificiais que impõem restrições às suas ações, os homens aceitaram voluntariamente que elas fossem determinadas pela vontade do soberano. Com isso, eles abandonaram parte de sua liberdade natural e assumiram a condição de súditos, com a obrigação de submeter-se às leis civis, que determinam o âmbito de sua liberdade civil (HOBBS, 1983a, L.II, cap. X, p. 1).

Toda lei, para Hobbes, é uma ordem dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Desse modo, seguir o que é prescrito pela lei constitui um dever para quem está sujeito a ela. A obediência não reside no conteúdo da lei, mas no fato de ela ser expressão da vontade de quem pode estabelecê-la. No caso das leis civis, a autoridade é a da pessoa civil criada pelo pacto, que o soberano encarna. Combatendo expressamente a opinião dos defensores da *common law* de que o ordenamento legal teria origem nas decisões emanadas pelos juízes, nos precedentes, nos costumes e nas posições doutrinárias dos juristas, Hobbes sustenta que a fonte e a aplicação da lei civil residem apenas no soberano; e, como o soberano é o único legislador, ele não pode estar sujeito às normas que estabeleceu, já que ninguém pode estar obrigado perante si mesmo (HOBBS, 1983a, L.II, cap. XIV, p. 1; 1985, L.II, cap. XXVI).

Ao estabelecer as regras do justo e do injusto, do que é permitido e do que é proi-

<sup>6</sup> Hobbes retoma o exemplo discutido por Aristóteles no início do livro III da *Ética a Nicômaco*, quando trata dos atos mistos, que podem ser considerados tanto voluntários quanto involuntários. Na análise aristotélica, o ato daquele que atira seus bens ao mar durante uma tempestade como misto, assemelhando-se mais com um ato voluntário. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* III, 1, 1110 a 5-15.



bido fazer na vida civil, as leis civis delimitam as ações dos súditos ao âmbito permitido pela vontade do soberano, definindo e assegurando o campo da liberdade civil:

Porque direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite; mas a lei civil é uma obrigação e nos tira a liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito por prevenção; mas a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. Nessa medida, lei e direito são tão diferentes como obrigação e liberdade. (HOBBS, 1985, L.II, cap.XXVI, p. 334-5).

Logo, onde há obrigação não há liberdade. Como a lei é associada à obrigação, pois constringe aos que estão a ela submetidos, onde há lei, não há liberdade. No caso das leis civis, elas pressupõem a obrigação prévia dos súditos em obedecer àquele que pode enunciá-las, isto é, o soberano. Não é o poder da pessoa do soberano, mas a livre submissão dos contratantes, que lhe dá todos os direitos de soberania.

Hobbes lembra que nada que o soberano faça ao súdito pode ser considerado injusto, porque o súdito é sempre autor de todos os atos praticados pelo soberano. Tudo o que o soberano faz visando a paz e a segurança de todos é feito pela autoridade de cada súdito. Transpondo a ideia de representação do direito privado para o âmbito político, Hobbes sustenta que as ações do soberano devem ser necessariamente reconhecidas como as ações dos próprios súditos. O soberano fala e age em nome e lugar de seus súditos, já que ele representa cada um deles. Essa representação é possível graças à autorização dada por cada um ao soberano para praticar as ações que julgar necessárias para a preservação da paz e da segurança comum. A consequência é que cada súdito deve assumir a responsabilidade das ações do soberano (HOBBS, 1985, L.I, cap.XVI).

Mas as leis civis não restringem o poder, somente a liberdade, no sentido de determinar como cada súdito deve usar o seu poder. Elas são capazes de punir os seus transgressores, mas não são capazes de evitá-los, mesmo com a sanção que carregam. As leis civis não foram assim criadas para suprimir as ações dos súditos, mas para dirigi-las no sentido da manutenção da paz. Elas estabelecem o campo de ação dos súditos, delimitando o âmbito da liberdade civil (HOBBS, 1983, L.I, cap. XIII, 15).

Hobbes reconhece que nenhum soberano é capaz de estabelecer regras que regulem todas as ações de seus súditos. Por isso, a liberdade dos súditos depende inicialmente do silêncio das leis civis, ou seja, ela está em todas as coisas que não estão previstas no ordenamento jurídico. Em todos os casos em que o soberano não estabeleceu regras, os súditos têm a liberdade de agir conforme a sua discricão. Os exemplos citados referem-se às ações na vida privada: a liberdade de comprar e vender, de realizar contratos mútuos, de escolher o local de residência, a alimentação, a profissão e coisas semelhantes.<sup>7</sup>

A liberdade dos súditos reside ainda em todas as coisas que eles podem sem injustiça se recusar a fazer, apesar de serem ordenadas pelo soberano. Para exemplificá-las, Hobbes considera que é necessário examinar quais são os direitos transferidos no momento da criação da sociedade civil e do poder soberano, ou seja, qual a liberdade que os homens negam a si mesmos, ao aceitar submeter-se à vontade do soberano. Isto porque, do ato de submissão fazem parte tanto a obrigação política quanto a liberdade dos súditos.

Os súditos têm liberdade naquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto e, portanto, não foi autorizado ao soberano. Como não é possível, por exemplo, abandonar o direito de se defender, o súdito permanece com a liberdade de desobedecer ao soberano que ordene a ele que se mate, se fira, se mutile, se abstenha de qualquer coisa sem a qual não poderá

<sup>7</sup> Hobbes inclui no último capítulo do *Leviathan* a liberdade de culto. Cf. HOBBS, 1985, L.IV, Cap.XLVII.

viver, ou que não resista a quem atentar contra sua vida. Afinal, o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado por um pacto, pois é impossível admitir que isso traga algum benefício a quem realiza tal pacto:

a lei natural não ordena que se renuncie a nenhum outro direito senão somente àqueles que não podem ser preservados sem que se coloque em risco a paz. (1994, cap.XVII, 2, p. 88).

Não se trata de uma limitação jurídica da obediência devida, mas de um limite de fato da obrigação política, sustentado no direito inalienável de autopreservação. Por não ser também possível por um pacto condenar-se a si próprio, o súdito não está obrigado a confessar um crime que cometeu, se for interrogado pelo soberano, porque ninguém pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio. Portanto, é nulo e sem efeito um pacto em que um homem se comprometa a não se defender da força pela força.

Hobbes argumenta que, mesmo ao conceder ao soberano o direito de vida e de morte, o súdito não ficou obrigado a matar-se nem a matar outra pessoa. O exemplo do súdito que se recusa a combater o inimigo ou foge do combate por temor natural ilustra bem sua liberdade: o soberano tem o direito de puni-lo com a morte por causa de sua recusa, mas o súdito mantém a liberdade de fugir da luta, por medo de perder sua vida, desde que ele não tenha anteriormente se comprometido com o soberano, como os soldados profissionais. Do mesmo modo, os súditos não têm a liberdade de resistir à espada do soberano, em defesa de outra pessoa, porque isso privaria o soberano dos meios necessários para a proteção de todos. A resistência só é justificada para escapar da morte, já que tanto o culpado quanto o inocente mantém o direito de defender sua vida.

A desobediência dos súditos nesses casos está fundamentada no direito natural de autopreservação, que nenhum homem pode abandonar. Não se trata de recuperar aquele direito ilimitado a todas as coisas, num retorno ao estado de natureza. Trata-se

de exercer uma parcela inalienável desse direito, que não pode ser transferido por ninguém. O ato de resistência não quebra a obrigação legal, mas a suprime, nesses casos em que o soberano deixa de exercer sua função de defender e proteger a vida dos súditos.

Hobbes ressalta que a obrigação dos súditos perdura enquanto o soberano for capaz de protegê-los, já que a finalidade da obediência é a proteção. Por isso, os súditos devem buscá-la onde quer que a vejam. O exemplo do súdito aprisionado numa guerra, que aceita sujeitar-se ao vencedor em troca de sua vida e sua liberdade corpórea, mostra que a obediência deve ser concedida a quem for capaz de proteger a vida. Do mesmo modo se um soberano vencido numa guerra se torna súdito do vencedor, seus súditos ficam livres da obrigação anterior e passam a ter obrigação para com o vencedor, que se torna seu novo soberano.

Além disso, um importante elemento da liberdade natural permanece com os súditos, mesmo depois de instituída a sociedade civil e o poder soberano:

o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nessas palavras, eu autorizo ou me responsabilizo por todas as suas ações; essas palavras não contêm nenhuma espécie de restrição à liberdade natural de que ele gozava anteriormente. (Hobbes, 1985, L.II, cap. XXI, p. 269).

As leis civis não retiram dos súditos a liberdade natural. Elas restringem as ações dos súditos por meio da obrigação política assumida no pacto que institui a sociedade civil e o poder soberano. Ao ingressar na vida política, os homens deixam de ser simples corpos naturais em movimento e passam a estar sujeitos à vontade do soberano, que limita suas ações em vista da paz e da segurança de todos. Mas as leis civis não são correntes naturais que prendem fisicamente os súditos, impedindo-os de se mover. Elas atam os súditos à vontade do soberano mais pela persuasão das sanções que carregam do que pela força física. Não passam de cadeias artificiais, que poder ser facilmente rompidas, uma vez que nada é mais fácil do que quebrar a própria palavra.

Assim, se a liberdade for tomada em seu sentido próprio, isto é, ausência de impedimentos externos ao movimento, como deseja Hobbes, é preciso reconhecer que os homens mantêm sua liberdade natural, mesmo depois da instituição da República e do poder soberano: “de maneira geral, todos os atos praticados pelos homens numa República, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar” (HOBBS, 1985, L.II, cap.XXI, p. 263).

## II

Rousseau critica seus antecessores, entre eles Hobbes, por não terem refletido sobre o direito, mas somente sobre o fato, não fornecendo resposta satisfatória à questão da legitimidade da ordem política<sup>8</sup>. Neste sentido, ele sustenta que há uma clara diferença – e mesmo uma oposição – entre independência, que reenvia a uma situação de fato, e liberdade, que se refere a uma situação de direito:

Tem-se confundido a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que elas chegam a se excluir mutuamente (ROUSSEAU, 1964, p. 841).

A independência consiste em não depender de nenhum poder – pessoal ou coletivo – e a estar isento de toda lei. O homem independente vive somente sob a lei de sua própria natureza, que é somente um princípio causal que o faz agir e que varia em função das solicitações e dos obstáculos que o cerca. Essa lei de sua natureza, tributária de suas paixões e de suas motivações, visa preferencialmente o prazer e o gozo. A independência é assim um estado onde o homem se encontra quando não há outra relação nem outra regra de suas ações a não ser aquela de seus próprios apetites. Por isso, falar de independência é falar das causas que determinam ou que motivam os homens a agir, mostrando que essas causas se

encontram nele (ROUSSEAU, 1983a, Primeira Parte, p. 243-245).

Essa independência originária e natural é transformada em interdependência, quando se estabelecem os primeiros vínculos sociais. A solução ao impasse dessa transformação não é o retorno ao isolamento perfeito da condição natural, pois isso tornou-se inacessível a criaturas que necessitam do concurso de seus semelhantes para sobreviver. Se a independência original não está mais disponível, a solução buscada por Rousseau é a de encontrar uma forma de associação “pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.” (ROUSSEAU, 1983b, L. I, cap.VI, p. 32).

Por isso, a cláusula fundamental do contrato social proposto é a alienação total, sem reservas, para que a dependência seja radical, não mais parcial e ocasional, mas geral e inflexível, que não comporte arbitrariedade. Ela consiste na manifestação consciente de cada associado em dar-se completamente à comunidade. Da reciprocidade de doação sem restrições, é possível obter uma união tão perfeita que cada um ganha o que cedeu, pois “dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde” (ROUSSEAU, 1983b, L.I, cap.VI, p. 33).

A essência do contrato é, portanto, o desaparecimento das vontades particulares numa unidade que as absorve: os homens, enquanto particulares, se anulam para dar lugar a uma entidade coletiva que não é um simples agregado de forças, mas um novo ser, artificial, composto por aqueles que participaram do pacto associativo, um corpo moral ontologicamente distinto daqueles que contribuíram para a sua formação. O movimento dessa pessoa pública, chamada de república, provém da vontade geral, definida não como a vontade de todos, mas

<sup>8</sup> Não há consenso entre os historiadores sobre as obras de Hobbes que Rousseau teria tido contato. Enquanto Derathé afirma que Rousseau teria lido o *De Cive* e a edição latina do *Leviathan*, Bernardi sustenta que o seu conhecimento das ideias de Hobbes teria sido apenas indireto, por meio principalmente do artigo “Hobbes” do *Dictionnaire historique et critique* (1696) de Pierre Bayle. Cf. Derathé, 2009, p.159-176; Bernardi, 2006, p. 90-92.

como a vontade do Todo, que manifesta o que há de comum entre todas as vontades particulares, sem que delas dependa. Enquanto as vontades particulares buscam a realização de interesses privados, o objetivo da vontade geral é dirigir as ações do corpo político de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum (Cf. Rousseau, 1983b, L.II, cap. III).

A vontade geral manifesta-se na lei civil, que anima o corpo político, dando-lhe movimento e direção. A lei civil é considerada a melhor garantia contra o arbítrio de vontades particulares, em razão de sua generalidade. Esta generalidade é formal, por emanar de uma vontade que é sempre universal, e material, no sentido de não ter outra finalidade senão o interesse público:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular... Chamo pois de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública. (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI, p. 54).

Para Rousseau, somente a lei pode instaurar a verdadeira liberdade, porque não visa nem exprime interesses particulares, possibilitando a superação e eliminação de toda e qualquer arbitrariedade. Além disso, o cidadão que obedece à lei não depende de outra vontade senão da sua própria vontade, já que a submissão à vontade geral é a submissão à própria vontade. Ao dar seu livre consentimento a algo que está acima de sua vontade particular, compreendendo e assimilando o significado da vontade geral, o cidadão faz dela a sua regra de conduta:

o cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia

do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles... quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgara ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre. (ROUSSEAU, 1983b, L.IV, cap.II p.120).

Ao submeter-se a lei, expressão da vontade geral, o cidadão pode então ser considerado livre, pois os direitos que a lei lhe confere são reconhecidos como legítimos por todos. Todo cidadão necessita da convicção de que suas ações são compatíveis com a união realizada. Precisa ter consciência da aprovação dada de suas ações pela vontade geral. Enquanto o cidadão não dispõe de uma regra de direito que lhe permite desqualificar os obstáculos a sua ação como ilegítimos e fazer apelo à força coligada do conjunto de seus concidadãos para suprimi-los, ele vive privado de liberdade. Ser livre consiste em desfrutar da proteção e da segurança proporcionadas pela lei, que autoriza e reconhece como legítimas as ações autorizadas pela vontade geral:

vós vereis em todo lugar a liberdade reclamada, mas sempre sob a autoridade das leis, sem as quais a liberdade não pode existir, e sob as quais se é sempre livre, de qualquer modo que se seja governado. (ROUSSEAU, 1964, p. 811).

A lei é a melhor indicação do que é conforme ao interesse público, do que é legítimo e justo numa determinada sociedade civil. Por ser a expressão da vontade geral, ela fornece um critério para determinar as ações que são permitidas e proibidas para todos os membros do corpo político independentemente de seus interesses particulares:

as leis não são mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI, p. 55).

A consulta à vontade geral pela via da deliberação é assim o melhor meio de resolver a questão da equidade numa sociedade. Ao manifestar os princípios de legitimidade dessa sociedade, a lei estabelece um sistema de reciprocidade entre direitos e deveres, sendo a melhor indicação do que é conforme ao interesse comum. Para Rousseau, somente uma sociedade civil que delibera sobre as regras e a repartição dos bens é composta de cidadãos que não têm nada a temer em relação a sua vida e aos seus bens. Eles podem se sentir seguros, pois não possuem nem fazem nada que a comunidade não tenha anteriormente autorizado e reconhecido como legítimos. Mas onde os princípios legais não são o produto de uma deliberação comum, que é o melhor meio de resolver o problema da equidade numa sociedade civil, não pode haver nenhuma segurança desse gênero (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI).

Ao submeter-se à lei estabelecida pela deliberação comum, os cidadãos dependem apenas da vontade do corpo político do qual fazem parte, garantido sua liberdade, pois as suas condutas não são afetadas nem estão expostas a uma vontade particular. Elas são determinadas pela vontade geral, que é a vontade de cada membro da associação enquanto dirigida ao interesse comum. Ao compreender e assimilar o significado da vontade geral, os cidadãos absorvem a lei em sua consciência e fazem dela a sua regra de conduta, assegurando a liberdade como um direito e como um dever:

*é-se livre quando submetido às leis, porém não quando se submete a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão à vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja. (ROUSSEAU, 1964, p. 492).*

Ao contrário, onde as relações sociais não são regidas pela expressão da vontade geral, cada um está exposto e vulnerável à vontade de todos os outros, podendo ser constrangido a moldar sua conduta a partir da vontade de outros. É essa dependência pessoal em relação à vontade de outrem que é a principal inimiga da liberdade. O

que determina a heteronímia da vontade não são os obstáculos ou impedimentos que a ação encontra, mas sua natureza. A liberdade não é suprimida pela restrição de movimento imposta por obstáculos exteriores, mas pelo fato desses obstáculos emanarem da vontade arbitrária de outrem:

*A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar sujeito à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa vontade. (ROUSSEAU, 1964, p. 841).*

Rousseau procura estabelecer de maneira muito clara a diferença entre obediência e servidão. Ele identifica liberdade com obediência às leis, que impõem o mesmo constrangimento a todos; ao contrário, equipara a ausência de liberdade com privilégio, quando alguns indivíduos têm o poder de isentar a si mesmos do constrangimento imposto a outros:

*Não há liberdade sem leis, nem aonde alguém está acima das leis... um povo livre obedece, mas não serve; tem líderes, mas não senhores; obedece às leis, mas somente às leis, e é por causa da força das leis que não é forçado a obedecer a homens... [...] a liberdade provém sempre das leis, ela reina ou se extingue com elas. (ROUSSEAU, 1964, p. 842).*

A liberdade não está assim em relação com as causas da ação, mas com sua legitimidade. Refere-se a uma situação de direito, tributária da legitimidade da ordem política. Ela não é o efeito da ação do poder político, graças a efetividade de seus meios de coerção, que garante uma área na qual cada um pode desenvolver suas potencialidades sem constrangimentos, mas é principalmente o efeito de uma ordem política legítima, graças a qual cada um tem assegurado o poder de fazer tudo o que as leis permitem, porque sabe que o outro tem o dever de não por obstáculos à realização das ações autorizadas pelas leis. Nesse sentido, a liberdade consiste menos em manter os outros fora de nossa esfera de ação ou de evitar a sua interferência arbitrária do que em criar neles um dever de não impedir as ações que a lei nos dá o direito de executar.



A questão fundamental para Rousseau não é, dessa maneira, saber o que motiva os homens à obediência, mas determinar o que cria neles esse autêntico dever de obediência. Se uma regra é imposta por uma vontade arbitrária, ela não tem o poder de obrigar em consciência aqueles que ela subjuga, mas apenas o poder de constrangê-los pelo medo da sanção. Tal regra, mesmo que tenha sido consentida, instaura o reino da força, ao consagrar relações de dominação e de dependência. Para Rousseau, a ordem política não pode ser reduzida a um sistema de restrições legais. Não se trata de estabelecer um poder coercitivo capaz de dissuadir os indivíduos de interferir nas ações dos outros, mas de estabelecer uma ordenação política capaz de criar o dever de respeitar a lei.

A força da lei só pode ser proveniente, segundo Rousseau, do reconhecimento por parte dos cidadãos de sua legitimidade. Essa legitimidade não depende apenas do consentimento, uma vez que é possível estabelecer uma regra consentida que, ao invés de banir a dominação, a consagra e a institucionaliza. Para obrigar aqueles a quem se dirige, além de consentida, a lei deve ser equitativa, isto é, deve visar o bem comum, sem impor sacrifícios a uns em benefício de outros. Ela precisa ainda não apenas ser benéfica para todos, mas permitir uma repartição igual desses mesmos benefícios:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.XI, p. 66).

Para Rousseau, é preciso então garantir certa igualdade de condições entre os cidadãos, ao menos relativa, que permita encontrar uma regra que seja igualmente útil a to-

dos, pois, se as condições sociais forem muito desiguais, não é possível haver interesse comum. Não é suficiente, por exemplo, atribuir a autoridade a magistrados eleitos pelo povo e controlados pelo povo, se a sociedade é composta por cidadãos muito ricos que os corrompe e os compra. Também é inútil conferir direitos idênticos ao conjunto dos cidadãos se alguns são tão pobres que são obrigados a viver na dependência de outros em troca de sua subsistência:

quando à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.XI, p. 66).

Logo, não há liberdade, para Rousseau, numa sociedade na qual os cidadãos são constrangidos pela força e na qual a desigualdade social determina que alguns tenham sua existência determinada pela vontade de outros. A desigualdade social e a injustiça aparecem como poderosos obstáculos à liberdade, porque constroem os cidadãos a situações de dependência e dominação em relação aos outros. A liberdade é assim tributária de uma ordem política justa e legítima, capaz de estabelecer, por meio de suas leis, deveres e direitos iguais a todos os cidadãos, e capaz de criar nos cidadãos a obrigação moral de respeitar essas leis:

Nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer, é esta liberdade que sempre reclamei, que muitas vezes conservei e pela qual provoquei mais escândalo entre meus contemporâneos (ROUSSEAU, 1986, p. 88).

### III

Se a concepção de liberdade apresentada por Hobbes projeta a ideia liberal de

que quanto mais ampla for a área de não interferência na ação do indivíduo, mais ampla será a sua liberdade, a concepção proposta por Rousseau mantém a ideia republicana de que para ser livre o homem não pode estar submetido à vontade arbitrária de outrem (SKINNER, 2008).

A diferença entre as duas concepções fica mais evidente quando analisadas a partir de sua relação com a lei. Enquanto Hobbes pensa a liberdade em termos físicos e sustenta que a liberdade dos súditos reside no silêncio das leis civis, colocando lei e liberdade em polos opostos, Rousseau pensa a liberdade em termos morais e defende que a liberdade dos cidadãos depende de sua submissão às leis civis, enfatizando o vínculo entre lei e liberdade, ao reconhecer que a lei é constitutiva da liberdade, na medida em que cria a sua possibilidade.

Na tradição do pensamento liberal, a liberdade tem sido concebida como ausência de impedimentos ou de constrangimentos para a ação; e, por ser uma forma de constrangimento que limita a ação, a lei civil tem sido considerada uma restrição à liberdade dos indivíduos (BERLIN, 1969; MaCCALLUM, 1972, p. 174-93; BENN, 1971, p. 194-211; GRAY, 1980, p. 507-26). Se a coerção legal é justificada por diminuir o nível de coerção legal, já que impede os outros indivíduos de interferir na área delimitada por ela, e se é aceita, porque assegura o espaço garantido por ela, essa coerção legal nunca deve ser maior do que a necessária para a compatibilização da liberdade de todos (FEINBERG, 1973, p. 12-6; PENNOCH, 1979, p. 18-24; Day, 1983). Além disso, de acordo com a perspectiva liberal, se é preciso restringir a liberdade no interesse da própria liberdade, protegendo-a de seus excessos, ela só pode ser limitada com este objetivo e não em nome de outros valores como igualdade, bem estar ou justiça social (OPPENHEIM, 1981, cap.4, p.53-81; RAPHAEL, 1976, p. 137-9; FLEW, 1983, p. 45-59; PARENT, 1974, p. 149-67). Enfim, no pensamento liberal, a lei não produz liberdade para aquele que é constrangido por ela. A liberdade só é produzida para aqueles que são protegidos pela coerção legal. A lei pro-

porciona liberdade, mas sempre no polo oposto ao qual é exercido.

Já a tradição republicana enfatiza que a coerção legal é uma limitação intrínseca à própria liberdade, que só se estabelece a partir de restrições igualmente impostas a todos os membros do corpo político, sejam eles cidadãos ou governantes. A lei civil é considerada uma forma de interferência que não compromete a liberdade, porque não estabelece uma relação de dominação. Ao contrário, ao proteger os cidadãos contra o domínio de poderes arbitrários, emancipando-os das condições de dependência, ela garante a liberdade (SKINNER, 1990, p. 293-309; 2002, p. 237-268).

A diferença de avaliação entre o pensamento liberal e o republicano sobre o papel das leis civis está fundamentada principalmente em diferentes concepções de liberdade, construídas no interior dessas duas tradições de pensar a política (LARMORE, 2004, p. 96-119).

Na tradição republicana, a liberdade é caracterizada pela ausência de dominação e não pela ausência de interferência, como no pensamento liberal, visto que a simples ausência de interferência não garante a liberdade. O exemplo mais utilizado dessa ausência de interferência que mantém a dominação é o do senhor benevolente que não interfere nas ações de seu servo, permitindo a ele um amplo campo de ação, ou do servo engenho que sabe lidar com seu senhor e tem a sua disposição um amplo espaço de ação. Em ambos os casos o servo continua dependente da vontade do senhor, que pode interferir ou não, sem considerar o interesse ou a opinião do servo, que será afetado pela interferência. Essa dependência marca a falta de liberdade, porque revela a dominação do senhor sobre o servo. Assim, no pensamento republicano, ser livre significa não estar sob o domínio de outra pessoa, mesmo que ela não o exerça, pois aquilo que constitui a dominação é a capacidade de interferir de maneira arbitrária, deixando o outro numa situação de dependência (SPITZ, 1995; PETTIT, 1999; VIROLI, 2002).

Para o pensamento republicano, ao contrário, é possível haver interferência sem

dominação, nos casos em que a interferência não é arbitrária e não depende da simples vontade de outra pessoa, mas é estabelecida pelo consentimento e é realizada tendo em vista o benefício daquele que é afetado pela intervenção. Este é o caso da lei civil que, ao buscar o interesse geral e ser controlada por aqueles que são afetados pela sua restrição, é uma forma de interferência que não compromete a liberdade, porque não estabelece uma relação de dominação. Ao contrário, garante a liberdade dos cidadãos, ao protegê-los contra o domínio de poderes arbitrários, emancipando-os das condições de dependência (SKINNER, 2008, p.83-101).

Rousseau, ao distanciar-se do liberalismo nascente, mantendo-se na tradição republicana, não considera a coerção legal uma forma de limitação da liberdade, mas a sua melhor garantia. A liberdade dos cidadãos não está ameaçada pela interferência da lei, mas pelas relações de dominação que estabelecem formas de dependência. Para o pensador genebrino, não basta manter a liberdade natural dos súditos. É preciso garantir a liberdade dos cidadãos e isto só é possível por meio das leis civis.

## Referências Bibliográficas

HOBBS, T. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *De Cive*. Oxford: The Clarendon Edition, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992,

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril, 1983b.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Liberty and Necessity*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Questions concerning Liberty, Ne-*

*cessity, and Chance*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Rousseau, J. J. *Oeuvres Complètes V.III*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social* (trad. Lourdes S. Machado). São Paulo: Abril, 1983b

\_\_\_\_\_. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 1986.

BENN, S.I. Being Free to Act, and Being a Free Man. *Mind*, n. 80, 1971, p.194-211.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: \_\_\_\_\_. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

DAY, J. P. *Individual Liberty*. In: *Of Liberty* (Ed. A. Phillips Griffiths). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

FEINBERG, Joel. *Social Philosophy*. N. J.: Englewood Cliffs, 1973, p.12-6.

FLEW, Anthony. *Freedom Is Slavery: a slogan for our new philosopher kings*. In: *Of Liberty* (ed. Griffiths), 1983, p. 45-59.

GRAY, J. N. *On negative and positive liberty*. In: *Political Studies*, n. 28, 1980, p.507-26.

LARMORE, Charles. *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*. In: *Republicanism: history, theory and practice* (Ed. D. Weinstock e C. Nadeau) London: Frank Cass, 2004.

MaCCALLUM Jr., Gerald C. *Negative and Positive Freedom*. In: *Philosophy, Politics and Society* (Ed. Peter Laslett and Quentin Skinner). Oxford: Basil Blackwell, 1972, p.174-93.



- OPPENHEIM, Felix. *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, cap.4, p.53-81. Raphael, D.D. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan, 1976, p.137-9.
- PARENT, W. *Some recent work on the concept of liberty*. *American Philosophical Quarterly*, n.11, 1974, p.149-67.
- PENNOCH, J. Roland. *Democratic Political Theory*. Princeton: University Press, 1979, p.18-24.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SKINNER, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The republican ideal of political liberty*. In: Machiavelli and Republicanism (Ed. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A Third Concept of Liberty*. In: Proceedings of the British Academy, n.117, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Freedom as the Absence of Arbitrary Power*. In: Republicanism and Political Theory (Ed. C. Lalorde e J. Maynor). London: Blackwell Publishing, 2008, p.83-101
- SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.
- VIROLI, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

# O estabelecimento da soberania e o advento do estado de guerra nas perspectivas de Hobbes e Rousseau

## RESUMO

Nosso objetivo, no presente artigo, é confrontar os textos de Hobbes e Rousseau acerca dos conceitos de soberania, guerra e estado de guerra, ressaltando as principais divergências percebidas. Tal percurso será traçado a partir do exame do *Leviatã* e *Do cidadão* de Hobbes e do *Contrato social* e dos *Princípios do direito da guerra* de Rousseau.

**Palavras-chave:** Rousseau; Hobbes; Soberania; Guerra.

## ABSTRACT

Our goal in this article is to confront the texts of Hobbes and Rousseau about the concepts of sovereignty, war and warfare, highlighting the main differences perceived. This route will be drawn from examination of *Leviathan* and *The Citizen* of Hobbes and the *Social Contract* and *Principles the law of war* of Rousseau.

**Keywords:** Rousseau; Hobbes; Sovereignty; War.

---

\* O presente artigo foi apresentado pela primeira vez como uma comunicação pronunciada durante o **I Colóquio Internacional Hobbes** – realizado entre os dias 05/10/2009 e 08/10/2009 na Cidade de São Paulo –SP, posteriormente o mesmo foi sendo modificado e aprofundado no quadro do projeto intitulado Rousseau e as Relações Internacionais na Modernidade, que conta com apoio da FAPITEC-SE e do CNPq.

\*\* Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Nosso objetivo no presente artigo é apresentar alguns dos principais problemas relativos ao estabelecimento da soberania dos Estados e do advento do estado de guerra entre os diversos Estados. Nossa hipótese é de que Rousseau supera em precisão e legitimidade os conceitos hobbesianos de soberania, guerra legítima e estado de guerra. Tais questões serão examinadas a partir dos escritos de Jean Jacques Rousseau, referentes ao projeto inacabado de suas *Instituições Políticas*, e também dos livros *Do Cidadão* e o *Leviatã* de Thomas Hobbes.<sup>1</sup> No que se refere às *Instituições Políticas*, é importante ressaltar que não dispomos do texto completo das mesmas em função do fato de o autor ter abandonado, após vários anos de dedicação, o referido projeto.<sup>2</sup> Entretanto, os textos de que dispomos são suficientes para percebermos as grandes linhas de sua argumentação e, sobretudo, o tipo de teorias que Rousseau visava combater. Dentre estas caberia mencionar prioritariamente as obras de Hugo Grotius e Thomas Hobbes, sendo que no presente artigo nos deteremos quase que exclusivamente nas críticas rousseauianas dirigidas ao filósofo inglês.

Eu abro os livros de direito e de moral, escuto os sábios e os juriconsultos e, impressionado por seus discursos insinu-

antes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem vendo-me como cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe, e olho ao redor de mim: vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis. (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

A passagem acima citada expõe algumas das principais tensões que permeiam os escritos de Rousseau sobre a soberania e o direito da guerra. Tensões que circundam os conceitos de natureza e civilização, felicidade e miséria, justiça e violência. Poderíamos citar ainda, como pano de fundo da descrição acima realizada, a disparidade percebida entre os escritos dos sábios e juriconsultos expostos em tom professoral e a realidade factível embebida em sangue e violência que permeia nossas instituições civis.

Estas tensões presentes nos *Princípios do Direito da Guerra* e em outros textos que comporiam as *Instituições Políticas* nos for-

<sup>1</sup> Optamos aqui por cotejar os escritos de Rousseau, tanto com o *Leviatã* quanto com o *Do cidadão* de Hobbes, contudo, não ignoramos os debates acerca das leituras hobbesianas de Rousseau. Bruno Bernardi em seu *La fabrique des concepts* contesta as aproximações entre os textos de Rousseau e o *Leviatã* de Hobbes feitas por Jean Satarobinski, e afirma: « Rousseau, on le sait, n'a pas lu le Léviathan. Les passages correspondants du *De cive* et du *De Corpore Politico* peuvent être évoqués ». (BERNARDI, 2006, p. 235). Tendo em vista que nosso objetivo não é necessariamente avaliar a influência das leituras de Hobbes na obra rousseauiana mas comparar algumas de suas ideias, consideramos útil as leituras do *Leviatã* por ser esta, provavelmente, a obra mais conhecida de Hobbes.

<sup>2</sup> Conforme mostramos no capítulo intitulado "Rousseau: o estabelecimento do Estado-Nação e o advento do Estado de Guerra", presente no livro *Entre a Cruz e a Espada: Reflexões sobre a Religião e a Política*. Antônio Carlos dos Santos (Org.) – São Cristóvão: Editora da UFS, 2010, p. 177-196, o projeto das *Instituições Políticas* foi imaginado por Rousseau durante o período em que trabalhou como secretário da embaixada da França em Veneza entre os anos de 1743-1744. Nesta época, o autor formula a conhecida máxima de "que tudo se relaciona à Política". (ROUSSEAU: *Confessions*; OC, I, p. 404.) Entretanto, este projeto que deveria 'selar a carreira do autor', após anos de meditação acabou sendo abandonado. Conforme seu relato apresentado nas *Confissões*, "após ter trabalhado cinco ou seis anos a obra em questão não estava nada adiantada", fato que leva-o a abandoná-la no ano de 1759. (ROUSSEAU: *Confessions*; OC, I, p. 405.) Essa investigação que poderia parecer bloqueada em função do fato de Rousseau ter queimado os manuscritos das *Instituições*, felizmente, para os estudiosos de sua obra, pode ser levada a cabo em função de vários textos esparsos, que, para além das informações fornecidas pelas *Confissões*, podem ser encontradas ainda no *Contrato Social*, que é o principal destes escritos; nos *Princípios do Direito da Guerra*, no Capítulo II do *Manuscrito de Genebra* - intitulado *Da sociedade geral do gênero humano* -, nos *Escritos sobre o Abade de Saint-Pierre*, e ainda no livro V do *Emílio*.

necem o tom da crítica de Rousseau aos principais autores que compunham o corpo literário, que em seu entender, não faziam mais do que apoiar com argumentos especiosos as práticas violentas e espoliativas dos governantes em relação aos povos. No capítulo V do *Emílio* Rousseau expõe um resumo do que seria o conteúdo de suas *Instituições* e nos indica contra que tipo de teoria iria se posicionar. É Grotius quem Rousseau nomeia como sendo o seu principal adversário neste terreno, ao lado de Hobbes que também é mencionado. A verdade é que Rousseau aproxima bastante os dois autores quanto aos princípios, relegando as diferenças entre eles às questões de estilo e método. É o que fica claro nesta passagem do *Emílio* onde o autor escreve:

Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Hobbes de execração, vejo quantos homens sensatos leem ou compreendem esses dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só diferem pela expressão. Diferem também pelo método. Hobbes apoia-se em sofismas, e Grotius, em poetas; tudo o mais lhes é comum (ROUSSEAU, 1999, p. 646-647).

Já ao comentar sobre o Direito da Guerra, Rousseau propor-se-á a estabelecer seus “verdadeiros princípios” e a examinar “porque Grotius e os demais não nos deram senão falsos” (ROUSSEAU, OC, IV, p. 849).

Entre ‘os demais’ mencionados depreciativamente na passagem acima podemos com certeza incluir Hobbes, que será citado e combatido ao longo dos escritos sobre a guerra. A escolha de Hobbes como adversário preferencial não se dá sem razão.<sup>3</sup> As formulações acerca da guerra elaboradas por ele foram e ainda são, dignas de serem lidas, entendidas, e de preferência, Refutadas.<sup>4</sup>

Mas antes de adentrarmos nas questões relativas ao direito da guerra, vejamos alguns elementos referentes ao conceito de soberania que permeiam os escritos de Hobbes e de Rousseau e que estão diretamente vinculadas ao conceito de estado de guerra. No capítulo XVII do *Leviatã*, ao tratar das causas que levam os homens a instituir a república o filósofo de Malmesbury dirá que “a causa final” é

a precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é consequência necessária 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 pacto (HOBBS, 2008, p. 143).

Para sair do terrível estado de guerra de todos contra todos suposto por Hobbes, os indivíduos devem abrir mão de seus direitos e submeterem-se sem reservas aos governantes, ou Soberanos. Estes governantes, conforme o autor precisará no capítulo XIII *Do cidadão*, terão como único dever

<sup>3</sup> Cf. BERNARDI: « Hobbes, au bout du compte, est l’adversaire que Rousseau se choisit parce qu’il a avec lui tout à la fois une communauté et une différence essentielles : communauté dans le refus de la sociabilité naturelle, différence dans l’attribution de cette conflictualité (inscrite dans l’état de nature pour l’un, produit de l’état civil pour l’autre). Il l’est aussi parce que, pour réfuter celui qui fait de l’homme un ennemi naturel de l’homme, il faut d’abord se débarrasser de ceux qui le croient faussement sociable. Un bon ennemi vaut mieux qu’un mauvais ami » (BERNARDI, 2006, p. 245).

<sup>4</sup> Cf. HAGGENMACHER: “Dans le champ des théoriciens, c’est Hobbes qu’il faut mentionner d’abord ; l’impact de ses thèses fut décisif, en dépit de l’apparete réprobation qu’elles susciteront. Dans la mesure où chez lui les individus se trouvent, à raison de leur égalité et en l’absence d’un pouvoir constitué, naturellement dans un état de guerre permanent et général, le problème de la juste cause ne peut même pas se poser. Le droit naturel n’étant à ses yeux qu’un pouvoir d’action autorisant chacun à pourvoir à sa conservation, toute action entreprise en ce sens est réputée ‘juste’; ou plutôt, elle se situe au-delà du juste et de l’injuste, dans la mesure où ces termes n’ont pas de sens pour Hobbes, héritier des sophistes et des épicuriens, qu’au sein de la cité.(...) Le droit de guerre et de paix figure parmi les marques essentielles de la souveraineté, compéence discrétionnaire obéissant à des motifs d’ordre politique avant tout : la guerre sera donc ‘juste’ dans la mesure où le souverain la jugera nécessaire, et rien n’empêche que ce soit une guerre préventive commencé en dehors de toute atteinte préalable. » HAGGENMACHER, Peter. Mutations du concept de guerre juste de grotius à Kant. In : Cahiers de Philosophie Politique et Juridique. (La Guerre : Actes du Coloque de mai 1986). No. 10. Centre de Publications de L’Université de Caen, 1986, p. 113-114.

propiciar “a segurança do povo.” (2002, p. 198). E conforme já havia escrito no capítulo V da mesma obra, “*todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo*” (2002, p. 98). É interessante perceber como Hobbes distingue o termo *povo* dos termos *súditos* e *multidão*. Segundo ele:

O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer lugar é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante (the court). E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo (HOBBS, 2002, p. 189-190).

Artifício engenhoso de Hobbes este que identifica o povo com o soberano, mas através do monarca representante e não do povo representado. Esta ideia é expressa de maneira ainda mais clara no capítulo XVI do *Leviatã* quando o autor precisa o conceito de *Pessoa moral* e como esta é representada. Segundo ele

uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, [...]. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser una. [...] E não é possível entender de nenhuma outra maneira a unidade numa multidão. (2008, p. 141).

E no capítulo XVII da mesma obra o filósofo insistirá em que “àquele que é portador dessa pessoa chama-se **SOBERANO**, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os demais são **SÚDITOS**” (2008, p. 148).<sup>5</sup> Como podemos perceber, o que Hobbes afirma é que súdito e cidadão são uma e a mesma coisa. Seu ideal de cidadania está vinculado a uma atitude submissa ao poder de um chefe e seu desprezo pelo ideal democrático. Exemplo disso, conforme nos lembra Skinner, é o comentário realizado a propósito da sua tradução de Tucídides onde ele afirma: “o que considerarei agradável em Tucídides, mais do que em todos os outros historiadores, foi o fato de ele haver demonstrado quão inepta é a democracia e quão mais sensato é o governo de um só homem, e não o de uma multidão”. (HOBBS, SKINNER, 1999, p. 308).

Postura diametralmente oposta será a adotada por Rousseau ao tratar das questões relativas à *Soberania*. Tendo chegado o momento no qual os homens já não podem subsistir sozinhos, trata-se de escolher uma forma de conviver em sociedade que garanta a tranquilidade, mas que respeite igualmente a liberdade da qual o homem usufruía antes de submeter-se ao jugo das leis. Tal se dá através do Contrato, “*ato de associação*” que

produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas são as vozes da assembleia, e que, por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Como bem nos lembra Richard TUCK, na introdução da edição do *Leviatã* publicada pela Cambridge: “Não há dúvida de que o quadro que Hobbes pintou das relações entre cidadão e soberano na sociedade civil é estranho e desconcertante. Seu cidadão ideal, como sábio de uma filosofia antiga, tornara-se um homem sem crença e paixão, aceitando as leis de seu soberano como a única ‘medida das boas e das más ações’ e tratando-as como ‘a consciência pública que deveria substituir totalmente a sua própria’ [...] em De Cive ele foi ainda mais insensível, declarando que ser um cidadão não é mais do que ser um servo do soberano.” TUCK, Richard. Introdução. In: *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. – 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de filosofia política).

<sup>6</sup> “Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado.” ROUSSEAU. *Du Contrat Social*. OC, III, p. 361-362.

Este ato convencional, estabelecido de forma livre e consentida, causa uma mudança substancial, no sentido de que é através dele que se torna legítima a passagem do estado de natureza ao estado civil e a consequente submissão ao jugo das leis.<sup>7</sup> Entretanto, para que as leis sejam justas, elas devem ser estabelecidas ou ao menos ratificadas pelo soberano. Quanto à saber quem participa do soberano, a resposta de Rousseau na passagem acima citada é evidente. Do soberano fazem parte o conjunto do povo reunido, “todas as vozes” participantes da assembleia. E é esta, como bem lembra Derathé, a “novidade” da teoria política rousseauiana. (DERATHÉ, 1995, p. 49). Isto é, o fato de a soberania residir no povo, não apenas como fonte do poder, mas como participante e executor dos atos soberanos.

Passemos a outro texto rousseauiano integrante das *Instituições Políticas*. Os *Princípios do Direito da Guerra*. Este escrito é composto por dois textos que haviam sido publicados separadamente: *Que o Estado de Guerra Nasce do Estado Social*, e *Guerra e Estado de Guerra*, expostos no volume III das *Obras Completas* de Rousseau. No que diz respeito ao texto *Guerra e Estado de guerra*, cabe salientar que o mesmo foi descoberto por Bernard Gagnebin, no ano de 1967, e passou a integrar o volume III das

*Obras Completas* de Rousseau, na edição da Pléiade, a partir das edições subsequentes à sua descoberta.<sup>8</sup> Conforme o comentário introdutório do próprio Bernard Gagnebin, o mesmo deveria ser aproximado do texto *Que l'État de Guerre Naît de l'État Social*, exposto no mesmo volume III, entre as páginas 601 e 612. (GAGNEBIN, B. *Notice*. In: ROUSSEAU: OC, III, p. 1899). Tal aproximação deveria dar-se em função da semelhança das temáticas tratadas em ambos.

Cabe salientar que uma guinada na análise dos textos em questão está se dando em função da nova versão estabelecida por Bruno Bernardi e G. Silvestrini. Tal versão é composta pelos escritos *Que l'État de Guerre Naît de l'État Social*, e *Guerre et État de Guerre*, que sofreram uma mudança substancial em sua organização, a partir da reorganização de suas páginas, tendo por base uma análise minuciosa dos manuscritos. Editado pela primeira vez em 2005, nos *Annales Jean Jacques Rousseau*, o texto, intitulado agora *Princípios do Direito da Guerra*, foi publicado juntamente com os *Écrits sur la Paix Perpétuelle*, pela VRIN.<sup>9</sup>

Neste escrito, embora Rousseau combata as teorias de Grotius e Pufendorf<sup>10</sup>, é Hobbes quem é nomeado explicitamente. São estes os mencionados ‘fatores do despotismo’, que arrancam aos povos os seus

<sup>7</sup> Conforme escreve Tanguy L'Aminot, em seu artigo: *Rousseau et l'État du Contrat*, “É o pacto que dá nascimento, existência e vida ao corpo político, ou para utilizar o vocabulário do filósofo, à Cité. Sem ele, existe apenas uma aglomeração de indivíduos que são mais ou menos constrangidos a viver juntos, formando um todo incoerente e sujeito à revoluções, pois cada um não visa senão a seu interesse particular.” L'AMINOT. *Rousseau et l'état du contrat*; 2000, p. 106. In: *L'État Moderne: regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Études réunies par Simone GOYARD-FABRE, Paris: VRIN, 2000.

<sup>8</sup> Utilizamos aqui o volume III das OC. de Rousseau, reimpressas no ano de 1996. O texto *Guerre et État de Guerre* figura da p. 1899 até a 1904.

<sup>9</sup> *Principes du Droit de la Guerre; Écrits sur la Paix Perpétuelle*. Sous la direction de Blaise BASCHOFEN et Céline SPECTOR. Edition nouvelle et présentation de l'établissement des textes par Bruno BERNARDI et Gabriella SILVESTRINI. Textes commentés par B. Baschofen, B. Bernardi, F. Guénard et C. Spector avec la collaboration de G. Lèpan et . G. Waterlot. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2008, p. 69-81.

<sup>10</sup> Cf. GOYARD-FABRE: «Ces textes sont d'emblée, et de manière incisive, dirigés contre Hobbes, dont Rousseau critique la théorie de la guerre naturelle de tous contre tous ; ils sont aussi et plus subtilement dirigés à la fois contre Grotius et Pufendorf, dont Rousseau dénonce la doctrine de la sociabilité naturelle, et contre les jurisconsultes et les philosophes des lumières auxquels Rousseau intente procès en attaquant leur conception du droit des gens.» GOYARD-FABRE, Simone. *Lecture de Simone Goyard-Fabre*. In : *Jean Jacques Rousseau : L'État de guerre*. Actes Sud, Babel : 2000, p. 44.



direitos para tudo atribuir aos príncipes e poderosos.<sup>11</sup> Rousseau parece ter em vista passagens como está do capítulo XIX d'O *Cidadão* onde Hobbes afirma que: "os súditos, em qualquer número que sejam, não têm direito algum a despojar de sua autoridade o governante supremo, sem o seu consentimento" (2002, p. 117-118). A mesma ideia é exposta também no *Leviatã* onde se lê:

como o direito de portar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano; conseqüentemente nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o Soberano transgrediu seus direitos. (2008, p. 150).

No texto *Princípios do Direito da Guerra*, Rousseau se contrapõe às ideias hobbesianas e argumenta que mesmo se a cobiça ilimitada se desenvolvesse em todos os homens, ela "não produziria este estado de guerra universal de cada um contra todos, do qual Hobbes ousa traçar o odioso quadro" e que na verdade

o homem é naturalmente pacífico e medroso. Ao menor perigo, seu primeiro movimento é de fugir; ele não se torna aguerrido senão à força do hábito e da experiência. A honra, o interesse, os prejuízos, a vingança, todas as paixões que podem fazê-lo desafiar os perigos da morte estão longe dele, no estado de natureza. Não é senão após ter feito sociedade com algum homem que ele se determina a atacar outro; e ele só se

torna soldado após ter se tornado cidadão (2011, p. 159).

Ou seja: Rousseau supõe que o estabelecimento das sociedades particulares precede e é condição para o estabelecimento do 'estado de guerra'. Em suas palavras, "a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável" (2011, p. 155).

Esta linha de argumentação serve como contraponto direto à ideia hobbesiana, segundo a qual, os homens encontravam-se em um estado de guerra de todos contra todos antes que fosse instituída a sociedade. (HOBBS, 2002, p. 33). Rousseau entende que a antropologia hobbesiana advoga ser o homem, naturalmente belicoso. Entretanto, conforme Zarka, esta belicosidade não pertence à constituição interna do indivíduo, mas à dinâmica de suas relações interindividuais. (ZARKA, 1986, p. 131). Contudo, o que parece motivar a crítica de Rousseau é o fato de que Hobbes não diferencia suficientemente o que pertence à natureza mesma do homem e o que pode ser considerado fruto de suas relações interindividuais. No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes afirma que

na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. (HOBBS, 2008, p.108).

Já no primeiro capítulo *Do cidadão* o autor havia afirmado que no estado de natureza "todos os homens têm desejo e vontade de ferir." (2002, p. 29) e logo após, que

<sup>11</sup> Rousseau tem em vista passagens como esta, de Grotius, onde o holandês afirma que: "É preciso refutar primeiramente a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção, no povo, de modo que seja permitido a esse último reprimir e punir os reis todas as vezes que fizerem mau uso do poder. Não há sequer uma só pessoa sábia que não veja quanto esta opinião causa males e quantos poderia causar ainda, se penetrasse profundamente nas mentes." (GROTIUS: 2004, p.177.) Tais ideias são frontalmente combatidas ao longo de todo o Contrato Social, citemos de início esta passagem do capítulo II do livro I onde Rousseau escreve: "Grotius nega que todo o poder se estabeleça em favor daqueles que são governados: cita, como exemplo, a escravidão. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato. Poder-se-ia recorrer a método mais conseqüente, não, porém, mais favorável aos tiranos. Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes. Vemos, assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada uma seu chefe, que guarda-a para devorá-la." (ROUSSEAU: *Du Contrat Social*; OC, III, p. 353. Tradução brasileira, 1962, p. 21.)

existe neste estado uma “propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros” (2002, p. 33).

Nos *Princípios do Direito da Guerra*, Rousseau se posicionará frontalmente contra estes pretensos traços fundamentais da natureza humana descritos por Hobbes. Vejamos.

Quem pode ter imaginado sem estremeecer o sistema insensato da guerra natural de cada um contra todos? Que estranho animal seria aquele que acreditasse seu bem-estar vinculado à destruição de toda sua espécie, e como conceber que tal espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações? Eis, no entanto, até onde o desejo ou antes o furor de estabelecer o despotismo e a obediência passiva conduziu um dos mais belos gênios que já existiu (ROUSSEAU, 2011, p. 157).

Os exemplos citados por Hobbes para comprovar a existência do estado de guerra natural ao homem acabam em certa medida, por confirmar o que diz Rousseau acerca da anterioridade da associação humana em relação ao estado de guerra. Vejamos esta passagem do *Leviatã*:

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 espiões 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 (2008, 110 -111).<sup>12</sup>

O exemplo citado por Hobbes, referente às relações externas ou internacionais, que serve como analogia para as relações interindividuais, bem como outros nos quais ele cita o exemplo das violências das guerras civis supõem obviamente o estabelecimento das sociedades particulares como pré-requisito ao estabelecimento do estado de guerra. Este tipo de confusão é que da margem para Rousseau chamar Hobbes de “filósofo superficial”, ou seja, o fato de confundir, “almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade” com a verdadeira noção de homem. (ROUSSEAU, 2001, p. 158).

“Eu já disse e não aguento mais repetir” escreve Rousseau nos *Princípios do Direito da Guerra*

o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm diante dos olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro (2001, p. 158).

Rousseau admite a ideia de que o homem busque naturalmente o seu bem-estar, mas nega que isso seja incompatível com a tranquilidade e a paz. Ele argumenta que:

naturalmente, o bem-estar do homem se limita ao necessário físico: pois, quando ele têm uma alma sã, e quando o seu

<sup>12</sup> Além da passagem citada, lemos ainda no capítulo XIII do mesmo livro a passagem que se refere à uma situação de Guerra Civil, que também supõe um estado de sociedade previamente organizado, antes do advento da guerra. Vejamos: “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.” (Leviatã, 2008, p. 111.) E, mesmo que Rousseau não tenha lido estas passagens do Leviatã, com certeza leu passagens bastante semelhantes no *Do Cidadão*, onde Hobbes, já no Prefácio alude às relações entre os Estados para enfatizar o medo recíproco e a desconfiança mútua entre os homens. Vejamos: “Vemos todos os países, embora estejam em paz com seus vizinhos, ainda assim guardarem suas fronteiras com homens armados, suas cidades com muros e portas, e manterem uma constante vigilância. Com que propósito fazem isso, se não for pelo medo ao poder do vizinho? Vemos até nos Estados bem governados, onde há leis e castigos previstos para os delinquentes, que mesmo assim os particulares não viajam sem levar sua espada a seu lado, para se defenderem, nem dormem sem fecharem – não só suas portas, para proteção de seus concidadãos – mas até seus cofres e baús, por temor dos domésticos.” (2002, p. 114)



corpo não sofre, o que lhe falta para ser feliz? Aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que não comanda ninguém tem pouca ambição. Mas o supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém mais se deseja. Aquele que têm muito quer tudo ter, e a loucura da monarquia universal nunca atormentou senão o coração de um grande rei. (2011, p.158).

Para o filósofo genebrino, é nesta marcha ascendente que se dá o desenvolvimento das paixões. O que não se pode confundir é o ponto de chegada de uma longa caminhada com o ponto de partida da mesma.

Combates isolados e até mesmo assassínios podem ocorrer anteriormente ao estabelecimento da lei e das sociedades, mas isso não configura verdadeiramente uma guerra. Esta supõe relações constantes e um desejo refletido e permanente de destruir o inimigo, o que por sua vez supõe uma constância de relações que só pode se dar a partir do estabelecimento das relações civis. A guerra não sendo possível senão entre seres morais, é necessário que estes se estabeleçam para que esta possa vir a existir. É nesse sentido que pode ser entendida a frase:

veremos os homens unidos por uma concórdia artificial se juntar para se degolarem entre si e todos os horrores da guerra nascerem dos cuidados que se tinha tomado para preveni-la (ROUSSEAU, 2011, p. 160).

Com o advento das sociedades particulares, ou dos Estados Nação gera-se uma situação mista e contraditória que resulta em violência e insegurança.<sup>13</sup> Esta condição mista, na qual os homens enquanto cidadãos são partícipes de sociedades particulares, e regidos por leis, e enquanto as sociedades se mantêm em estado de guerra, devido a total ausência de leis internacionais (2011, p. 155) e de sanções que obriguem as

mesmas a cumpri-las é mencionada também no *Emílio*, como sendo pior do que a anarquia do Estado de Natureza.

Contrariamente a ideia, de que o estado de natureza era um estado de violência e de que é somente com a emergência do estado civil que a guerra poderia ser acalmada, Rousseau irá argumentar que a partir:

da primeira sociedade formada se segue necessariamente a formação de todas as outras. É preciso fazer parte dela ou se unir para lhe resistir. (2011, p.160).

E é somente após este processo e em decorrência dele que se estabelece o verdadeiro estado de guerra. Este se dá, não entre indivíduos isolados, como supunha Hobbes, mas entre os seres morais constituídos através do pacto social. Rousseau ironiza e ataca a concepção de que com o advento das sociedades e das leis tem fim a selvageria e a miséria experimentada antes do estabelecimento das mesmas. Vejamos:

Elevo os olhos e observo ao longe. Percebo fogo e chamas, campos desertos, cidades pilhadas. Homens cruéis, para onde arrastam estes infortunados! Ouço um ruído medonho, quanto tumulto e quantos gritos, aproximo-me, vejo um teatro de matanças, dez mil homens degolados, mortos empilhados aos montes, moribundos pisoteados pelos cascos de cavalos, trajando a imagem da morte e da agonia. Aí está, portanto, o fruto dessas instituições pacíficas. A piedade e a indignação se erguem do fundo do meu coração. Ah filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. (ROUSSEAU, 2011, p. 154)

O fato, segundo Rousseau é que as sociedades políticas não geram necessariamente a paz e a concórdia, tal como professa Hobbes, geram sim guerra intermináveis e bem mais mortíferas que os embates espor-

<sup>13</sup> "De homem a homem, nós vivemos em estado civil e submissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural; o que no fundo torna nossa situação pior do que se estas distinções fossem desconhecidas. Pois vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos submetidos aos inconvenientes de um e outro, sem encontrar segurança em nenhum dos dois." (ROUSSEAU: *Princípios do Direito da Guerra*, 2011, p. 154-55).

sos ocorridos antes do estabelecimento da propriedade e das sociedades particulares. Outro ponto que opõem frontalmente o pensamento de Hobbes e Rousseau é o fato de o genebrino rejeitar veementemente a ideia de guerras de conquista como sendo fonte de ampliação ou de formação do Estado. O pretense direito de guerra pelo qual Hobbes pretende justificar a instituição *natural* das cidades ou Estados, pautada unicamente no direito do mais forte, e na imposição da soberania através do medo da morte iminente é veementemente negado por Rousseau. Vejamos:

Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. (OC, III, p. 358).

Esta passagem do *Contrato social* é dirigida diretamente contra Grotius e os outros autores que encontraram na guerra o fundamento para justificar a escravidão. Dentre os 'outros autores' com certeza podemos incluir Hobbes que no capítulo V *Do cidadão* menciona as duas espécies de cidades ou Estados, as *naturais*, fundadas com base na força e no direito de guerra, e aquelas *instituídas* ou *políticas*, formadas pela vontade livre dos indivíduos. Hobbes alerta que no primeiro caso "o senhor adquire para si os cidadãos que ele quiser" (2002, p. 98). O autor voltará a utilizar o termo 'adquirido' no capítulo VIII do mesmo livro, onde examinará "porque meios se pode alcançar direito de domínio sobre as pessoas dos homens" (2002, p. 135). Ele esclarece que tal direito se adquire:

quando um homem, aprisionado em guerra, ou derrotado, ou ainda descrente de suas próprias forças (para evitar a morte), promete ao conquistador ou a partido mais forte o seu serviço, ou seja, promete fazer qualquer coisa que aquele lhe ordene. Em tal contrato, o bem que o vencido ou o inferior em força recebe é a concessão da sua vida, da qual poderia ter sido privado, pelo direito de guerra que vige no estado natural dos homens; e o bem que ele pro-

mete é seu serviço e obediência. Portanto, em virtude da sua promessa, o serviço e obediência devidos pelo vencido ao vencedor são tão absolutos quanto é possível, [...] pois quem se obriga a obedecer às ordens de outro homem antes mesmo de saber o que este lhe ordenará está, simplesmente e sem restrição alguma, atado ao cumprimento de todas e quaisquer ordens. Ora, quem assim se encontra ligado é chamado servo; aquele a quem está ligado, *senhor*. (2002, p. 136).

Dentre os direitos que se adquire sobre os servos estão dos de "vender, dar em penhor ou transferir por testamento" seguindo nessas deliberações "sua própria vontade ou prazer" (2002, p. 138). Rousseau nega qualquer espécie de legitimidade a este tipo de tratamento e considera as guerras de conquista ilegítimas. O mínimo que se exige para considerar uma guerra legítima é como dirá o autor "o livre consentimento das partes beligerantes" e se "um quer atacar" e o outro não quer - e acrescentaríamos ou não pode - se defender, "não existe de maneira nenhuma estado de guerra mas somente violência e agressão" (2011, p. 167).

Nesse sentido, servos "adquiridos" em guerras de conquista jamais poderão ser confundidos com cidadãos. Além disso, Rousseau, no *Contrato*, estabelece uma nítida diferença entre "subjugar uma multidão e reger uma sociedade" afirmando que independentemente da quantidade de homens que possam ser submetidos, tal grupo nunca passará de um senhor e seus escravos jamais podendo ser considerado "um povo e seu chefe" (1962, p. 26). Tal assertiva é exatamente o contraponto de passagens como esta, exposta no capítulo X *Do cidadão*, onde Hobbes escreve:

devemos refutar a opinião daqueles para quem não é uma cidade a que se formar de servos - por maior que seja o seu número - sob um senhor comum. [...] Segue-se portanto que necessariamente deve constituir uma cidade aquela que se forma de um senhor e de muitos servos. (2002, p. 159).

Rousseau, tanto no *Contrato* quanto nos *Princípios do direito da guerra*, insiste

sobre a legitimidade dos conceitos de soberania, guerra, direito de guerra etc. sem disputar os fatos. “Ainda que mil povos feroces tivessem massacrado seus prisioneiros, e mil doutores vendidos à tirania tivessem desculpado estes crimes” nada disso passaria de erro, de barbárie e injustiça. Ele lembra constantemente que não se deve buscar o que se fez, mas o que se deve fazer, e nesse sentido dever-se-ia rejeitar “as vis e mercenárias autoridades que não tendem senão a tornar os homens escravos, malvados e infelizes” (2011, p. 168).

Ao criticar duramente as grandes teorias da época, Rousseau nos indica claramente contra que tipo de teoria se desenvolveria a argumentação das *Instituições Políticas*. Caberia investigar mais detidamente, entretanto, se as críticas rousseauianas aos teóricos jusnaturalistas e, sobretudo, à Grotius, por muitos considerado como o ‘pai’ do direito público internacional, não teriam sido exageradas e mesmo injustas (DERATHÉ: 1995, p. 62). Cabe também cotejar mais detidamente seus escritos com os de Hobbes, que apesar de todas as críticas e das leituras por vezes tendenciosas<sup>14</sup> de Rousseau, continua merecendo de sua parte o título de “um dos mais belos gênios que já existiram”. Conforme sugere Derathé:

Ele (Rousseau) não conseguiu elaborar seus próprios princípios senão argumentando contra os juristas e os escritores da escola do direito natural. Sem ser seu discípulo, e se tomando por seu adversário, ele resta, bem mais do que acreditava, seu devedor (DERATHÉ, 1995, p. 61).

O que nos parece claro, e esta é nossa hipótese, é que ao menos parte das distinções percebidas entre as teorias de Rousseau e Hobbes derivam de algumas imprecisões ou mesmo de erros conceituais de que o filósofo inglês partia. Tal é o caso, por exemplo, quando ele exemplifica o estado de guerra de todos contra todos, onde não há lei nem governo, com a situação geral dos índios da América. (HOBBS, 2002, p. 34). Hobbes ignora que estes povos possuíam sim, governos e leis embora talvez não houvesse um Estado constitucional. Ignora também que a guerra longe de ser algo gratuito se dava geralmente em função de rituais muito bem elaborados, por vezes religiosos, no sentido de que pretendiam acalmar alguma divindade, e que serviam para se autoafirmarem enquanto grupo organizado em contraposição aos demais grupos organizados, serviam ainda segundo Florestan Fernandes, para estabelecer os diferentes papéis sociais estabelecidos no seio destas sociedades primeiras.<sup>15</sup> Se tais pre-

<sup>14</sup> Blaise Bachofen, em nota de seu comentário aos *Princípios do direito da guerra*, intitulado *Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre: une lecture des Principes du droit de la guerre*, alerta para uma interpretação forçada de Rousseau acerca da escrita de Hobbes. Vejamos: “On doit noter sur ce point la différence de formulation qu’ introduit Rousseau: alors que Hobbes parle, dans le De Cive, de ‘guerre de tous contre tous’ ou, dans Le Léviathan, de ‘guerre de chacun contre chacun’ (chap. XIII), Rousseau parle, dans les Principes Du droit de la guerre, de ‘guerre de chacun contre tous’. Ce qui n’est pas Du tout la même chose: dans la formulation hobbesienne, chacun est potentiellement en guerre contre chacun, mais cela ne signifie pas que chacun se donne pour but la destruction de la totalité de l’humanité. La modification introduite par Rousseau n’est, comme on le voit, pas tout à fait innocente ni tout à fait honnête.” BACHOFEN, B. 2011, p. 155. Commentaire. In: ROUSSEAU, 2008.

<sup>15</sup> Em seu estudo sobre os tupinambás Florestan Fernandes explica que os rituais guerreiros tinham estreita relação com os sistemas religiosos e sociais das tribos. Ao tratar da guerra e da organização social ele escreve: “A guerra constituía uma técnica social, destinada à manipulação de situações sociais proporcionadas regularmente pela organização social. Em segundo lugar, nesta se achavam as fontes dos estímulos mais profundos à acumulação de carisma através de sucessos e feitos guerreiros. Se estes estímulos não fossem bastante fortes, em particular na emulação das parentelas e dos grupos locais solidários, a competição por ‘poder’ na esfera mágico-religiosa poderia acarretar a eclosão de tensões nas relações dos indivíduos, dificilmente reguláveis pelos meios tribais de controle social. Mas a guerra interferia dinamicamente, por sua vez, na configuração do padrão tribal de organização social.” FERNANDES, Florestan. A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá. Prefácio de Roque de Barros Laraia. 3. ed. – São Paulo: Globo, 2006, p. 423. Mesmo prescindindo de referências mais recentes poderíamos nos contentar em citar os trabalhos do Frei Dominicano Bartolomé de Las Casas, onde o mesmo afirma que os índios “possuíam aldeias, vilas, cidades, reis e senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor do que a nossa.” (Las Casas, *apud*; LAPLANTINE: 2005, p. 38). Tais referências, de antropólogos e missionários, evidenciam que, o que Hobbes supunha serem indivíduos habitantes do estado de natureza eram na verdade grupos sociais muito bem organizados, o que, por sua vez, corroboraria as análises de Rousseau.

missas forem aceitas, decorre daí que a análise de Rousseau está bem mais próxima do que pode ser verificado de fato, acerca da guerra. Ou seja, ela nasce somente após os grupos sociais terem se estabelecido e é estabelecida entre seres morais.

Para finalizar, cabe ressaltar que, o esforço realizado pelo filósofo genebrino no sentido de deslegitimar todos os tipos de violência e tortura no seio da guerra, e de criticar as guerras de conquista, merecem nossa atenção por irem além da suposição hobbesiana de que a guerra está além ou aquém das noções de justiça e injustiça. Ao propor também que os príncipes ou governantes devem estar submetidos às leis, assim como todos os demais cidadãos, Rousseau reduz a margem de ação dos mesmos para deflagrarem guerras por motivos pífios.

Apesar de a situação vivenciada de fato, mesmo atualmente, no que concerne às violências observadas nas inúmeras guerras ser bem hobbesiana, isso não deve nos levar, como bem lembrava Rousseau, a considerá-las legítimas. O fato não legitima a violência, tal parece ser um dos motores que movem a teoria de Rousseau sobre a sociedade civil e sobre a guerra estabelecida entre estas sociedades.

## Referências Bibliográficas

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

BECKER, Evaldo. Rousseau: o estabelecimento do Estado – Nação e o advento do Estado de Guerra. In: SANTOS Antônio Carlos dos (Org.). *Entre a cruz e a espada: Reflexões sobre a Religião e a Política*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2010, p. 177-196

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1995.

FERNANDES, Florestan. *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Prefácio de Ro-

que de Barros Laraia. 3. ed. – São Paulo: Globo, 2006.

GOYARD-FABRE, Simone. Lecture de Simone Goyard-Fabre. In : Jean-Jacques Rousseau: L'Etat de guerre. Actes Sud, Babel: 2000, p. 44.

GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Trad. Babeyrac. Amsterdam: 1724, Reimpression. Université de Caen; Centre de philosophie politique et juridique, 1984.

HAGGENMACHER, Peter. *Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant*. In : Cahiers de Philosophie Politique et Juridique. (La Guerre : Actes du Colloque de mai 1986). No. 10. Centre de Publications de L'Université de Caen, 1986, p. 113-114.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Edited with an introduction by C.B. Macpherson. Penguin Books: 1968.

\_\_\_\_\_. *Leviatã, ou material, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Tradução do aparelho crítico de Claudia Berliner. Revisão da tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. Tradução de Marie-Agnès Chauvel; prefácio de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2005.

L'AMINOT, Tanguy. Rousseau et l'état du contrat. In: *L'État Moderne: regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Études réunies par Simone GOYARD-FABRE, Paris: VRIN, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social*. In: *Obras J.J. Rousseau*, v. II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro. Porto Alegre. São Paulo: Editora Globo, 1962.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*, t. I, II, III, IV, e V. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959 -1995.

\_\_\_\_\_. *Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle*. Sous la direction de Blaise BASCOFEN et Céline SPECTOR. Edition nouvelle et présentation de l'établissement des textes par Bruno BERNARDI et Gabriella SILVESTRINI. Textes commentés par B. Bascofen, B. Bernardi, F. Guénard et C. Spector avec la collaboration de G. Lapan et G. Waterlot. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 2008.

\_\_\_\_\_. *Princípios do direito da guerra*. Tradução de Evaldo Becker, revisão da tradução por Ricardo Monteagudo. In: TRANS/FORM/AÇÃO, Marília, v. 34, n. 1, p. 149-172, 2011.

ISSN- 0101-3173, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n1/a09v34n1.pdf>

TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric S. (Orgs.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 38.

ZARKA, Yves Charles. La Sémiologie de la guerre chez Hobbes. In : *Cahiers de philosophie politique et juridique*. n. 10 (*La Guerre*), Caen: 1986..

## Democracia e direitos humanos: uma análise sobre a soberania popular segundo Rousseau

### RESUMO

Ainda que seja corrente referir-se ao pensamento de Rousseau quando tratamos de democracia e de direitos humanos, importa lembrar – em estrito acordo com o texto de Rousseau - que democracia nada mais é do que uma forma de governo entre outras possíveis e, direitos humanos não é um conceito próprio ao seu pensamento. Então, cabe perguntar: por que Rousseau é sempre lembrado quando tratamos destes temas? Investigar sua contribuição à elaboração destes dois conceitos será nosso propósito neste texto. Assim, retomando os conceitos fundamentais de soberania do povo, governo e bem comum discutiremos sobre as convergências e as tensões entre a participação política do povo e a ação governamental buscando compreender algumas das contribuições de Rousseau sobre a democracia e os direitos humanos e sobre sua relação.

**Palavras-chave:** Democracia; Direitos humanos; Rousseau.

### ABSTRACT

Although it is customary to refer to Rousseau's thought when dealing with democracy and human rights, it should be remembered - in strict accordance with the lines of Rousseau - that democracy is nothing more than a form of government among other possible forms and human rights is not a concept found in his thought. So, we must raise the question: why is Rousseau remembered when dealing with these issues? My purpose in this paper is to investigate his contribution to these concepts' formulation process. Thus, by returning to the fundamental concepts of popular sovereignty, government and common good, I shall try to show convergences and tensions between the political participation of the people, government action and regulatory principles applied to all. Thus, I hope to advance the understanding of Rousseau's contributions to democracy and human rights and about their relationship.

**Keywords :** Democracy; Human rights; Rousseau.

---

\* Professora de Filosofia da Universidade Federal do Goiás (UFG). E-mail: [helenaesser@uol.com.br](mailto:helenaesser@uol.com.br)



O pensamento multifacetado de Rousseau oferece um leque amplo de contribuições às concepções de democracia e direitos humanos. Para discutirmos o problema enunciado, nos propomos a uma análise acerca do tema da soberania popular, pois – ainda que isso represente apenas uma parte de um amplo conjunto de possibilidades – compreendemos que neste conceito reside o núcleo central de sua contribuição filosófico-política e está diretamente conectado com problemas existentes no mundo contemporâneo. Nesse sentido, nossa análise toma como ponto de partida os acontecimentos sociais e políticos que tiveram início na Tunísia em dezembro de 2010 e que se refletiram por todos os lugares do mundo a partir de então. As pessoas conectadas pelas redes sociais, ocupando ruas e praças, indignadas com a ação do governo e reivindicando mais do que o formalismo dos direitos civis protestam contra um sistema social-político e econômico que não resguarda a participação da coletividade e o bem comum. Desta perspectiva, pensar a democracia e os direitos humanos sob a luz destes acontecimentos exige que nos perguntemos sobre a legitimidade da ação do povo que desafia a ordem legalmente estabelecida. No enfrentamento que vemos entre a ação popular e a ação governamental reconhecemos a advertência de Rousseau:

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo depende esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais este esforço aumenta, tanto mais se degrada a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social (ROUSSEAU, 1978, p. 99).

Não se trata de querer dar às coisas humanas uma solidez que não lhes é característica, mas tampoco trata-se de se resignar a uma condição de fato. Pelo contrário, compreender a crítica de Rousseau à tendência de degeneração do corpo político,

em vista da tensão entre a vontade geral do soberano e a função executiva do corpo governamental, pode nos auxiliar a compreender alguns problemas próprios das democracias, dos direitos humanos e de suas relações. Partindo, então, dos princípios de liberdade e igualdade dos cidadãos em vista ao bem comum, como o núcleo central da concepção rousseauísta de soberania do povo, discutiremos sobre as relações entre soberano e governo. Tais princípios, de carácter normativo, serão a base de nossa análise acerca das convergências e das tensões entre a ação governamental e a participação política do povo, pois na vigência dos princípios repousa a possibilidade de relações jurídico-político legítimas. Investigando o que confere legitimidade às relações jurídico-político buscamos trazer a luz algumas contribuições de Rousseau às nossas concepções de democracia e direitos humanos.

## Da soberania do povo ao bem comum

A frase que abre o primeiro capítulo do **Contrato Social** – « o homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros.» (p. 22) – embora parta de uma constatação de fato, remete a uma discussão de princípios quando Rousseau propõe-se, ainda no mesmo parágrafo, «resolver» o problema da legitimidade. Embora ele comece afirmando uma situação política de desigualdade e opressão que pode ser compreendida por meio da leitura do seu **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** ou pela análise histórica do Antigo Regime que dominava a Europa do século XVIII, não pretende manter-se no registro dos fatos. Perguntando sobre o que pode tornar os vínculos entre os homens legítimos, Rousseau abandona a discussão sobre fatos e remete-se ao plano dos princípios. Já não se trata de analisar o que fez surgir uma sociedade política baseada na desigualdade e na opressão entre homens que originariamente eram independentes uns dos outros ; mas, de buscar compreen-

der o que pode tornar a sociedade política legítima. Resolver o problema da legitimidade exige, afirma Rousseau na introdução ao **Contrato**, o esforço de investigar « os homens como são e as leis como podem ser. » (ROUSSEAU, 1978, p. 21).

A investigação acerca do homem é o ponto de partida das teorias políticas jusnaturalistas, que repercutem o movimento intelectual de ruptura com a perspectiva antiga e medieval segundo as quais a referência ao humano se fazia secundariamente, a partir do horizonte cosmo-teológico. Tomar o homem como ponto de partida significa dar-lhe a responsabilidade de refletir sobre si mesmo e tomar consciência de sua própria capacidade normativa, ou seja, de tornar-se sujeito de si mesmo. É neste sentido que entendemos a concepção política de Rousseau como devedora de sua concepção acerca do homem. Esta, a concepção rousseauísta de homem, que aparece ao longo de muitas obras com grande riqueza de detalhes a serem discutidos, pode ser apreendida – de modo resumido e suficiente para o nosso propósito - no capítulo IV do primeiro livro do **Contrato Social** quando trata acerca da escravidão<sup>1</sup>. Partindo do suposto direito de guerra que concede ao vencedor o poder sobre a vida do vencido, Rousseau diverge dos demais autores jusnaturalistas na medida em que discorda que alguém possa trocar sua liberdade pela própria vida. Do seu ponto de vista os dons da natureza (vida e liberdade) são inegociáveis. Ainda que os homens possam trocar ou vender bens materiais ou até mesmo força de trabalho, não podem abrir mão de sua vida ou de sua liberdade sob pena de aniquilação ou degradação de si mesmo : renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos de humanidade e até aos próprios deveres (p. 27). Podemos inferir, a partir desta idéia, que a característica primordial de hu-

manidade é a liberdade, cuja alienação implica degradação visto que deixamos de ser propriamente humanos, perdemos nossos direitos e não reconhecemos qualquer dever. Seguindo o mesmo raciocínio entendemos, em primeiro lugar, que a condição de convivência social da humanidade exige liberdade; em seguida, que esta exigência é igual para todos. Liberdade e igualdade, na medida em que caracterizam o que há de propriamente humano nos homens, são princípios estruturantes de qualquer estado político legítimo, e transparecem como direitos fundamentais dos cidadãos. Sabemos que, de fato, que desde o Antigo Regime, sob o qual vivia Rousseau, até o presente existem inúmeros estados nos quais a liberdade e a igualdade estão longe de ser realidade. Muitas vezes a governabilidade ou a segurança dos indivíduos é argumento para justificar limites aos princípios e cerceamentos (para não dizer diretamente violações) de direitos. As inúmeras violações da legitimidade do estado e dos direitos fundamentais dos homens não serão aqui tematizados diretamente, contudo a análise dos princípios nos facultará os elementos necessários para pensar os fundamentos da democracia e dos direitos humanos.

Importa investigar, portanto, como unir os homens sem violar a liberdade e a igualdade que lhes caracteriza. Este é o esforço que Rousseau empreende no **Contrato Social** quando busca

encontrar uma forma de associação que defenda e proteja as pessoas e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes (p. 32).

O que está em questão aqui é a relação de cada um consigo mesmo e com a comuni-

<sup>1</sup> Ainda que Rousseau aborde o tema da escravidão diretamente no Contrato Social. Livro I, capítulo IV, podemos encontrar referências ao tema em diversas partes de sua obras, pois o núcleo central de sua crítica à escravidão como degradação da humanidade está na base do seu pensamento ético-político, e o coloca em confronto direto com autores jusnaturalistas que defendiam a escravidão como renúncia de um direito (liberdade) a fim de preservar outro (vida) mais fundamental do que o primeiro. Sobre o tema da escravidão, neste mesmo sentido, veja também Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens, segunda parte, p. 274-276.

dade, pois para a constituição de um estado legítimo importa que haja unidade em vista do bem comum (« proteger as pessoas e os seus bens»),<sup>2</sup> e preservação da liberdade (« obedecer a si mesmo ») de cada um.

O ato de associação ganha enorme importância para compreendermos como os princípios de liberdade e igualdade, que caracterizam a humanidade do homem, estruturam o estado legítimo. Rousseau introduz o capítulo VI do primeiro livro do **Contrato Social** supondo que ter chegado o momento em que os homens já não possam sobreviver sem auxílio mútuo, e que – sem poder criar novas forças – precisam « unir e orientar as já existentes.» (p. 31). Daí se segue que, embora apenas os próprios homens podem cuidar de si mesmo, já não podem mais fazê-lo individualmente; é preciso que unam-se criando um novo ser capaz de congregar as forças individuais «impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto. » (p. 32). O ato de associação produz, deste modo, um novo ser, cuja formação supõe a integração de « tantos membros quanto são os votos na assembleia » (p. 33), sem qualquer exclusão. Todos os indivíduos que participam do ato de associação integrando-se voluntariamente ao corpo político são considerados, desde então, membros ou partes indivisíveis do todo. Formado por meio da associação de muitos o corpo político ou República « é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo e potência quanto comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e

súditos, enquanto submetidos às leis do Estado» (ROUSSEAU, 1978, p. 33 e 34 - grifos do autor). Essas definições remetem a uma relação direta entre os muitos e o todo, os cidadãos e a soberania.

O corpo político – esse novo ser – é um corpo coletivo e moral, cujo ato associativo confere « unidade, eu comum, vida e vontade » (ROUSSEAU, 1978, p. 32). O corpo é coletivo porque é formado necessariamente por suas partes. Não sendo possível reduzir as partes ao todo nem tampouco o todo às partes, para que possa haver o todo é necessário que haja um ponto comum entre as partes, um ponto no qual os interesses de cada um dos membros integrem-se formando o liame social. Pois : « se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir » (ROUSSEAU, 1978, p. 43). É moral porque é movido por si mesmo, por sua própria vontade - a vontade geral. Esta, longe de ser uma somatória de vontades privadas concordantes, caracteriza-se como o que há em comum entre as vontades dos membros do corpo político. É a vontade de cada cidadão em vista do corpo e, por isso mesmo, dirigida ao bem comum do corpo<sup>3</sup>. Essa vontade expressando-se faz a lei do estado, à qual todos os membros, na condição de súditos, estão submetidos.

O soberano ou corpo político – moral e coletivo - age na medida em que a manifestação de sua vontade se concretiza na forma das leis que regulamentam as condições de convivência da coletividade. As leis originam-se, portanto, na vontade geral do povo e dirigem-se para todo o povo, sem qualquer exceção, visto que qualquer desigualdade entre uns e outros poderia ocasio-

<sup>2</sup> Ainda que a fórmula do contrato proponha a proteção à pessoa e aos bens de cada um, devemos entender que o contrato, por meio da cláusula de alienação total de cada um ao todo, opera uma transformação do indivíduo e de seus bens de modo que a vida torna-se “um dom condicional do Estado” (ROUSSEAU, 1978, p. 52), e os bens passam a estar “subordinados ao direito que a comunidade tem sobre todos” (p. 39). Assim, se a fórmula do pacto parece resguardar direitos privados, ao longo do texto entendemos que os direitos do cidadão, em lugar de serem reivindicações privadas contra o estado, são derivados do bem comum do estado.

<sup>3</sup> O conceito de vontade geral é de extrema importância para compreensão do exercício da soberania, remeto, portanto, ao artigo *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*, de minha autoria, publicado em SILVA, Genildo F (org) Rousseau e o iluminismo. Salvador: Arcádia, 2009, para maior explicação acerca da formação da vontade geral.

nar divisões no corpo político. Isso não que dizer que a lei não possa determinar diferenças ou privilégios, mas que « não poderá concedê-los nominalmente a ninguém. » (ROUSSEAU, 1978, p. 55). A lei pode, por exemplo, cobrar impostos diferenciados (como é o caso do IPTU), conceder licenças especiais (como é o caso das licenças de maternidade e paternidade), ou mesmo estipular privilégios para alguns (como é o caso da política de cotas para acesso ao ensino universitário). Entretanto, e isso é o que deve ser considerado pelos cidadãos ao manifestarem a vontade geral como parte integrante e indivisível do corpo soberano, essas diferenças ou privilégios concedidos por lei visam ao bem comum da coletividade como um todo. Tais concessões, não apenas incidem indiferentemente sobre todos membros do corpo, mas sobretudo visam ao bem do corpo, posto que interferem sobre situações de desigualdade ou opressão a fim de minimizá-las, corrigi-las e, na medida do possível, fomentar a liberdade e a igualdade de todas as partes integrantes do corpo coletivo.

Por meio da soberania do povo legislador, Rousseau assegura a legitimidade do corpo político ou república. Tal legitimidade, por um lado, baseia-se em uma estrutura jurídico-política que estabelece as regras de convivência para todos e pode constringer cada um à obediência às leis; e, por outro, depende da vontade dos cidadãos. Não basta para a legitimidade do estado, que – por meio de suas instituições - este garanta a cada um de seus membros a proteção contra as atrocidades de indivíduos ou de coletividades. Esta é, sem dúvida, uma condição necessária para legitimidade do corpo político, mas ainda insuficiente. Coerente com sua concepção que “só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos.” (ROUSSEAU, 1978, p. 26) e que a legitimidade do poder advém exclusivamente por meio de convenções que preservem a integridade dos membros do corpo político, é condição fundamental, para legitimidade do estado, que cada um permaneça senhor de si mesmo, não submetido a outrem, livre. Apesar da estranheza que possamos experi-

mentar, Rousseau afirma que a legitimidade da soberania reside

no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras súdito e soberano são correlações idênticas cuja idéia se reúne em uma única palavra: cidadão (ROUSSEAU, 1978, p. 105).

A soberania do povo que se manifesta por meio da vontade geral legisladora em vista do bem comum é, então, a chave da legitimidade do estado, pois - por meio das leis - os súditos obedecem aquilo que eles mesmos estatuíram na condição de cidadãos.

## Dificuldades do Estado: a tensão entre a vontade geral do soberano e a função executiva do corpo governamental

Encontramos em Rousseau um forte laço entre a estrutura jurídico-política do estado e um sentido moral próprio ao corpo político, que transparece no bem comum como regra fundamental, derivada da vontade geral, que todos compartilham. Importa chamar atenção que não se trata de uma mera submissão ao bem comum, mas de uma adesão que implica vontade. Ora, é justamente aqui que aparece o ponto de tensão. Ainda que a cláusula de alienação exigida no momento do pacto transforme cada indivíduo em cidadão, na medida em que cada um dá-se completamente à comunidade toda, essa transformação não se completa no instante imediato do pacto. Rousseau adverte sobre a dificuldade desta transformação no capítulo em que apresenta a figura do legislador (*Contrato Social, livro II, capítulo VII*) posto que considera ser necessário “um homem extraordinário” tanto pelo “gênio” quanto pelo “ofício” (p. 57). Fazer com que cada um torne-se parte indivisível do corpo político significa que é preciso destituir

o homem de suas próprias forças para dar-lhe outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio (ROUSSEAU, 1978, p. 57).

entretanto tal exigência, mesmo no nível dos princípios, incide sobre o cidadão, não

sobre o súdito. Terrível situação em que o homem é ao mesmo tempo cidadão e súdito sem que haja completa correspondência entre ambos, no entanto é justamente essa defasagem de um ao outro que protege a singularidade de cada um dos membros do corpo coletivo. A ambigüidade da condição de ser a si mesmo e ser parte inseparável do todo traz, ao seio da comunidade, a dificuldade de equacionar a relação entre um e outro.

Assim, precisamos convir, as tensões são inerentes ao estado no qual o povo é o soberano. A liberdade e a igualdade de cada um dos membros do corpo político trazem, ao espaço público, a permanente abertura para incertezas. Um longo e continuado processo de formação de costumes cívicos pode ajudar a desenvolver, em cada um dos cidadãos, uma perspectiva comum que o faça querer o bem da comunidade<sup>4</sup>. Entretanto, é preciso chamar atenção, efetivamente a formação não é anterior à ação. Não há como afastar os cidadãos da participação e das decisões políticas sob a alegação de despreparo. Apenas a livre manifestação da própria vontade compromete e responsabiliza os homens, pois

só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos que uma vontade particular é conforme a vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo (ROUSSEAU, 1978, p. 58).

Isso significa que a regularidade do estado, assegurada por meio de suas instituições jurídico-políticas, visa proteger a manifestação direta do povo acerca dos temas que lhe concernem. Pois, Rousseau insiste, « o princípio da vida política reside na autoridade soberana. » (ROUSSEAU, 1978, p. 102). Eis porque não basta, como explica Rousseau no livro III do Contrato Social nos capítulos em que trata acerca da manutenção da autoridade soberana, que o povo tenha “uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis” (p. 104),

nem tampouco que tenha “estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados” (p. 104). Importa, fundamentalmente, que o povo se reúna em assembleias não apenas em datas fixas e periódicas previamente determinadas, mas também em “assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir” (p. 104), porque

no momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado (ROUSSEAU, 1978, p. 105-106).

Desta perspectiva, a soberania do povo se impõe como condição de liberdade e igualdade dos cidadãos e de legitimidade do estado. Não cabe nem a um sábio, nem ao corpo governante, nem a uma maioria, nem a um grupo forte por qualquer razão (econômica, religiosa, étnica...) impedir a livre manifestação dos cidadãos acerca das questões que concernem à convivência política.

Impedir esta manifestação equivale à tirania ou ao despotismo – palavras duras com as quais Rousseau se refere ao governo que extrapola sua função de executor da vontade geral. Descrevendo o governo como “funcionário.” (ROUSSEAU, 1978, p. 75) do soberano, ressalta que o exercício legítimo da função governamental restringe-se, como administrador do corpo político, à execução das leis. A importância deste poder executivo é estabelecer a correspondência entre o soberano e os súditos, de modo que a vontade do primeiro se reflita nos direitos e garantias dos segundos. Sem o corpo governamental a vontade geral declarada não encontra os meios necessários para realizar-se, pois as leis não dizem respeito a circunstâncias nem a atos particulares. É o governo que, tomando as leis na sua generali-

<sup>4</sup> A formação do cidadão é um tema difícil em Rousseau e bastante discutido por seus intérpretes. Remeto o leitor, mais uma vez, ao artigo de minha autoria *Sobre o processo de formação do cidadão*, a ser publicado pela Revista Educação e Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, no qual procuro abordar o tema da formação a partir da ação do legislador e do próprio cidadão.



dade, as aplicam às circunstâncias e aos atos específicos.

Executar a lei exige, ao corpo governamental, respeito incondicional à vontade geral, entretanto, como vimos, Rousseau adverte que há uma “tendência natural e inevitável” (ROUSSEAU, 1978, p. 102) de o governo agir contra o soberano. A vontade particular do governo tende continuamente contra a vontade geral, de modo que a saúde do corpo político se manifesta pela capacidade de ação do povo soberano no sentido de “limitar, modificar e retomar, quando lhe aprouver.” (ROUSSEAU, 1978, p. 75) o encargo que concedeu a um determinado corpo governamental. No entanto, quando o povo reunido não for mais do que uma “quimera.” (ROUSSEAU, 1978, p. 103), então o governo legítimo degenera em tirania quando um usurpador toma para si a autoridade governamental à revelia do soberano - ainda que governe segundo suas leis; ou, degenera em despotismo quando o governo usurpa o poder soberano e toma para si poder de fazer as leis colocando-se, portanto, acima do povo e da vontade geral.

Rousseau condena com veemência o que chama de tirania e despotismo porque ambas formas de governo impedem a manifestação do povo soberano. Pouco importa se o tirano que governa com base nas leis outrora feitas pelo povo é menos danoso do que o déspota que toma para si, diretamente, o poder de legislar. Partindo do suporte que “o estado de modo algum subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo.” (ROUSSEAU, 1978, p. 103) é preciso concluir que ambos são igualmente violadores e ilegítimos posto que ambos, alijando os cidadãos de seus responsabilidades políticas, aniquilam a soberania do povo e degradam o homem.

## Contribuições de Rousseau à democracia e aos direitos humanos

Embora Rousseau não use a palavra democracia<sup>5</sup> para referir-se a forma de estado na qual o povo é o soberano, tal como costumou-se utilizar contemporaneamente, não podemos negar que, apesar das restrições a participação direta dos cidadãos e da aceitação da divisão e da representação da soberania, a concepção atual de democracia é, em grande parte, devedora a Rousseau. Suas idéias não apenas inspiraram os revolucionários de 1778, mas também os de 1776, os de 1848, além de inúmeros políticos e intelectuais que reconhecem a participação ou manifestação do povo como fonte de legitimidade da ação de seus representantes. Do mesmo modo, o termo direitos humanos não aparece diretamente nos textos de Rousseau, mas sim direitos naturais e direitos do homem. A falta do termo, no entanto, em nada prejudica que sua concepção de liberdade e igualdade, como características próprias e irrevogáveis de humanidade, sejam consideradas fundamentos sobre os quais se assentam as concepções contemporâneas dos direitos humanos. Ainda que tal concepção não seja unívoca, o reconhecimento aos direitos que as diferentes Declarações propõem desde 1798 é inseparável de uma concepção de dignidade humana baseada na liberdade e na igualdade dos seres humanos e da responsabilidade política dos cidadãos.

No pensamento de Rousseau, é direta a relação estabelecida entre a realização da humanidade do homem e a legitimidade do estado. Tendo por base uma concepção de homem que se enraíza na liberdade como

<sup>5</sup> Tendo estabelecido os termos do pacto de associação que dá origem ao corpo político também chamado de República e ligado este primeiro conceito às idéias de soberania do povo e de vontade geral, Rousseau dedica o terceiro livro do *Contrato Social* ao conceito e às definições relativas ao governo, que nada mais é senão aquele corpo administrativo que “como simples funcionário do soberano, exerce em seu nome o poder que ele os fez depositário” (ROUSSEAU, 1978, p. 75). É, portanto, no âmbito da divisão das diferentes formas de governo que Rousseau trata da democracia: “O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o Governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a esta forma de governo o nome de democracia” (p. 82). E, dedica o capítulo IV deste livro para explicar pormenorizadamente seu entendimento acerca desta forma de governo.



« obediência a si mesmo » ou autonomia e que se projeta para todos os seres humanos - sem exceção - caracterizando uma perfeita igualdade entre todos, Rousseau estabelece a liberdade e a igualdade como princípios norteadores do corpo político ou da república. Tais princípios, presentes na origem do estado, são preservados na medida em que os cidadãos fazem as leis às quais estão submetidos na qualidade de súditos – única possibilidade para que, em comunidade, cada um permaneça senhor de si mesmo.

Sabemos que o próprio Rousseau reconheceu os limites ao seu **Contrato Social ou princípios do direito político**, posto que jamais pretendeu transformar esta obra em programa de ação política. Na introdução ao **Contrato** ele afirma categoricamente: « Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito (grifo meu), haveria de fazê-lo ou calar-me ». (ROUSSEAU, 1978, p. 21). Seu propósito nesta obra é normativo: dizer o que deve ser feito, criar parâmetros normativos para guiar a ação política. Assim, a análise do **Contrato Social** de Rousseau para buscar suas contribuições à compreensão acerca da democracia e dos direitos humanos, não deve ser entendida nem como o esforço de fazer os fatos a se adequarem a uma concepção teórica de estado, nem como a intenção de checar a aplicabilidade de sua concepção teórica pela capacidade de explicar claramente os fatos. A análise da obra justifica-se pela busca de fundamentos ou critérios normativos capazes de validar as condições de possibilidade da democracia e dos direitos humanos. Neste sentido, a partir da análise do pensamento rousseauísta podemos afirmar que a condição de legitimidade do estado deriva do reconhecimento à soberania do povo ; de onde se segue, portanto, que toda forma de governo que impeça a manifestação dos cidadãos de modo a afastá-los das decisões acerca dos problemas que lhes concernem, é um governo ilegítimo.

Não são poucas as circunstâncias que afligem o mundo contemporâneo, nas quais

o forte embate entre o povo e o governo desafia a ordem legalmente estabelecida na medida em que denuncia a desigualdade e a opressão, que caracterizam formas tirânicas e despóticas de governo. Nestas circunstâncias, já nada vale as instituições que antes oprimem do que preservam, o formalismo esvaziado dos direitos civis, o sistema social-político e econômico que não resguarda a participação da coletividade nem o bem comum. De acordo com a metáfora que Rousseau faz comparando o corpo político ao corpo humano, ele afirma que, do mesmo modo que algumas doenças transtornam o homem,

certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte (ROUSSEAU, 1978, p. 61).

Não se trata de querer dar às coisas humanas uma duração que não lhe é adequada, mas, por meio da arte política, da ação do povo, de salvaguardar aquilo que é propriamente humano.

A incompleta correspondência entre súdito e cidadão será sempre, em cada um, singular e, por isso mesmo, condição de igual liberdade de todos e de compartilhamento de compromissos públicos. A unidade possível desta multiplicidade de seres singulares - livres e iguais - jamais será isenta de tensões. Mas estas, as tensões, não se constituem como problema no estado em que o povo é soberano. Em que pese a necessidade de educação cívica para fomentar em cada cidadão a busca do bem comum, fundamental para preservação da legitimidade do estado e dos direitos humanos é a manifestação direta da vontade geral. Apenas por intermédio do agir político conjunto os cidadãos realizam a si mesmos como seres livres e iguais na exata medida em que controem as condições da convivência compartilhada.

Não se trata de estatuir o que quer que seja de uma vez por todas, é preciso resaltar, o estatuido, o contruido, não é mais importante do que o processo. Afinal, não são as leis ou as instituições que mantêm o estado, mas o poder legislativo, o exercício constante da soberania do povo – cuja conseqüência é a provisoriedade, a abertura às incertezas, às novas reivindicações de reconhecimento de direitos aos homens e às comunidades.

## Referencias Bibliográficas

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

\_\_\_\_\_. *L'homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

GOYARD-FABRE, Simone. Los derechos del hombre: orígenes y perspectiva. In: SAUCA, José M. (org.). *Problemas actuales de los derechos fundamentales*. Madrid: Instituto Bartolomé de las Casas, 1994.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

MARUYAMA, Natália. Os princípios da filosofia política de Rousseau : vontade geral e sentimento moral no debate sobre a univesa-

lidade dos direitos humanos. *Revista Ethica*. Florianópolis v. 9, n. 1 p. 1 - 16 Jun 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira. O Contrato Social. Entre a escala e o programa. *Revista Discurso*. n. 17, 1988. p. 119-129

REIS, Helena Esser. Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral. In: SILVA, Genildo F (Org.). *Rousseau e o iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discour sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Du Contract Social*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Du Contract Social – 1<sup>e</sup> version*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Emilio*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Projet de Constitution pour la Corse*. Paris: Gallimard, 1964.

URIBES, José Manuel Rodríguez. Rousseau: Estado de derecho, democracia y derechos. In: GARCIA; MARTINEZ; ROIG (Orgs.). *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo III, volumen II. Madrid: Instituto Bartolomé de las Casas, 2001.

## Rousseau e Habermas

### RESUMO

O texto apresenta a recepção habermasiana do pensamento político de Rousseau, especialmente no que diz respeito à problemática da compatibilização entre direitos humanos e soberania popular. Com relação a esse ponto, são identificadas três soluções ofertadas por Rousseau para a referida problemática. Pretende-se provar que Habermas usa, para compor a sua própria resposta baseada na racionalidade comunicativa, duas das formulações que Rousseau concebeu e, na opinião de Habermas, recusou-as. O texto apresenta, ainda, por que a solução aceita por Rousseau é criticável.

**Palavras-chave:** Habermas; Rousseau; Soberania; Direitos humanos.

### ABSTRACT

The text presents the reception by Habermas of Rousseau's political thought, especially as regarding the problem of reconciling human rights and popular sovereignty. Concerning this point, Habermas identifies three solutions offered by Rousseau. It is intended to prove that Habermas uses for his own response to the mentioned problem two of the formulations conceived by Rousseau, and refused by him, according to Habermas interpretation. The text also presents the answer that was accepted by Rousseau, and criticized by Habermas.

**Keywords:** Habermas; Rousseau; Sovereignty; Human rights.

---

\* Professor UFSC/CNPq. O autor agradece à CAPES pela bolsa "Estágio sênior no exterior" concedida no período de agosto de 2011 a julho de 2012 para o projeto de pesquisa "As críticas de Habermas a Kant e a Hobbes", realizado junto à Aberystwyth University, Wales, UK, em colaboração com Howard Williams. O autor agradece, também, à UFSC e ao seu Departamento de Filosofia pelo afastamento concedido no período mencionado.

## Introdução

A relação entre Habermas e Rousseau foi caracterizada por Heck como sendo difícil:

Por mais que Habermas tenha em alta estima o contratualismo rousseauiano, considere exemplar a interação entre direito e democracia e veja na institucionalização popular do contrato social uma antecipação da ética discursiva, Rousseau não tem em alto apreço discussões políticas e tampouco se revela arauto da democracia deliberativa. Iguais aos conservadores de boa cepa, são-lhe suspeitas discussões sem fim; Rousseau toma as controvérsias filosóficas como pauta de vaidades, palco de ostentação e arena de vaidades. No momento em que os cidadãos começam a concorrer na busca dos melhores argumentos, na ponderação de interesses, pontos de vista e peculiaridades, o bem comum já saiu de foco. Com as concepções ético-discursivas rousseauianas, por parte de Habermas, o republicanismo de Rousseau nada tem a ver. A *volonté générale* é evento e não um resultado discursivo. [...] a qualificação ética da unificação contratual do genebrino sufoca o caráter procedimental que a modernidade propõe como substituto ao saber ético intuitivo da tradição. [...] “O procedimento contratual rousseauiano, por estar intimamente comprometido com uma estrutura compacta de caráter ético, a república da virtude perde o seu traçado cognitivo. [...] O cognitivismo procedimental da ética do discurso não encontra lugar na república cidadã do genebrino (HECK, 2008, p. 15).

Realmente, a relação entre ambos é difícil, pois trata-se de uma relação de crítica e de aceitação. Apesar de o prefácio a *Direito e democracia* declarar que Kant, e não Hegel, é o apoio do seu estudo, o nome

que realmente estrutura a obra é o de Rousseau. Da mesma forma, entre Hobbes e Rousseau, Habermas tem clara simpatia teórica por Rousseau. Ele gostaria de reconstruir e incorporar Rousseau em sua própria teoria discursiva do direito e da democracia.

Contudo, a história destes dois pensadores, Hobbes e Rousseau, teve desdobramentos inusitados. Hobbes nasce como um autor absolutista e Rousseau como um autor democrático. Porém, já os contemporâneos de Hobbes acusaram o seu *Leviathan* de ser um catecismo para rebeldes. Com efeito, estas são as palavras de Bramhall: “rebel’s catechism.” (BRAMHALL, 2008, p. 129 e CURRAN, 2007, p. 13). Da mesma forma, Clarendon, à época, registrou que a obra continha os mais destrutivos princípios do Estado e da igreja:

the most mischievous principles, and most destructive to the Peace both of Church and State, which are scattered throughout that book of Leviathan. (EDWARD, 1676, p. 5).

O fato é que no século XX Hobbes foi interpretado como o pai do liberalismo, justamente pelos inimigos do liberalismo e pelos amigos do totalitarismo, como Schmitt<sup>1</sup> e Strauss<sup>2</sup>. O coro dos comentadores (JAUME, 2007, p. 199-216) que consideram Hobbes um liberal só faz aumentar e inclui o nome do próprio Habermas (1997, V. I, p. 122-123) que o considera um defensor do estado de direito sem democracia.

Já, o destino de Rousseau foi bem outro. A sua sina começa como inspirador da Revolução Francesa (BERLIN, 2003, p. 167) e termina como inimigo da liberdade. O período do terror marcou o seu pensamento de maneira indelével. O próprio Habermas considera os jacobinos como discípulos aptos de Rousseau.<sup>3</sup> Constant o responsabiliza por inspirar as piores tiranias.<sup>4</sup> O mesmo

<sup>1</sup> “Hobbes é, pois, o precursor espiritual de ambos, do Estado de direito e do constitucionalismo burguês” (SCHMITT, 2004).

<sup>2</sup> “If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes” (STRAUSS, 1965 p. 181-182).

<sup>3</sup> “The Jacobins, too, as apt disciples of Rousseau, conceive of democracy, even in its radical form, in such a way that the general will exercises its sovereignty by means of formal and general laws” (HABERMAS, 1974, p. 105).

<sup>4</sup> “This sublime genius [Rousseau], animated by the purest love of liberty, has nevertheless furnished deadly pretexts for more than one kind of tyranny” (CONSTANT, s/d, p. 11). “Constant saw in Rousseau the most dangerous enemy of individual liberty, because he had declared that ‘In giving myself to all, I give myself to none’” (BERLIN, 2003, p. 209-210).

caminho seguiu Berlin, classificando-o como um dos seis inimigos da liberdade, ao lado de Helvétius, Fichte, Hegel, Saint-Simon e Maistre (BERLIN, 2002). Entre Rousseau e Hobbes, Berlin não tem dúvidas em optar por Hobbes, pois, ainda que ambos tenham concebido um poder autorizado a interferir em todos os aspectos da vida humana, Hobbes não teria tido a desfaçatez de chamar a tal estado de coisas de liberdade<sup>5</sup>. Schmitt perfila Rousseau como um pensador do Estado total, particularmente da homogeneidade<sup>6</sup>.

Em que pese as interpretações acima, o problema que Habermas considera relevante de ser tratado a partir de Rousseau é a tentativa de compatibilizar direitos humanos e soberania popular. Essas duas determinações disputam, segundo ele, o legado justificatório da modernidade após a dissolução das formas de vida tradicionais pré-modernas (HABERMAS, 1997, V. I, p. 128-133). A tensão entre as duas determinações é por ele desfilada a partir da interpretação das obras de Kant e Rousseau. Contudo, o que ele quer mesmo é apresentar a sua própria solução para tal problema, uma intenção, aliás, que ele compartilha com Rawls<sup>7</sup>. No caso dos dois filósofos, o seu déficit principal com relação ao assunto estaria em não terem concebido um papel realmente importante para o direito subjetivo na resolução da tensão entre direitos humanos e soberania popular.

Nesse diapasão, pode-se vislumbrar que Habermas nutre simpatias teóricas por Rousseau, ao menos pela intenção que a sua teoria desposou, ainda que a realização da mesma tenha que ocorrer por outros modos. Portanto, uma parte da teoria de Haber-

mas pode ser considerada como uma reformulação de Rousseau nos termos da teoria discursiva da democracia, com o fito de levar adiante a intenção de compor direitos humanos e soberania popular.

## O conceito de Forma Jurídica

O conceito de forma do direito é uma peça central na filosofia do direito de Habermas. É ela a peça que permite fazer a engrenagem da racionalidade comunicativa funcionar nos termos do princípio da democracia. Contudo, apesar de ser um conceito central, Habermas não o expõe sistematicamente. Sem embargo da afirmação anterior, é possível perceber como tal conceito opera ao longo de sua obra. Por exemplo, um dos temas nos quais o mencionado conceito desempenha papel importante é naquele da relação entre direitos humanos e soberania popular.

Destarte, um dos problemas que Habermas quer resolver em *Direito e democracia* é o da compatibilidade entre direitos humanos e soberania popular. Essas duas determinações disputam o legado justificatório da modernidade, após a dissolução das formas de vida tradicionais pré-modernas (HABERMAS, 1997, V. I, p. 128-133). A tensão entre as duas noções pode ser vislumbrada especialmente nas obras de Kant e Rousseau, mas também naquela de Hobbes, se este for considerado um insipiente defensor do Estado de direito, bem como considerado um autor protoliberal, como é o caso de Habermas e de Schmitt

Segundo Habermas, um dos défits do tratamento desse assunto nos autores mencionados consiste em uma compreensão inadequada da contribuição que a es-

<sup>5</sup> "This sublime genius [Rousseau], animated by the purest love of liberty, has nevertheless furnished deadly pretexts for more than one kind of tyranny" (CONSTANT, s/d, p. 11). "Constant saw in Rousseau the most dangerous enemy of individual liberty, because he had declared that 'In giving myself to all, I give myself to none.'" (BERLIN, 2003, p. 209-210).

<sup>6</sup> "Rousseau does not mean by liberty the 'negative freedom of the individual not to be interfered with within a defined area, but the possession by all, and not merely by some, of the fully qualified members of a society of a share in the public power which is entitled to interfere with every aspect of every citizen's life" (BERLIN, 2003, p. 208). "Hobbes was at any rate more candid: he did not pretend that a sovereign does not enslave; he justified this slavery, but at least did not have the effrontery to call it freedom." (BERLIN, 2003, p. 210).

<sup>7</sup> Ao se referir ao conflito entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, Rawls anota: "Justice as fairness tries to adjudicate between these contending traditions." (RAWLS, 1996, p. 5).

trutura própria do direito pode desempenhar para a resolução da tensão entre direitos humanos e soberania popular. Portanto, esclarecer o conceito de forma do direito é importante sob o ponto de vista da arquitetura do projeto de Habermas de apresentar uma composição possível não só entre direitos humanos e soberania popular, como também entre direito e moral.

Habermas defende a tese de que o conceito de forma do direito é composto por dois elementos principais, a generalidade e a liberdade. O predicado da generalidade se constitui em uma decorrência da semântica da lei na qual o direito se expressa. Já a liberdade seria decorrente da própria estrutura coativa do direito que, em razão desta sua base na coação, teria que abdicar de reinar sobre domínios importantes da liberdade, como aquele referente aos motivos. Esses aspectos que caracterizam a forma jurídica poderiam ser vistos, de uma maneira ou outra, operantes nas filosofias do direito de Hobbes, Kant e Rousseau.

Segundo Habermas, "a forma jurídica não é um princípio que possa ser 'fundamentado' epistêmica ou normativamente." (HABERMAS, 1997, V. I, p. 147). A forma jurídica é, por um lado, uma decorrência da característica coercitiva do direito, portanto, não se trata de um dever-ser, mas de algo que decorre de uma norma ser revestida de coerção, por outro lado, ela decorre do fato de a norma se apresentar sob a forma de uma lei. Ora, desse modo, podem ser explicadas as duas características principais da forma jurídica, quais sejam, a liberdade subjetiva dos motivos pelos quais a norma coativa será cumprida, bem como a sua generalidade, já que esta última pode ser predicada como uma característica semântica do conceito de lei. São essas características que permitem uma formulação das condições de possibilidade da racionalidade comunicativa como normas jurídicas, sem que a coação característica das mesmas atinja a liberdade que está na base de um sim ou

não com relação a um proferimento ilocucionário qualquer.

A liberdade ínsita à forma jurídica, Habermas aponta-a de forma mais sistemática a partir da análise da legalidade em Kant. O texto principal para esta análise está especialmente no capítulo I.III de *Direito e democracia*. Neste ponto, o conceito de legalidade kantiano é usado para dissolver um paradoxo concernente às dimensões de validade do direito.<sup>8</sup> Tal paradoxo residiria em o direito ser concebido por Kant como uma coerção que serve para eliminar empecilhos da liberdade: "impedimento de um impedimento da liberdade." (KANT, 2005, MS, AA 06: 231). Ora, como pode a coerção ser usada para sustentar a liberdade e, mais importante, como pode o reconhecimento de que a coerção torna possível a liberdade ser uma razão suficiente para que o direito seja cumprido moralmente, ou seja, por dever? Destarte, "razões analíticas impedem que um agir por dever, isto é, a obediência ao direito por motivos morais, possa ser imposto com o uso da coerção." (HABERMAS, 1997, V. I, p. 49).

A solução kantiana consistiria, segundo Habermas, em atribuir ao direito uma concepção de liberdade que se constitui em um dispositivo que permite a motivação moral, embora não a abrigue, sem excluir as motivações estratégicas ou outras que se possam conceber:

As Kant recognized, law differs from morality in the formal properties of legality. Certain aspects of conduct open to moral assessment (for example, convictions and motives) are per se exempted from legal regulation. (HABERMAS, 1998, p. 201).

O importante é que na legalidade se faz uma abstração do móbil [ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben] (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 219). Ou seja, a legalidade concerne à relação externa da ação com respeito à sua conformidade ou não conformidade à regra que a enforma. A legislação

<sup>8</sup> "Normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade" (HABERMAS, 1997, V. I, p. 49).



jurídica não exige que a própria idéia do dever, que é interna, se erija em motivo determinante da ação, liberando, por consequência, a interioridade. Em suma,

a doutrina do direito e a doutrina da virtude, se distinguem, então, bem menos por deveres diferentes que pela diferença de legislação que associa à lei um móbil antes que um outro. (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 220).

Há ainda duas outras referências diretas a Kant em *Direito e democracia*, ambas no cap. III, as quais não são essenciais para a determinação do conceito de forma jurídica.

A primeira delas, em III.I, tem conexão com a relação entre os direitos humanos e a soberania popular. Nela, Habermas critica as perspectivas de três autores, por razões diferentes. Hobbes é criticado pela sua formulação estratégica do direito público e Rousseau pelo tratamento formal a partir da semântica da generalidade das leis, ponto que será tratado a seguir. Contra Kant, por seu turno, ele alega que a fundamentação moral dos direitos humanos por ele proposta lhe dá uma prioridade indevida sobre a soberania popular.

A segunda citação está em III.II e diz respeito à relação entre direito e moral. Nela, Habermas defende que Kant não teria concebido uma racionalidade própria para o direito, mas ter-lo-ia tratado como um caso especial da moral, a qual seria, nesse particular, limitada por várias determinações ínsitas ao direito, mormente aquela da coerção. Ademais, com isso, Kant teria excluído razões importantes do direito, como as pragmáticas e as éticas, estas últimas conexas com questões de felicidade.

Em suma, para a caracterização do conceito de forma jurídica, em Kant, é importante referir a uma formulação da liberdade mais abrangente do que aquela concernente à moral, haja vista ser capaz de incorporar em si a motivação moral, sem desdizer qualquer outra possibilidade motivacional.

## A solução kantiana

A análise que Habermas faz da filosofia do direito kantiana mostra que ela é ambivalente. Isso ocorre porque Kant, por uma série de abstrações, configura uma concepção de direito que mais parece a moral travestida pela roupagem da coação. Tanto a sua definição de direito, quanto o princípio universal do direito, são interpretados por Habermas como um direito subordinado à moral. De fato, Kant desloca sutilmente a definição de direito da formulação deste como coação, "Direito e faculdade de coagir significam, portanto, a mesma coisa" (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 232), para esta outra formulação,

o direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais. (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 232).

Ou seja, trata-se, neste último caso, de uma definição normativa referida ao que é justo (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 229). Com isso, a liberdade do homem e a igualdade [veja-se que aparece na formulação os termos "geral" e "universais"] são claramente estabelecidas. Note-se, contudo, que já no texto *Contra Hobbes* de 1793, ele houvera estabelecido uma relação entre o único direito humano inato, a liberdade, e o sistema jurídico como um sistema de leis:

Todo o direito depende, de fato, das leis. Mas uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o ato de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: p. 294-295.

Segundo Habermas, isso significa que a autonomia moral só pode adquirir figuração concreta pela autonomia política, de tal forma que “o princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam reciprocamente.” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 127). Para se entender isso, deve-se esclarecer que a vontade pública do republicanismo Habermas a chama de democracia. Ele sugere uma aproximação entre o que Kant nominou republicanismo e o que hoje se chama democracia (HABERMAS, 1997, V. I, p. 122).

Kant muito bem observa tratar-se da vontade pública de todo o povo, pois somente quando se tratar da vontade de todo o povo é que não poderá haver injustiça contra ninguém. É essa a ideia que ele repete alguns anos depois na *Doutrina do direito* e que Habermas (1997, V. I, p. 259) considera como uma formulação kantiana da soberania tal qual definida por Rousseau<sup>10</sup>:

O poder legislativo somente pode caber à vontade unificada do povo. Pois, uma vez que deve proceder dele todo direito, não deve ele por sua lei poder ser injusto pura e simplesmente com ninguém. Ora, se alguém decide algo em relação a um outro, sempre é possível que assim ele seja injusto com ele, mas nunca naquilo que ele decide acerca de si mesmo (pois *volenti non fit injuria*). Assim, somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre um, portanto somente a vontade universalmente unificada do povo é legisladora. (KANT, 2005, MS, AA 06: 313-314).

**Nesse sentido, poder-se-ia perguntar como ficaria a relação entre o direito racio-**

nal e a vontade unida do povo, quando esta estabelecesse leis com conteúdo contrário ao direito racional? Essa não parece ser uma possibilidade para Kant, pois o cidadão não poderia concordar com leis que desrespeitassem tal direito: “todo o homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar.”<sup>11</sup> De fato, pode-se afirmar que há uma correspondência entre todos poderem concordar e cada um não poder discordar, de tal forma que não haveria, segundo Habermas, uma limitação da vontade unida do povo pelo direito racional, haja vista, justamente, os cidadãos não poderem dar seu consentimento a leis que negassem seus direitos humanos.

Kant não explica se a razão pela qual o cidadão não pode concordar com leis contrárias à liberdade decorre de uma capacidade moral ou de um mecanismo referido à generalidade da lei jurídica que acaba por fazer reverter sobre o indivíduo o que ele legisla para os outros, em uma espécie de regra de ouro. Habermas sugere esta interpretação em 1988:

E, para que a razão legitimadora do poder não se anteponha mais à vontade soberana do povo – como em Locke – situando os direitos humanos num estado natural fictício, atribui-se uma estrutura racional à própria autonomia da prática da legislação. Uma vez que a vontade unida dos cidadãos só pode manifestar-se na forma de leis gerais e abstratas, é forçada per se a uma operação que exclui todos os interesses não generalizáveis, admitindo apenas as normatizações que garantem a todos iguais liberdades. O exercício da soberania popular garante, pois, os direitos humanos. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 259).

<sup>10</sup> «Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule - savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer: car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.» (ROUSSEAU, 1943, livre I, ch. VI).

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: 304.

Em 1992, porém, ele atribui isso claramente a Rousseau, mas afirma, por duas vezes, não haver clareza em Kant sobre o assunto (HABERMAS, 1997, V. I, p. 127-8), sendo que tal falta de clareza dever-se-ia basicamente a Kant ter operacionalizado a autonomia dos sujeitos no exercício da soberania popular segundo o imperativo categórico: "porém ele explica esse conceito [autonomia] na fórmula legal do imperativo categórico." (HABERMAS, 1997, V. I, p. 127-128).

Tanto em Kant quanto em Rousseau parece haver um mecanismo do direito que medeia os direitos humanos e a soberania do povo, porém, como Habermas afirma, isso não está "suficientemente claro", especialmente no caso de Kant. Seja como for, em *Direito e democracia*, Habermas encaminha a solução kantiana da relação entre direitos humanos e soberania popular por um outro viés que não este da forma do direito. Assim, ele não estipula que pelo fato de a soberania popular ter que apresentar seus produtos sob a forma da lei jurídica e sendo a lei jurídica geral e abstrata, *eo ipso*, não haveria como abrigar conteúdo contra os direitos humanos. Ou seja, como o procedimento deve produzir um produto válido para a vontade de todos, a igualdade exigida pelo direito inato à liberdade seria realizada por uma espécie de automatismo do procedimento (HABERMAS, 1997, V. I, p. 127). Essa, como se verá, é uma das interpretações possíveis que ele atribui a Rousseau.

No que concerne a Kant, portanto, o caminho seria bem outro, na interpretação de Habermas. Para Kant, o direito inato à liberdade teria um fundamento moral, pois ele obteria o princípio universal do direito via aplicação do imperativo categórico a relações externas. Sabidamente, essa foi a tese sustentada por Gregor (1963. Almeida também segue essa estratégia 2006, p. 209-222). Segue-se dessa posição que "os princípios do direito privado já valem como princípios morais no estado natural" (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135). No que concerne a Rousseau, por seu turno, primeiro ele constituiria a autonomia do cidadão via contrato e depois introduziria um vínculo com os direitos humanos:

como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está inscrito naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant antepõe, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135).

Rousseau, por seu turno, primeiro constituiria a autonomia do cidadão via contrato e depois introduziria um vínculo com os direitos humanos:

como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está inscrito naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant antepõe, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135).

O ponto de Habermas, quiçá, é que em Kant o indivíduo já entra no contrato equipado com um direito, o qual ele não abrirá mão ou não pode concordar em abrir mão. Desse modo, pode-se afirmar que esse direito fundamentado moralmente na humanidade como fim em si mesma adentra na vontade soberana do povo e adentra no direito positivo. No fundo, Habermas está acusando a Kant de ter operacionalizado a vontade geral de forma individualista e não por um procedimento discursivo enformado juridicamente.

Kant é ambivalente porque tem uma estratégia dupla. Por um lado, ele não tem como manter uma motivação moral como fundamento do direito, isso por razões analíticas, vis-à-vis da sua definição do que consiste uma ação por dever. Ora, não se pode impor coativamente a prática de uma ação por dever. Por outro lado, sob o ponto de vista do conteúdo, o direito racional continua vinculado à moral, como uma espécie de aplicação do imperativo categórico a relações externas, como muito bem sublinhou Gregor. Desse modo, quando ele operacionaliza a vontade unida do povo, o direito racional da liberdade garantido de forma moral ancora em um sujeito que não pode deixar de querer tal direito, embora possa errar, haja vista as leis nunca demandarem efeti-

vamente a manifestação de todos os concernidos por ela. No caso de Kant, em última análise, te-se-ia, portanto, que apelar a um sujeito moral que não pode se recusar a dar o seu consentimento aos direitos humanos. Dito lapidariamente, o que se registra em Kant é um déficit de operacionalização da forma jurídica quando ele trata da relação entre a vontade individual e a coletiva. Ou seja, Kant exagera na moralização do direito. Como se verá, o problema de Rousseau é outro, ele exagera na concretude da forma de vida como condição para sustentar o acordo da vontade privada e da vontade geral.

## Rousseau nas bordas da alienação total

Rousseau concebe o contrato social como um ato existencial de socialização que transforma o homem no cidadão pela alienação total, como já mencionado. Esta alienação total implica para Habermas uma espécie de conversão do ser humano que o transforma de um homem natural em um cidadão virtuoso. Rousseau anota que sendo a alienação total, a condição é igual para todos e, portanto, todos teriam interesse em não torná-la onerosa. Essa qualidade da igualdade de condições para todos, Habermas a interpreta como sendo realizada por meio da lei jurídica. Segundo Rousseau, «chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres» (ROUSSEAU, 1943, livre II, ch. IV). Por exemplo, se quem legisse sobre educação fosse obrigado a fazer seus filhos estudarem na escola pública, isso certamente teria implicações sobre as decisões a respeito da matéria. Ou seja, é diferente legislar com relação ao ensino público quando os próprios filhos estudam em escola particular e quando estudam nas escolas públicas. Vale anotar que o parágrafo que abre o *Contrato* diz estar em questão a formulação de uma regra de administração "en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être". Ora, considerar o homem como ele é implica também considerá-lo como ele é no contexto social que ele vive, o que para Rousseau significa pensar um ser humano

marcado pela corrupção dos costumes, ou seja, considerá-lo naquilo de seu ser que não se coaduna com a transformação ética exigida pela vontade geral. Nesse sentido, a lei jurídica, em função da sua semântica baseada na generalidade, forneceria um mecanismo que permitiria operar o sistema da vontade geral a partir das vontades particulares. Segundo Rousseau, a generalidade da lei ao determinar que todos estarão sob a mesma condição é o que permite a união entre o interesse privado e a justiça: "accord admirable de l'intérêt et de la justice" (ROUSSEAU, 1943, livre II, ch. IV). Nesse sentido, SaHD sustenta a possibilidade de interpretar Rousseau em uma perspectiva jurídica (SAHD, 2010, p. 64, nota 60).

No que concerne ao estudo de Habermas é importante anotar que Rousseau opõe, por um lado, o mecanismo da lei que submete a todos às mesmas condições e, por outro lado, o discurso. O mecanismo do direito opera a partir de uma formulação possível da regra de ouro, haja vista forçar que aquilo que alguém queira para os outros, ele tenha também que suportar para si, em razão do mecanismo generalizador da lei. Pois bem, Rousseau opõe este mecanismo àquele da discussão. Ou seja, o cálculo da consciência solitária interessada, capitaneada pelo mecanismo da lei jurídica e sua semântica peculiar é melhor do que a discussão pública das matérias a fim de deliberar. Segundo Rousseau, é a união entre interesse e justiça

qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit s'évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie (ROUSSEAU, 1943, livre II, ch. IV).

Porém, essa formulação de Rousseau parece que se desvanece ao longo do *Contrato*. De fato, algo ocorre entre o livro 2, cap. 4, e o livro 4, cap. 1. No primeiro, há uma solução que não desconsidera a típica do contrato social privado, baseada nos interesses de cada um, que, em razão da forma da lei geral, motiva um resultado igual àquele da vontade geral. Rousseau chama a

tal mecanismo, como visto, um *accord admirable*. Kaufman chega a sustentar que se trataria de uma justiça processual pura no sentido de Rawls: Rousseau define

legitimacy in terms of pure procedural justice: laws enacted by the entire people, and applying to each citizen in precisely the same way, are just. This account of legitimacy avoids indeterminacy, since institutions are designed 'so that the outcome is just whatever it happens to be'. In addition, Rousseau avoids the problem of malicious preferences by requiring that legislation must apply equally to all members of society (KAUFMAN, 1997, p. 29).<sup>12</sup>

Habermas apresenta essa interpretação como sendo uma possibilidade de compreensão da obra de Rousseau. Com efeito, ele afirma que Rousseau atribui o sentido normativo da validade de leis que merecem o assentimento de todos "à força presumivelmente universalizadora da simples forma da lei." (HABERMAS, 1997, V. I, p. 261). Em *Direito e democracia* ele defende que Rousseau teria composto a soberania popular nos meandros de um procedimento capaz de excluir interesses não compatíveis com a vontade geral:

em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do medium de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui per se todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta ideia, o exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135-136).

Interessantemente, Heck, quando comenta esta passagem, sustenta ser essa a posição de Kant, não a de Rousseau:

a vontade congregada dos cidadãos, ao poder manifestar-se tão-só na forma de leis universais e abstratas, é levada por si mesma a uma operação que exclui todos e quaisquer interesses não generalizáveis e admite apenas aquelas determinações que concedem a todos os cidadãos as mesmas liberdades, ou seja, o exercício da soberania popular assegura, simultaneamente, aos contratantes os direitos humanos. Tal posição corresponde à doutrina kantiana do direito e é de toda avessa ao genebrino. (HECK, 2008, p. 7).

Heck explicita por que o próprio Rousseau não acredita no mecanismo das leis gerais e abstratas para gerar os direitos humanos:

existisse o legado do automatismo procedimental, como admitido por Habermas, o procedimento democrático-legislativo teria per se de antemão a marca da retidão para suas atividades e Rousseau poderia ter-se poupado o discurso sobre o legislador, a virtude e a educação dos cidadãos (HECK, 2008, p. 7).

De fato, o mecanismo do direito privado desaparece paulatinamente no *Contrat*, tornando-se preponderante o modo de socialização pelo ato do contrato social. Segundo Rousseau, é preciso que a vontade particular queira as determinações da vontade geral:

or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les moeurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. Donc le gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux (ROUSSEAU, 1943, livre III, ch. I).

Mais adiante ele afirma: «Mais quand le noeud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants: l'unanimité ne règne plus dans les voix; la

<sup>12</sup> A citação é de RAWLS (1999, p. 74).



volonté générale n'est plus la volonté de tous; il s'élève des contradictions, des débats; et le meilleur avis ne passe point sans disputes» (ROUSSEAU, 1943, livre IV, ch. I). Desse modo, a vontade geral é inimiga das sutilezas políticas. As pessoas devem ser simples e não terem refinamento. Com o liame social rompido no coração dos homens, mediante sutilizas e refinamentos, o Estado subsiste por uma forma ilusória e vã:

a república do genebrino não é conhecida como universo da comunicação, não constitui arena repleta de opiniões, controvérsias, disputas teóricas, opções práticas; tampouco nela se costura compromissos e, muito menos, se prestigia a maioria HECK, 2008, p. 13).

Ou seja, "a república de Rousseau prestigia a mudez."<sup>13</sup>

Ainda que Rousseau afirme ser «contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné» (ROUSSEAU, 1943, livre III, ch. IV), a maioria é apenas um indício de onde se encontra a vontade geral, não o critério mesmo de sua constituição. Quiçá, por tudo isso Schmitt pode afirmar que a fachada do sistema de

Rousseau é liberal, mas o seu núcleo é democrático e antiliberal:

The façade is liberal: the state's legitimacy is justified by a free contract. But the subsequent depiction and the development of the central concept, the 'general will', demonstrates that a true state, according to Rousseau, only exists where the people are so homogeneous that there is essentially unanimity. According to the Contrat social there can be no parties in the state, no special interests, no religious differences, nothing that can divide persons, not even a public financial concern.<sup>14</sup>

Habermas, sabidamente, critica ambos os aspectos de Rousseau, tanto o seu apelo a um cidadão virtuoso ligado a uma forma de vida concreta, para ele não só sociologicamente implausível, como incompatível com o princípio da universalidade e repressor do indivíduo, quanto o seu apelo ao mecanismo da generalidade das leis. Com efeito, a formação racional da vontade e da opinião, "não pode ser esclarecido[a] pelas qualidades lógico-semânticas de leis gerais e abstratas" (HABERMAS, 1997, V. I, p. 261). Talvez, essa possa ser uma razão

<sup>13</sup> HECK, (2008, p. 14). "Por mais que Habermas tenha em alta estima o contratualismo rousseauiano, considere exemplar a interação entre direito e democracia e veja na institucionalização popular do contrato social uma antecipação da ética discursiva, Rousseau não tem em alto apreço discussões políticas e tampouco se revela arauto da democracia deliberativa. Iguais aos conservadores de boa cepa, são-lhe suspeitas discussões sem fim; Rousseau toma as controvérsias filosóficas como pauta de veleidades, palco de ostentação e arena de vaidades. No momento em que os cidadãos começam a concorrer na busca dos melhores argumentos, na ponderação de interesses, pontos de vista e peculiaridades, o bem comum já saiu de foco. Com as concepções ético-discursivas rousseauianas, por parte de Habermas, o republicanismo de Rousseau nada tem a ver. A *volonté générale* é evento e não um resultado discursivo. [...] a qualificação ética da unificação contratual do genebrino sufoca o caráter procedimental que a modernidade propõe como substituto ao saber ético intuitivo da tradição. [...] "O procedimento contratual rousseauiano, por estar intimamente comprometido com uma estrutura compacta de caráter ético, a república da virtude perde o seu traçado cognitivo. [...] O *cognitivismo* procedimental da ética do discurso não encontra lugar na república cidadã do genebrino" (HECK, 2008, p. 15).

<sup>14</sup> SCHMITT (2000, p. 13. Referência do prefácio de 1926). Rawls tem uma interpretação mais favorável a Rousseau. Se for possível interpretar a homogeneidade exigida por Rousseau como um sinônimo de intolerância com o que for diferente, por exemplo, com uma religião diferente, com essa interpretação Rawls concordaria. Contudo, segundo ele, o que caracteriza a posição de Rousseau com relação a esse ponto é que o princípio que justificaria a intolerância seria aceitável na posição original (RAWLS, 1999, p. 190). O princípio que Rousseau defenderia para a intolerância seria aquela da manutenção da ordem pública: "Locke and Rousseau limited liberty on the basis of what they supposed were clear and evident consequences for the public order" (RAWLS, 1999, p. 189). Um tal princípio é bem diferente daquele que põe como fundamento da intolerância uma questão de fé. A vantagem do primeiro critério em relação ao segundo é que de acordo com o primeiro os limites da tolerância podem vir a ser traçados de forma diferente: "For when the denial of liberty is justified by an appeal to public order as evidenced by common sense, it is always possible to urge that the limits have been drawn incorrectly, that experience does not in fact justify the restriction. Where the suppression of liberty is based upon theological principles or matters of faith, no argument is possible." (RAWLS, 1999, p. 190).



pela qual Rousseau não valorizou adequadamente essa possibilidade porque o conteúdo normativo dos direitos humanos não pode ser equivalente à gramática de leis gerais e abstratas. Melhor dito, trata-se precisamente do conteúdo da igualdade, o qual

não pode ser esclarecido suficientemente através das qualidades lógico-semânticas de leis gerais. A forma gramatical de mandamentos universais nada diz sobre sua validade. A pretensão segundo a qual uma norma é do interesse simétrico de todos tem o sentido de uma aceitabilidade racional (HABERMAS, 1997, V. I, p. 137).

Algumas observações podem ser feitas sobre esse ponto. A primeira é que já Hegel criticara o formalismo da moral kantiana. Segundo ele, a universalidade deveria ser considerada puramente como uma unidade analítica, uma tautologia, de tal forma que poderia ser agregada a qualquer conteúdo (HEGEL, 2004, p. 123). Toda máxima, segundo Hegel, tem um conteúdo (2004, p. 123). É justamente o conteúdo em conjunção com a forma universal que gera máximas relevantes para a ação. A universalidade por si só produz tautologias. No mesmo sentido, Schmitt criticou a ideia de igualdade como sendo vazia:

The question of equality is precisely not one of abstract, logical-arithmetical games. It is about the substance of equality. It can be found in certain physical and moral qualities, for example, in civic virtue, in arete, the classical democracy of *vertus* (*vertu*). In the democracy of English sects during the seventeenth century equality was based on a consensus of religious convictions. Since the nineteenth century it has existed above all in membership in a particular nation, in national homogeneity (SCHMITT, 2000, p. 9. Referência do prefácio de 1926).

Por fim, uma das análises principais que Hare faz da universalização é a de que

ela se constitui em uma tese lógica despida de substância moral:

it is a logical thesis and not a substantive moral principle. (HARE, 1965, p. 34). Na sua análise, portanto, a substância moral deve ser diferenciada da forma lógica da universalidade: It is very important not to confuse the thesis of universalizability with the substantial moral principles to which, according to it, a person who makes a moral judgement commits himself (HARE, 1965, p. 30).

É no sentido dessa tradição interpretativa que, para Habermas, a igualdade substantiva significa "aquilo que é igual sob aspectos relevantes deve ser tratado de modo igual e aquilo que não é igual deve ser tratado de modo não-igual. No entanto, é necessário fundamentar aquilo que pode ser tido como *aspecto relevante*,"<sup>15</sup> o que só pode ser feito mediante um discurso argumentativo.

Desse modo, o problema que Heck corretamente percebe, foi claramente anotado por Habermas:

Rousseau não levou adiante esse pensamento luminoso, uma vez que ele se prendia, mais do que Kant, à tradição republicana. Ele interpretou a ideia da autolegislação mais na linha da ética do que na da moral e entendeu a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 136).

## Críticas de Habermas a Rousseau

Habermas não se manifesta explicitamente sobre as críticas feitas a Rousseau por comentadores. Sem embargo dessa afirmação, podem ser destacadas três críticas que ele endereça ao autor do *Contrat*: da implausibilidade sociológica, da perda da universalidade e da repressão do indivíduo.

<sup>15</sup> HABERMAS (1997, V. II, p. 153). Rehg formula a seguinte nota com relação ao conceito habermasiano de igualdade substantiva sob o viés jurídico-legal: "According to Habermas, "substantive legal equality," or *Rechtsinhaltsgleichheit*, has two components: (a) legal statutes are applied so as to treat like cases alike and different cases differently; and (b) legal statutes regulate matters in a way that is in the equal interest of each person." (HABERMAS, 1996, p. 531)

**De fato, Habermas afirma que o posicionamento ético de Rousseau é sociologicamente implausível:**

A adoção das virtudes republicanas só é realista para uma comunidade que possui um consenso normativo assegurado previamente através de tradição e do *ethos* (HABERMAS, 1997, V. II, p. 260).

**De fato, se a interpretação que Heck propõe de Rousseau, como foi apresentada acima, for considerada acurada, é possível perceber o quanto uma tal posição é implausível frente ao constitucionalismo moderno e contemporâneo de inspiração hobbesiana. Segundo Heck, "o contrato social rousseauiano faz dos indivíduos princípios normativos." (HECK, 2008, p. 8). Para começo de conversa, o próprio constitucionalismo, tão em voga nos dias atuais, encontra empecilhos nas formulações de Rousseau:**

os cidadãos rousseauianos não apenas carecem de um patrimônio jurídico anterior à coletividade – como o cidadão do liberalismo lockiano – mas também não usufruem da reserva de consciência perante o Estado – como o cidadão no liberalismo hobbesiano (HECK, 2008, p. 8)<sup>16</sup>.

**Tal liberalismo se caracteriza, segundo ele, pela convivência entre estranhos, porque o Leviathan é tolerante com aquilo que pode permanecer só no âmbito privado. Por isso, o Leviathan tem um ilimitado poder de inclusão, haja vista ter privatizado as diferenças que não importam para a ordem pública<sup>17</sup>. Até Habermas, nesse particular, demonstra mais simpatias por Hobbes do que por Rousseau:**

The alienation of self [Selbstentfremdung] in Hobbes means submission to a compulsion which, though set up by men

themselves, still remains an irrevocably external compulsion, but in Rousseau it means the transformation of corrupted human nature into the moral person of the citizen (HABERMAS, 1974, p. 94).

**Segundo esse viés,**

a política correta só pode ser feita por civis virtuosos. Essa *imputação de virtude* já levou Rousseau à separação entre o cidadão orientado pelo bem comum e o homem privado eticamente sobrecarregado; a unanimidade do legislador político deveria ser garantida previamente através de um consenso ético dos ânimos (HABERMAS, 1997, V. I, p. 345).

**Para se perceber a implausibilidade de uma tal posição basta anotar o que Rawls nomeou como fato do pluralismo (RAWLS, 2003, p. XIX). Segundo ele, uma concepção realista de sociedade tem que levar em conta o pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais (RAWLS, 2003, p. XVIII).**

**Com relação à segunda crítica, sabidamente, a avaliação dos interesses de todos implica um ponto de vista genuinamente moral que abstraia o máximo possível de todas as particularidades, incluso as culturais, por isso, tal perspectiva não pode ser aquela de uma forma de vida particular. Com efeito, registra Habermas, "no final da versão ética do conceito de soberania popular, perde-se o sentido universalista do princípio do direito." (HABERMAS, 1997, V. I, p. 137). Portanto, o caminho ético é recusado por perder o ponto de vista moral na particularidade de uma comunidade com valores concretos. Se o ato do contrato se perfaz como um ato de transformação do homem no cidadão virtuoso, Habermas pode atestar que no seu caminho ele perde a universalidade. Como bem observa Heck,**

<sup>16</sup> «Tous les droits sont fixés par la loi» (ROUSSEAU, 1943, livre II, ch. VI).

<sup>17</sup> "Em contraposição à qualificação ética da 'volonté générale', o Estado hobbesiano apresenta uma ordem de convivência de indivíduos que permanecem estranhos entre si, garante a coexistência de seus súditos porque é inigualável e absolutamente tolerante com as diferenças dos mesmos, contanto que as mesmas permaneçam no âmbito privado e não absorvam a esfera política. O *Leviathan* político perfaz uma obra-prima da arte liberal de assegurar a ordem política por individuação e diferenciação. À revelia do integralismo contratual de calibre rousseauiano, a excelência do contratualismo hobbesiano se impõe pelo ilimitado poder de inclusão; ou seja, ao privatizar as diferenças, a coletividade liberal pode, em princípio, oferecer acesso livre a qualquer cidadão com seu credo, habilidades e idiossincrasias" (HECK, 2008, p. 9).

a vontade geral do genebrino é uma vontade particular, a faculdade volitiva de um determinado grupo de seres humanos que articulam nela a comunidade; a validade e a obrigatoriedade da vontade geral ficam necessariamente restritas aos membros do grupo; em suma, o republicanismo rousseauiano é decididamente antiuniversal (HECK, 2008, p. 12).

Ou seja, trata-se apenas da preservação de uma substância cultural anterior ao Estado: “merely preserve a substance prior to the state” (HABERMAS, 1974, p. 104).

Em relação à terceira crítica, a de ser um sistema repressivo, é aquela que mais tem feito história em relação a Rousseau.

É verdade que Rousseau ao tratar *Des bornes du pouvoir souverain* afirma haver uma independência entre a pessoa pública e a pessoa privada, de tal forma que o exigido pela alienação do pacto social, seria só aquilo que importasse à comunidade:

On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance.» (ROUSSEAU, 1943, livre II, chap. IV).

Por outro lado, ele afirma que se a alienação não fosse total e restasse algum direito aos particulares, a associação seria vã ou tirânica:

car, s’il restait quelques droits aux particuliers, comme il n’y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l’être en tous; l’état de nature subsisterait, et l’association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.» (ROUSSEAU, 1943, livre I, ch. VI).

Vã porque as manifestações privadas do homem são inconstantes e variam ao sabor do vento e das circunstâncias. Tirânica, porque se um retiver uma réstia da liber-

dade natural, que Rousseau se recusa a chamar de direito, dará a este um poder desmesurado em relação aos demais. Como, então, conciliar a sua afirmação de que o súdito pode reter, na qualidade de homem, aquilo cujo uso não importa à comunidade com aquela de que se a alienação não for total a associação devém necessariamente tirânica ou vã? O soberano é quem julga é a resposta de Rousseau. Disso Hobbes, talvez, não discordasse. Destarte, no cap. XXVI do *Leviathan* ele afirma não ser a verdade a que determina a lei válida, mas a autoridade. Contudo, não parece haver equivalente em Rousseau ao cap. XXI do *Leviathan* que claramente diz não haver injustiça em recusar fazer certos atos ordenados pelo soberano:

To come now to the particulars of the true Liberty of a Subject; that is to say, what are the things, which though commanded by the Sovereign, he may nevertheless, without Injustice, refuse to do (HOBBS, 1968, chap. XXI).

Por isso, pode-se compreender a afirmativa de Heck de que o contrato politiza todas as diferenças, perfazendo a transformação ética do homem no cidadão: “Para o autor de *Emílio*, quem procura conservar na vida civil a primazia dos sentimentos de natureza não sabe o que quer. Em constante contradição, oscilando entre inclinações e deveres, ele não será nem homem nem cidadão e não será bom para si e tampouco para os outros” (HECK, 2008, p. 9). O cidadão metamorfoseado não tem privacidade<sup>18</sup>.

Como já mencionado, segundo Schmitt, o sistema de Rousseau tem uma fachada liberal, contudo, no núcleo está uma homogeneidade do povo tão forte que só há unanimidade, sem necessidade de partidos, religiões diferentes, nada que possa dividir o povo (SCHMITT, 2000, p. 13. Referência do prefácio de 1926). Na interpretação que Schmitt oferta de Rousseau, a unanimidade é tão forte que a feitura das leis

<sup>18</sup> “O cidadão rousseauiano, não tem privacidade à qual tenha acesso, tampouco o poder de exilar-se em sua consciência ou o direito de emigrar para a intimidade de seus ideais” (HECK, 2008, p. 9).

não gera discussão: "According to Rousseau this unanimity must go so far that the laws come into existence *sans discussion*" (SCHMITT, 2000, p. 14. Referência do prefácio de 1926). Ele chega a afirmar que isso deveria implicar que em um processo judicial o acusado e o acusador deveriam querer a mesma coisa:

Even judges and parties in a suit must want the same, whereby it is never even asked which of the two parties, accused or accuser, wants the same (SCHMITT, 2000, p. 14).

Referência do prefácio de 1926). Por isso, a unanimidade não precisa de um contrato para construí-la. Como bem pontuou Heck, em formulação já anotada acima, a vontade geral é um evento, não uma construção. O contratualismo pertence a um outro mundo, um mundo liberal constituído por sujeitos individuados ao extremo, como mônodas. De fato, afirma Schmitt:

A contract assumes differences and oppositions. Unanimity, just like the general will, is either there or not and it may even be, as Alfred Weber has accurately pointed out, naturally present. Where it exists a contract is meaningless. Where it does not exist, a contract does not help. The idea of a free contract of all with all comes from a completely different theoretical world where opposing interests, differences, and egoisms are assumed. This idea comes from liberalism. The general will as Rousseau constructs it is in truth homogeneous. That is a really consequential democracy. According to the Contrat social, the state therefore rests not on a contract but essentially on homogeneity, in spite of its title and in spite of the dominant contract theory. The democratic identity of governed and governing arises from

that. (SCHMITT, 2000, p. 14. Referência do prefácio de 1926).

Portanto, uma concepção bem diferente daquela de Rawls ou de Habermas baseadas no fato do pluralismo, ou mesmo de Hobbes e Kant para quem os homens têm concepções diferentes da felicidade<sup>19</sup>.

É nesse sentido que Rousseau é considerado por Berlin um protagonista da coincidência entre liberdade e autoridade. Com feito, para que tal ocorra, segundo ele, tem que haver a alienação total, ou seja, "men shall want only that which the moral Law in fact enjoins" (BERLIN, 2002, p. 43). Considerando o conceito de natureza e ciência de Rousseau, Berlin afirma que a satisfação do querer dos homens não pode entrar em conflito:

The true satisfaction of any one man cannot clash with the true satisfaction of any other man, for if it clashed, nature would not be harmonious and one truth would collide with another, which is logically impossible (BERLIN, 2002, p. 45).

Por isso, com base no eu real dos seres humanos, pode-se dizer o que eles realmente deveriam querer, "because, if they knew what they truly wanted, they would seek what I seek." (BERLIN, 2002, p. 46). É exatamente a noção de um verdadeiro eu que permite a Rousseau fazer coincidir a liberdade e a autoridade: "it is this notion of the two selves which really does the work in Rousseau's thought." (BERLIN, 2002, p. 46). Ou seja, se o homem seguisse seu verdadeiro eu, ele quereria o bem: "if he were his true self, then he would seek the good." (BERLIN, 2002, p. 46). Ora, dessa argumentação é fácil concluir pelo direito da sociedade forçar o homem a ser livre: "qu'on le

<sup>19</sup> Com isso não se quer opor a interpretação de Rousseau à de Rawls. Hedrick, por exemplo, sustenta que "Rawls places considerable emphasis on the Idea that his political conception of justice epitomizes the Idea of mutuality, developed imperfectly in Rousseau and Kant" (HEDRICK, 2010, p. 32). Com efeito, estaria implícita na ideia de vontade geral normas recíprocas que atenderiam igualmente ao interesse de todos (2010, p. 60). A teoria de Rawls, portanto, conectar-se-ia precisamente com o conceito rousseauiano de vontade geral, o qual se constitui em "a standpoint from which all citizens consider only what is equally in the interest of all, avoiding treating the social order as a means for leveraging their private interest at the expense of anyone else." (2010, p. 154).

forcera d'être libre." (ROUSSEAU, 1943, Livre I, chap. VII)<sup>20</sup>.

Isso mostra precisamente como da mais absoluta liberdade se pode chegar ao mais absoluto despotismo (BERLIN, 2002, p. 47), pois quem conhece o verdadeiro bem das pessoas, segundo seu verdadeiro eu, pode impor a sua concepção de bem em nome do bem daquele a quem tal concepção está sendo imposta: "There is no reason why human beings should be offered choices, alternatives, when only one alternative is the right alternative" (BERLIN, 2002, p. 47). Se os homens não escolhem a alternativa certa, é porque o seu verdadeiro eu não está operando (BERLIN, 2002, p. 47). Dessa análise Berlin conclui que Rousseau criou a mitologia do verdadeiro eu em nome da qual se pode forçar as pessoas a serem livre: "The evil that Rousseau did consists in launching the mythology of the real self, in the name of which I am permitted to coerce people" (BERLIN, 2002, p. 48). Por isso, seu diagnóstico absolutamente desfavorável sobre Rousseau:

Rousseau [...] was one of the most sinister and most formidable enemies of liberty in the whole history of modern thought. (BERLIN, 2002, p. 49).

Segundo bem definiu Arendt "totalitarian pretense of having abolished the contradictions between individual and public interests" (ARENDR, 1976, p. 139).

A democracia só é incompatível com o liberalismo, segundo Habermas, justamente porque Schmitt a compreende sob a forma da homogeneidade, da identidade, da unanimidade. Assim interpretado, Rousseau é repressivo da particularidade, pois implica

pensar o contrato como um ato existencial que transforma o homem em cidadão de uma comunidade ética que se orienta pelo bem comum:

Rousseau exagerou ao máximo a sobrecarga ética do cidadão, embutida no conceito republicano de sociedade. Ele contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogeneia, integrada através de tradições culturais comuns (HABERMAS, 1997, V, I, p. 136).

**Habermas acusa uma posição assim de ser repressiva dos interesses particulares:**

ele [Rousseau] não pode explicar a possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação pelo bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas, ou melhor, não sabe dizer como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares (HABERMAS, 1997, V, I, p. 137).

**Sem embargo das críticas supra mencionadas, Habermas gostaria de interpretar Rousseau de um modo mais favorável à sua própria posição. Para tal, ele opõe uma concepção de democracia baseada no exercício dos direitos humanos e uma baseada na homogeneidade étnica:**

In contrast with Carl Schmitt's account, on this conception popular sovereignty and human rights, democracy and the constitutional state, are conceptually intertwined. For the initial decision to engage in democratic self-legislation can only be carried out by realizing the rights that the participants must mutually grant one another if they want to legitimately

<sup>20</sup> Ver a esse respeito PINZANI (2006). Vale a pena registrar uma outra referência de Rousseau a respeito desse assunto: «On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot liberté n'est pas ici de mon sujet» (ROUSSEAU, 1943, Livre I, chap. VIII). É possível encontrar também em Kant formulações como essa, como por exemplo: "O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, [...] é o *contrato originário*, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no povo entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. e., do povo considerado como Estado (*universi*), e não se deve dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma *parte* de sua liberdade externa inata, mas que ele abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, para reencontrá-la sem diminuição em uma dependência legal, i. e., em um estado jurídico, porque esta dependência procede de sua própria vontade legisladora" (KANT, 2005, MS, AA 06: p. 315-316).



regulate their life in common by means of positive law. This calls in turn for a legitimacy-guaranteeing procedure of lawmaking that gives permanent form to the further elaboration of the system of rights. Following the Rousseauian formula, in this procedure all must reach the same decisions for all. Thus the basic rights spring from the very idea of the legal institutionalization of the procedure of democratic self-legislation. (HABERMAS, 1998, p. 137).

### **Desse modo,**

the meaning of human rights is exhausted by the private enjoyment of equal liberties, whereas the exercise of political freedoms by citizens is supposed to obey a completely different logic. The meaning of democratic self-determination based on ethnic homogeneity is not the political autonomy of individual citizens but rather national independence – the self-assertion, self-affirmation, and self-realization of a nation in its specificity. This nation mediates between the rule of law and democracy: only the citizens, who have been transformed from private persons into members of a politically self-conscious nation, can participate in democratic rule. (HABERMAS, 1998, p. 136).

**Habermas considera o *Contrat* como um empreendimento dúbio porque ele registra a possibilidade de um “Rousseau compreendido de forma adequada”:**

From the point of view of Kant and of Rousseau (properly understood), democratic self-determination does not have the collectivistic and at the same time exclusionary meaning of the assertion of national independence and of the realization of a unique national Character (HABERMAS, 1998, p. 139).

Da mesma forma, ele se refere explicitamente à formulação da lei geral como mecanismo de configuração da igualdade, naturalmente em conjunção com a sua teoria da argumentação: “Rousseau não levou adiante esse pensamento luminoso, uma vez que ele se prendia, mais do que Kant, à tradição republicana” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 136). Eis, então, o ponto que é importante para Habermas:

em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do medium de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui per se todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta ideia, o exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135-136).

### **Desse modo, Habermas vislumbra**

o visado nexu interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 137), a qual versa sobre como se forma tal vontade.

**Ou seja, no caso de Habermas, será o procedimento discursivo pelo qual se forma a opinião e a vontade que garantirá a igualdade. Não é o fato de um certo conteúdo ser emitido sob a forma de uma lei geral e abstrata que assegura por si só a liberdade. Por exemplo, poderíamos pensar em uma lei que proibisse qualquer pessoa de praticar uma religião. Ela seria geral porque valeria para todos, indistintamente, mas isso não a tornaria aceitável sob o ponto de vista da igualdade, pois diferenciaria de uma forma inaceitável aquele que quisesse praticar uma religião daquele que viesse a assumir um viés ateu.**

### **A forma do direito sem o princípio do discurso é vazia. O princípio do discurso sem a forma do direito é instável**

Rousseau concebe um modelo de complementaridade entre alienação total, como ato de conversão do homem no cidadão, e mecanismo jurídico, o qual impõe as mesmas condições a todos, em razão da ge-

neralidade da lei. Esse mecanismo permite um acordo admirável entre a justiça e o interesse em relação àqueles que permanecem nas bordas da conversão à vontade geral e, portanto, não totalmente convertidos, atuam por seus interesses privados. Tal ocorre porque se pode observar uma sobreposição entre noções fundamentais ínsitas no conceito de vontade geral, como a aquela de reciprocidade e igualdade do interesse de todos<sup>21</sup> e a generalidade como característica semântica da forma do direito. Porém, em razão do caráter vão ou tirânico de uma associação que mantém reservas de individualidade, ou seja, na qual a alienação não é total, Rousseau acentua, ao longo do *Contrat*, atos de conformação do eu à vontade geral nos termos de uma cultura ou forma de vida tradicional, homogeneia, sem refinamento, simples e sem sutilezas políticas, a qual daria ao cidadão um caráter virtuoso.

O primeiro intento de Habermas de mediar direitos humanos e soberania popular recupera justamente uma perspectiva descartada por Rousseau:

Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne (ROUSSEAU, 1943, livre II, ch. III).

No texto de 1988<sup>22</sup>, Habermas chamou a atenção para o caráter normativo da discussão que é capaz de formar racionalmente a opinião e a vontade via discurso, bem como para aspectos sociológicos da interação entre o poder comunicativo implicado na formação discursiva da opinião e da vontade, de viés anárquico, com a esfera política institucionalizada juridicamente.

Portanto, esse texto recupera o caminho discursivo, explicitamente recusado por Rousseau, contudo, em uma perspectiva que coeteja o anarquismo, ou seja, formas de comunicação não organizadas e não estruturadas.

Como dito, a sua própria proposta finca raízes em uma solução que Rousseau reputara indevida e incompatível com a vontade geral, a discussão pública. Ele toma como mediação para tal empreendimento a obra de Fröbel, a partir da qual constrói um modelo discursivo que encontra guarida nas redes informais e não organizadas da sociedade civil que cercam as instituições políticas formais juridicamente organizadas. Esta metáfora do cerco, do sítio, se põe ainda no contexto em que o direito é pensado de uma forma bem mais ambivalente, tal qual ele é estabelecido na *Teoria da ação comunicativa*. De fato, por um lado, o direito constitui um sistema de ação em que se supõe que todas as pessoas agem estrategicamente, por outro lado, ele exige dos sujeitos a disponibilidade de obedecê-lo, o que para Habermas só poderia ser cumprido se houvesse uma remissão a razões morais (HABERMAS, 1987, T. I, p. 336-338).<sup>23</sup> No entanto, o direito é concebido, nessa obra, mais como um mecanismo sistêmico de colonização do mundo vivido e menos como um dispositivo vinculado a razões morais ou comunicativas. Assim, comunicação e direito são determinações que não se misturam, pois têm racionalidades diferentes. Ainda que possam se misturar, mantêm a sua consistência como bolhas isoladas. Isso significa que pode haver ilhas de comunicação em estruturas sistêmicas, como em uma empresa ou no parlamento, como pode haver o contrário, estruturas sistêmicas onde deveria haver comunicação, o que ele caracteriza como patologia. No geral, a teoria crí-

<sup>21</sup> Sabidamente, Rousseau distingue a vontade de todos e a vontade geral: «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent (a), reste pour somme des différences la volonté générale» (ROUSSEAU, 1943, livre 2, ch. 3). Deve-se entender que o interesse de todos nem sempre corresponde à vontade de todos. Por exemplo, uma lei que instituisse um tributo certamente seria contrária à vontade de todos, mesmo assim poderia ser no interesse de todos pagar tributos.

<sup>22</sup> Este é o objeto do estudo de *A soberania do povo como processo* de 1988 que aparece ao final de *Direito e democracia* na parte dos *Estudos preliminares e complementares*.

<sup>23</sup> O direito também é analisado em HABERMAS, 1987, T. II, p. 502 e seguintes.

tica de Habermas desse período, embora esteja mais preocupada com determinações normativas, não deixa de pensar sob o ponto de vista da efetividade uma contraposição entre sistema e mundo vivido, cuja tônica é a do cerco, ou seja, pensar as estruturas comunicativas que estão presentes em associações espontâneas da sociedade civil de tal forma que cercam, sitiam, o sistema na tentativa de evitar o seu avanço sobre si mesmas, bem como diminuir o escopo do sistema para as esferas que lhe são próprias, como a economia. Segundo Habermas,

tais considerações não perderam inteiramente o contato com a realidade social. Porém nós nos interessamos apenas com as implicações normativas dessa descrição (HABERMAS, 1997, V. II, p. 272).

Esse viés é como que aperfeiçoado no cap. III de *Direito e democracia*, no qual ele desenvolve justamente o caminho jurídico sugerido por Rousseau, em conjunção com a perspectiva discursiva, agora vestida em trajes jurídicos sob a forma do direito. A perspectiva ética que fora aquela preferida por Rousseau é justamente a que Habermas critica e descarta. Em suma, parece que o modelo de solução ao problema da mediação entre liberdade pública e privada já está indicado no *Contrat*. Desse modo, pode-se afirmar que já se encontra em Rousseau uma resposta que Habermas na verdade desenvolverá, a qual foi abandonada pelo próprio Rousseau em nome do republicanismo cívico, baseado em uma forma de vida tradicional. Como bem pontuou Strauss, "Rousseau was not the first to feel that the modern venture was a radical error and to seek the remedy in a return to classical thought." (STRAUSS, 1965, p. 252). A solução para tal erro seria uma volta à liberdade dos antigos. Isso não significa que Rousseau tenha sido um reacionário, não, foi uma nova maneira de levar a modernidade à frente: "At any rate, his return to antiquity was, at the same time, an advance of modernity." (STRAUSS, 1965, p. 252).

No livro de 1992, *Direito e democracia*, a referência a Rousseau é retomada, contudo, Fröbel não é mais citado. O que

ele faz agora é vestir a sua teoria da ação comunicativa em trajes jurídicos. A reconstrução da forma jurídica que ele desenvolve torna mais candente o aspecto ambivalente da mesma, como uma determinação tanto sistêmica quanto do mundo vivido. No texto de 1988 predominara o aspecto sistêmico do direito que deve ser cercado, sitiado, pela racionalidade comunicativa e o mundo vivido, ao passo que agora em 1992 prevalece o aspecto emancipatório, haja vista o direito poder funcionar como uma correia de transmissão.

Trata-se, desse modo, no texto maduro de 1992, de ligar o mecanismo da generalidade da lei, um dos aspectos ínsitos à forma do direito a um desenho discursivo-processual da vontade geral. Ou seja, trata-se de unir dois mecanismos que Rousseau ou enjeitara, como no caso da discussão, ou abandonara ao longo do *Contrat* em nome de uma resolução ética baseada na virtude no cidadão, como é o caso do mecanismo da lei geral e abstrata. Justamente por isso Habermas registrou em *Direito e democracia* uma explicação de por que Rousseau não teria levado adiante essa ideia plausível, luminosa, de uso do mecanismo da forma do direito, a saber, a de que ele ofertara uma versão ética da autolegislação, devido a estar mais preso do que Kant à tradição republicana:

Rousseau não levou adiante esse pensamento luminoso, uma vez que ele se prendia, mais do que Kant, à tradição republicana. Ele interpretou a ideia da autolegislação mais na linha da ética do que na da moral e entendeu a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 136).

Como já apontado, em *Direito e democracia* a metáfora muda para a correia de transmissão. Isso ocorre porque Habermas muda a sua análise do direito. Ele mesmo registra no prefácio ao livro a distância dessa nova posição daquela de Marx. Nessa observação, ele não remete à *Teoria da ação comunicativa*. Contudo, ele diz que a relação entre direito e moral é pensada de forma diferente, não como subordinação, mas como complementaridade. Portanto, ele su-

gere que antanho a sua posição era mais coetânea com aquela de Marx, que desacreditou completamente o direito. Agora, a sua posição é a de que o direito porta uma racionalidade que traz em gérmen a essência mesma dos direitos humanos, ou seja, a generalidade e a liberdade, noções mediante as quais ele constrói o conceito de forma jurídica. Com o conceito de forma do direito assim entendida, ela se torna um meio ambivalente de integração social, justamente porque, em conjunção com as noções acima apontadas como características da forma do direito, ela também porta uma inexorável ligação com o poder enquanto determinação fática, sistêmica. Portanto, ela pode funcionar como uma correia de transmissão, na medida em que pode veicular quase todo tipo de conteúdo em uma linguagem capaz de fazer frente a determinações sistêmicas.

O que Habermas faz, então, é estabelecer uma análise da forma do direito, caracterizada pela liberdade subjetiva de ação e pela generalidade da lei, casada com a racionalidade discursiva, de tal forma que os direitos humanos se tornam como que a condição de possibilidade de uma formulação da soberania pública, via configuração jurídica, cuja forma já honra por si mesma o básico dos direitos humanos, haja a vista as semelhanças de família existentes entre a generalidade da lei e a igualdade, bem como entre a liberdade subjetiva de motivação e a liberdade subjetiva de ação sustentada pelos direitos humanos. Ou seja, a soberania popular operacionalizada pelas determinações da filosofia da consciência, se por um microssujeito como em Kant, acaba por depender de uma compreensão moral de tal sujeito, se por um macrossujeito como em Rousseau, acaba por depender de uma comunidade ética virtuosa. Logo, não se

trata do caminho moral que ele imputa a Kant e nem, claro, do caminho ético-cultural que Rousseau teria seguido. Se a teoria discursiva cumpre o que promete, ela não segue nenhum dos dois caminhos.<sup>24</sup>

Nos termos como Habermas formula ou reformula um dos pontos centrais do pensamento de Hobbes, Kant e Rousseau, este último tem especial importância porque menciona três caminhos possíveis ao problema da mediação entre soberania popular e direitos humanos. O primeiro é aquele a partir das qualidades formais do direito. Esse caminho parece ser abertamente criticado por Rousseau por gerar uma associação vã ou tirânica. Contudo, parte desse caminho aparece no início do *Contrat*, em conjunção com a solução ética baseada na virtude do cidadão, a qual cede lugar ao longo da obra justamente a esta última solução, na qual se enfatizam a tradição compartilhada de uma cultura e as virtudes cívicas que têm em vista o bem-comum. Desse modo, a democracia é apresentada como um ato ético no qual uma comunidade concreta reflete sobre seus valores substantivos e tradições. Finalmente, o terceiro modelo, aquele da discussão, foi liminarmente abolido por Rousseau como sendo incompatível com a vontade geral.

Dá para entender, então, a simpatia de Habermas por Rousseau, porque este como que forneceu a chave, mas não soube como aplicá-la, o que o fez retroceder para uma solução segundo a filosofia da consciência em um macrossujeito que formata os indivíduos segundo determinações morais, mais ou menos como Kant exige a boa vontade de sujeitos que não podem querer atos contra a sua própria humanidade.<sup>25</sup> Rousseau e Kant tentaram pensar uma interpretação recíproca entre soberania popular e direitos

<sup>24</sup> O não seguimento do caminho moral levantou a acusação de que Habermas seria o defensor de um positivismo *sui generis* (MAHONEY, 2001, p. 21–40). Hedrick sustenta que Habermas concorda com o teste de pedigree para determinar o que é o direito “Habermas is in accord with Kelsen and Hart’s legal positivism: in order to determine whether a norm constitutes valid law, one looks not to its content but its pedigree” (HEDRICK, 2010, p. 105).

<sup>25</sup> Vale anotar que Kant é suficientemente sutil para permitir também a interpretação de que esse não poder querer algo contra os direitos humanos e de que aquilo que se quer não pode ser injusto (*volenti non fiat iniuria*), possa assumir uma formulação jurídica, deflacionada moralmente.

humanos, só que a tensão envolvida levou que Kant tomasse um viés mais liberal e Rousseau um viés mais republicano (HABERMAS, 1997, V. I, p. 134).

Habermas atesta que a razão e a vontade podem ser aproximadas sob as premissas da filosofia da consciência, mas isso ao preço de um sujeito hipostasiado, seja individual, seja coletivo (HABERMAS, 1997, V. I, p. 137-8). No caso de Kant, há que se pressupor um sujeito que não pode renunciar aos direitos humanos, mesmo querendo. No caso de Rousseau há que se imaginar um corpo coletivo tão identitário que as partes que o compõem não têm vontade privada, mas uma identidade completa com o todo. Ou seja, a leitura moral e a leitura ética dividem o legado dos direitos humanos, as quais, em conjunção com as premissas da filosofia do sujeito, não permitem vislumbrar a ligação existente entre a soberania popular e os direitos humanos, pois não conseguem diluir a racionalidade prática nos fluxos comunicativos de formação da opinião e da vontade. Dito claramente, há que se deslocar a formação racional da vontade dos domínios do sujeito para aquele dos discursos (HABERMAS, 1997, V. I, p. 138). É nesse deslocamento que a forma do direito desempenha papel essencial.

Se a vontade racional só pode tomar forma no indivíduo, então a autonomia privada de cada um deve ser garantida previamente à vontade pública, via direitos naturais. Por outro lado, se ela só acontece em um macrossujeito, como o povo ou a nação, então, a autonomia pública só se realiza em um povo ou nação à custa da individualidade. Neste caso, a autonomia privada só é protegida pela forma da lei geral (HABERMAS, 1997, V. I, p. 138), o que tornaria a associação vã, segundo Rousseau. Porém, se a vontade se forma nos discursos,

a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo [...] Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação [...] podem ser institu-

cionalizadas juridicamente. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 138).

Logo, não pode ser uma interpretação moral dos direitos humanos nem uma interpretação ética da soberania, já que isso implicaria pôr a liberdade privada acima ou abaixo da soberania popular e não como cooriginária a ela (HABERMAS, 1997, V. I, p. 138).

Como destacado, a forma do direito tem várias características, como a coação. Ora, o verso da medalha da coação traduz um tipo de liberdade peculiar, decorrente da própria limitação da coação que não pode determinar os motivos da conduta. Por seu turno, a generalidade e abstração da lei têm clara conexão com a igualdade. Eis aí parte da substância dos direitos humanos. Portanto, o que se deve fazer para conjugar a soberania popular e os direitos humanos não é uma formulação moral ou ética, seja em termos da filosofia da consciência, seja em termos discursivos, mas formular em um marco jurídico. A estrutura do direito, por não vincular os motivos, é indiferente à moral e ao direito, o que significa dizer que a vontade pode se formar livremente via argumentação, para o que podem concorrer argumentos com motivação moral, ética, pragmática e mesmo negociações. Ou seja,

a substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 139).

Por fim, a possível vantagem da teoria discursiva sobre a filosofia da consciência pode ser explicada a partir de Rousseau. De fato, ele afirma:

Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine (ROUSSEAU, 1943, livre I, ch. VI. Ver também VOLPATO DUTRA, 2010, p. 121-144).



Ora, com os recursos da filosofia da consciência não há como conjugar adequadamente a liberdade privada e a pública porque se aquela for levada a sério, a associação política devém vã, pois a vontade privada não tem fixidez, haja vista ser inconstante e infiel. Para resolver tal problema, Rousseau teria pensado em uma alternativa ética de determinação do indivíduo a partir de um contexto homogêneo que o tornaria virtuoso. Contudo, nesse caso, alega Habermas, haveria não só se daria a repressão da vontade privada, quanto a perda da universalidade em particularidades culturais. É aqui que a teoria discursiva faz valer a sua força, pois ela é capaz de honrar a liberdade privada e, ao mesmo tempo, aliviar seus possíveis efeitos colaterais de inconstância, sem apelar a uma forma de vida concreta, mas á coação sem coações do melhor argumento que irromper nos fluxos comunicativos, cujos procedimentos são instituídos juridicamente. Dessa forma, pode-se entender como o sistema de direitos proposto por Habermas pode unir liberdade pública e privada, sem que para tal precise assumir seja uma perspectiva puramente moral, como alegadamente seria o caso de Kant, seja ética, com seria o caso de Rousseau, nem, por fim, uma perspectiva estratégica como o *Leviathan*, mas pode conjugar todas as perspectivas nos termos de uma liberdade mais abstrata presente na forma jurídica.

Em apertada síntese, o ponto que Habermas defende é que nem Kant nem Rousseau realmente cometem um espaço adequado para o direito em suas teorias. Habermas pretende construir um sistema que honre a forma do direito, pois é esta que realiza a complementaridade entre liberdade privada e pública. Isso ocorre porque a própria soberania popular se institucionaliza juridicamente, em cuja forma se abrigam, *in nuce*, a igualdade e a liberdade, ou seja, o cerne dos direitos humanos.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. *Kriterion*. n. 114, 2006, p. 209-222.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego New York London: Harcourt Brace, 1976 [1951], p. 139.

BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. [Edited by Henry Hardy]. London: Chatto & Windus, 2002 [1952].

\_\_\_\_\_. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BRAMHALL, John. Apud PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

CURRAN, Eleanor. *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*. Chippenham: Palgrave Macmillan, 2007.

DAVIS, G. R. C. *Magna Carta*. Revised Edition, London: British Library, 1989. [<http://www.fordham.edu/halsall/source/magna-carta.asp>]

DIAS, Maria Clara Marques. *Ética do discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos*. *Síntese Nova Fase*. v. 22, n. 68, 1995, p. 87-100.

EDWARD, Earl of Clarendon. *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes's Book, Entitled Leviathan*. Oxford: Bathurst, 1676.

HABERMAS, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [2 v]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Identidades nacionales y postnacionales*. [M. J. Redondo]. 3. ed., Madrid: Tecnos, 2007.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. (2 to-

- mos). [Trad. Manuel Jiménez Redondo: Theorie des kommunikativen Handelns]. Madrid: Taurus, 1987 [1981].
- \_\_\_\_\_. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*. V. 41, n. 4, 2010, p. 464-480.
- \_\_\_\_\_. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Theory and Practice*. [Translated by John Viertel: Theorie und Praxis]. Boston: Beacon Press, 1974 [1968].
- HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- HECK, José N. Habermas e Rousseau: uma relação difícil. *Veritas*. v. 1, n. 2, 2008, p. 11-32.
- HEDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- HEGEL, G. W. F. On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right (1802-1803). In HEGEL, G. W. F. *Political Writings*. [Org. by Laurence Dickey and H. B. Nisbet. Transl. by H. B. Nisbet]. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JAUME, Lucien. Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism. In SPRINGBORG, Patricia [Ed.]. *The Cambridge Companion to HOBBS'S LEVIATHAN*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 199-216.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>].
- KAUFMAN, Alexander. Reason, Self-legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant. *The Review of Politics*. v. 59, n. 1, 1997, p. 25-52.
- MAHONEY, Jon. Rights without Dignity? Some Critical Reflections on Habermas's Procedural Model of Law and Democracy. *Philosophy & Social Criticism*. v. 27, n. 3, 2001, p. 21-40.
- MAUS, Ingeborg. Liberties and Popular Sovereignty: On Jürgen Habermas's Reconstruction of the System of Rights. In BAYNES, Kenneth, SCHOMBERG, René von. *Essays on Habermas's "Between Facts and Norms"*. Albany: SUNY, 2002, p. 89-128.
- \_\_\_\_\_. *O direito e a política: teoria da democracia*. [E. Antoniuk: Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant]. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- \_\_\_\_\_. Liberties and Popular Sovereignty: on Jürgen Habermas Reconstruction of the System of Rights. *Cardozo Law Review*. v. 17, 1995-1996, p. 825-82.
- NOBRE, Marcos, TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- PINZANI, A., LIMA, C. M. de, DUTRA, Delamar V. [orgs.]. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009. [[http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas\\_Anais2008-3.pdf](http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf)]
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- \_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. [Cláudia Berliner: Justice as Fairness – A Restatement]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993].
- REHG, William. Translator's Introduction. In: HABERMAS, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996. p. IX-XXXVII.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Rousseau e as máximas do governo do Es-*

tado. Florianópolis: NEFIPO, 2010. [<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/03/Sahd4.pdf>]

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. [Trad. F. J. Conde]. Granada: Comares, 2004 [1938].

SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. 6. ed., [Trans. by Ellen Kennedy: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]. Cambridge: MIT Press, 2000 [1923], p. 9. Referência do prefácio de 1926.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o funda-*

*mento da moral*. [Trad. M. L. M. O. Cacciola]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965 [1953].

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Remarks about Kant and Habermas: the Connection between Law and Morals. In ROHDEN, Valério, TERRA, Ricardo R., ALMEIDA, Guido Antônio de. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 5. Berlin, New York: Walter de Greyter, 2008, p. 547-556.

# Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro

## RESUMO

Neste texto pretendo retomar os principais elementos da crítica ao dinheiro realizada por Rousseau nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a fim de compreender alguns fenômenos sociais contemporâneos que ostentam traços da sociedade autárquica de *A Nova Heloísa*, a comunidade de Clarens - e, por outro lado, um perfil mais inovador quanto ao exercício do poder.

**Palavras-chave:** Dinheiro; Comunidade; Poder.

## ABSTRACT

This paper brings back the main points of criticism of the money held by Rousseau in *Considerations on the Government of Poland* in order to understand some contemporary social phenomena that bear traces of the autarchic society of *The New Heloise*, the community of Clarens - and, on the other hand, a profile more innovative about the exercise of power.

**Keywords:** Money; Community; Power.

---

\* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professora da UNIFESP, autora de *Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação*, dentre outros.

Neste texto pretendo retomar os principais elementos da crítica ao dinheiro reelaborada por Rousseau nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a fim de compreender alguns fenômenos sociais contemporâneos que ostentam traços da sociedade autárquica de *A Nova Heloísa*, a comunidade de Clarens - e, por outro lado, um perfil mais inovador quanto ao exercício do poder. Tais comunidades apresentam-se como alternativas ao modo de vida das sociedades contemporâneas por apresentarem conteúdos, senão críticos, pelo menos resistentes ao capitalismo, e principalmente, por serem vinculadas a práticas que entendem como transformadoras da vida em sociedade: autosustentabilidade, baixo impacto ambiental, trabalhos comunitários, fortalecimento de convívio social, dentre outras. Em alguns casos, tais fenômenos surgem em comunidades anteriormente organizadas em torno de um objetivo comum. Elas se propõem como autênticas expressões do desejo de superação de um modo de vida alienante, calcado no consumo desmesurado, no qual a desintegração da personalidade do homem é reforçada por um conjunto de práticas sociais perversas, que tem como aliados a mídia e a crescente incapacidade de uma crítica social mais abrangente.

Para iniciar uma reflexão sobre o tema, a estratégia é retomar conceitos mais diretamente ligados à problemática das realidades sociais que Rousseau coloca em relação com o "mundo das aparências" e a desintegração da personalidade dos indivíduos.

No segundo momento, pretendo indicar em que condições é possível contrapor a sociedade fundada na circulação do dinheiro, na ostentação de bens e no artificialismo das relações humanas ao modelo de convívio social das comunidades autárquicas. Esta contraposição adquire a forma de um paradoxo capaz de gerar críticas contundentes às teorias de Rousseau, já que tais comunidades nada mais seriam do que parte da sociedade global, e, enquanto tal, submetidas às mesmas regras de funcionamento. Poder-se-ia objetar que elas se restringem a reproduzir em uma esfera mais

restrita os mesmos vícios e equívocos observados no âmbito mais amplo da sociedade. A segunda objeção é que se esta modalidade é tão somente um caso específico do modelo social vigente, ela seria incapaz de operar uma transformação real, tanto na sociedade quanto nos indivíduos. Ademais, considerados os aspectos mais específicos ligados à cultura e educação, algumas colocações rousseunianas poderiam parecer predominantemente elitistas e, portanto, inadequadas para a compreensão de fenômenos sociais recentes, semelhantes aos que gostaria de me referir particularmente, as ecovilas.

No terceiro e último momento do texto, pretendo mostrar os mecanismos de funcionamento de tais fenômenos e examiná-los a partir de construtos teóricos mais abrangentes presentes na própria obra. Pretendo mostrar que aquela modalidade não é um caso específico do modelo social vigente e a exposição dos mecanismos de seu funcionamento irá comprovar o fortalecimento das instituições sociais.

Iniciemos com o exame das realidades sociais que - no entender de Rousseau - exprimem o "mundo das aparências" e nas quais se dá a desintegração da personalidade do indivíduo. Sabemos, antes de mais nada que é uma sociedade composta por indivíduos autônomos, na qual o interesse constitui o liame social fundamental.

Dois temas inscritos em múltiplos contextos são reveladores quanto à situação global do homem no mundo das aparências. O primeiro é o tema do "homem que se põe em contradição consigo mesmo", aquele que imerso no mundo das aparências, permanece sempre outra coisa além de sua existência factícia. O segundo tema é aquele do solipsismo, tão complexo quanto ambíguo em seus desdobramentos. Cada homem mergulhado integralmente nos vícios da sociedade é marcado por uma dupla condição: permanece fora de si, "vive nos outros" e, ao mesmo tempo, está separado deles pela barreira de seus próprios interesses. Por outro lado, o homem não submetido aos vícios da sociedade, capaz de perceber "a loucura das instituições hu-



manas" é relegado a uma solidão ainda maior. Para esse homem, o mundo torna-se particularmente hostil, e o sentimento de constante ameaça só tende a aumentar. Esta é uma sociedade de interesses que crescem em suas divergências, marcada pela desigualdade, a opressão de uns pelos outros, e na qual toda espécie de desigualdade social está associada ao surgimento da propriedade privada. A oposição dos interesses particulares tem por efeito que o bem público só é desejável quando em conformidade com o próprio interesse, seja de um particular ou de um grupo, ainda que se dissimule a verdadeira intenção. Assim, as leis e o Estado, que deveriam ser a expressão dos interesses e da vontade da sociedade em seu conjunto, tornam-se instrumentos de dominação dos fortes pelos fracos, em consequência do "direito do mais forte". Ocorre que nenhum laço moral pode resultar da força. É somente a "aparência" de lei que persiste na sociedade; o Estado e as leis são exteriores em relação aos indivíduos, e os separam em lugar de integrá-los.

Tais fenômenos se associam diretamente ao tema do dinheiro em seus mais diversos aspectos. Dentre eles, o mais sintomático da economia monetária: a reificação das relações entre os homens e, em particular, a transformação das coisas em seu valor de uso e em seu valor de troca. Todavia, seria uma grosseira simplificação relacionar os fenômenos da alienação denunciados por Rousseau unicamente aos processos específicos do desenvolvimento do capitalismo. A questão é muito mais complexa e um exame mesmo superficial bastaria para constatar que a matéria social com a qual trabalha Rousseau, na descrição de tais fenômenos, é extremamente rica e heterogênea. Temas como a crítica ao luxo e ao dinheiro, a desigualdade social, a divisão do trabalho, a existência fora de si, dentre inúmeros outros são colocados e pensados em relação à alienação do indivíduo. É preciso então, operar um corte para compreender

como esta crítica da alienação se articula com aquela do dinheiro no pensamento do filósofo, sem perder de vista o contexto em que se isto se realiza.

A crítica ao sistema econômico fundado na circulação da moeda está fundada no novo papel que o dinheiro adquire: mediar as relações entre os homens. No Capítulo XI das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a degradação da civilização aparece explicitamente vinculada a um sistema econômico em que há grande circulação de dinheiro e incentivo ao luxo. A condição, segundo ele, para a construção de "uma nação livre, pacífica e sábia" é "tornar o dinheiro desprezível". Proposta no mínimo polêmica, cuja motivação é o desnível entre a função para a qual foi inventado, isto é, a abstração do valor, e o que ele se tornou: algo independente daquilo que deveria representar. A ideia que sustenta esta posição é a de que nas sociedades em que a desigualdade é menos acentuada, o dinheiro tem sua importância diminuída. Por isso, a exclusão de toda mediação monetária no modelo de espetáculo que melhor reflete o espírito da sociedade igualitária. Ao contrário do que se passa no teatro francês, o espetáculo republicano não pode, sob pena de comprometer sua própria integridade, permitir a movimentação do dinheiro. Na base desta supressão encontra-se uma teoria da riqueza e do sistema econômico autárquico fundada na própria natureza do dinheiro.

A moeda é o "termo de comparação", ou ainda, a "medida comum" (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245) criada em função da necessidade de uma igualdade convencional entre objetos de diferentes espécies. Definido no *Emílio* (ROUSSEAU, *Émile*, III, p. 245-246) como um signo abstrato por meio do qual as diferenças concretas são superadas, a moeda permite universalizar a troca.<sup>1</sup> Para que coisas de espécies distintas entrem em relação e sejam mensuráveis é preciso que sua forma sensível seja reduzida a algo comum, o que só pode realizar-

<sup>1</sup> "Assim é que pela moeda os bens de espécies diferentes tornam-se comensuráveis e se podem comparar" (Rousseau, *Émile*, L. III, p. 246).

-se através de algo estranho a sua verdadeira natureza, o dinheiro<sup>2</sup>. Sem satisfazer a exigência de equiparação qualitativa entre os objetos, eles não poderiam ser postos em relação uns com os outros como grandezas comensuráveis. A sujeição de todo objeto a uma determinação abstrata supõe a passagem de um universo qualitativamente diverso a um outro, no qual as coisas possam ser postas em relação direta, o universo simbólico. Essa passagem que se opera pela mediação da moeda é condição essencial para um sistema de trocas, no qual se baseia a "sociedade das artes", pois a troca depende de uma igualdade a qual - ainda que apenas convencional - só se instala por meio da universalidade abstrata do valor que o dinheiro proporciona:

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda a sociedade tem por primeira lei alguma igualdade convencional, quer entre os homens, quer entre as coisas. (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245).

Por ser suporte da igualdade convencional entre coisas diferentes, a moeda adquire o estatuto de um signo representativo, pois as determinações do valor só existem como representação. Esta crítica irá se exercer de maneira ainda mais radical face à tripla natureza do dinheiro: ele é um "signo relativo." (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 921), mas, ainda, um "suplemento dos homens" (Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, O.C., Pl., III, p. 1004) e se caracteriza por sua "circulação secreta" (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement*

*de Pologne*, O.C., Pl., III, p. 1005). Em vez de ficar circunscrito à função de mediador entre as coisas, o dinheiro tende a introduzir-se nas relações entre os homens, deformando-as. A recusa do sistema econômico fundado na circulação do dinheiro nasce, portanto, da disjunção que se opera entre a função para a qual foi inventado e aquela que inevitavelmente acabará por desempenhar. O caráter suplementar do dinheiro só pode ser explicitado à luz do sistema econômico autárquico, cujo pressuposto é a riqueza em homens.

A contraposição entre riqueza em homens e riqueza em dinheiro, efetuada por Rousseau demonstra que só a primeira é dotada de realidade e, por isso, suplanta a segunda, cuja força é meramente imaginária.<sup>3</sup> Na raiz da subordinação da potência da nação àquela de sua população está uma exigência de independência econômica:

Todo povo que não tem, por sua posição, outra alternativa senão o comércio ou a guerra, é fraco por natureza; depende dos vizinhos e depende dos acontecimentos, só terá existência incerta e curta. (ROUSSEAU, *Du Contract Social*, O.C., III, L. II, Cap. X, p. 389).

Uma população comprometida com os ideais da coletividade é essencial para a autonomia política e, sobretudo, à independência econômica. Se a riqueza em homens é a única a fornecer a consistência da nação<sup>4</sup> é porque sua potência consiste em retirar de si mesma tudo quanto seja necessário à sua prosperidade (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 904). Sua força provém da auto-suficiência e esta repousa no potencial produtivo de sua

<sup>2</sup> "A igualdade convencional entre as coisas fez com que se inventassem a moeda; pois a moeda é apenas um termo de comparação para o valor de coisas diferentes espécies e, nesse sentido, a moeda é o verdadeiro laço da sociedade" (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245. Grifo nosso).

<sup>3</sup> "A potência da população é mais real do que aquela que vem das finanças e produz mais seguramente seu efeito" (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 904). No Cap. X do Livro II do *Contrato Social* lemos ainda: "São os homens que fazem o Estado" (O.C., Pl., III, p. 389).

<sup>4</sup> Apesar da importância da força demográfica no que tange a seu papel na economia, não se pode esquecer a importância que Rousseau lhe atribui na defesa da nação. Tanto na Córsega como na Polônia, consideradas as diferenças geográficas, políticas e demográficas, a guerra deve ser apenas defensiva. E se o Estado não pode ficar sem defesa, o seu verdadeiro defensor é a sua população. Todo cidadão deve ser soldado por dever e não por profissão (*Considerações*, O.C., Pl., III, p. 1014). O caráter mercenário dos habitantes das cidades, associado ao seu despreparo na arte militar, permite compreender a preferência do filósofo pelo campo.

população, mais precisamente na associação do homem à natureza. Só a agricultura produz bens reais, enquanto o comércio limita-se a gerar riquezas aparentes. Por isso, nas *Considerações* se propõe a substituição do sistema de finanças por um sistema econômico baseado no cultivo da terra e nas

artes necessárias à vida, tornando o dinheiro desprezível e se possível inútil [...]. (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p. 1004).

Ora, se a verdadeira riqueza de um Estado só pode ser avaliada em termos de sua força demográfica; se o que gera prosperidade são os homens que a compõem, a pretensão de fazer o dinheiro servir-lhes de substituto é inteiramente equivocada. Ele é, na melhor das hipóteses, o “suplemento dos homens” e o suplemento jamais equivalerá à própria coisa (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p. 1005).

A idéia de uma economia predominantemente agrícola vincula o plano econômico e o moral. A autonomia econômica surge como condição para desenvolver as potencialidades humanas,<sup>5</sup> tornar o indivíduo livre e, se possível, feliz. A independência econômica não remete apenas autonomia do indivíduo, mas ela é condição de liberdade.<sup>6</sup>

Por isso, a proposta de eliminar *tanto quanto possível* a circulação da moeda e o comércio com outras nações tem como objetivo evitar que este signo abstrato possa inserir-se nas relações entre os indivíduos, subvertendo-as. Este modelo de sociedade é encontrado por Rousseau na antiga *polis* grega – em particular, Esparta e *na república romana*. Tais sociedades servem de paradigma em razão de sua produção e a satisfação das necessidades estarem niveladas. Este equilíbrio impede a introdução

do supérfluo e do luxo e os riscos que eles trazem à unidade do corpo político mediante a expansão dos desejos. A idealização de Esparta contrasta com o repúdio a Atenas. Não apenas o comércio, a acumulação de riquezas e o refinamento da cultura são repudiados, mas, sobretudo, seus efeitos sobre a consciência dos cidadãos, que movidos pelo “amor-próprio” deixam de se identificar ao *ser coletivo*. Tal sociedade contém em si o germe do individualismo possessivo que irá predominar nas sociedades modernas. O que está em questão é a perversão das relações entre os indivíduos, que movidos por motivações particulares tendem a se dedicar aos “afazeres privados” em detrimento do interesse público. Introduzindo-se entre o indivíduo e a comunidade, o dinheiro substitui todas as coisas, até mesmo a lei:

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça, e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la. (ROUSSEAU, *Du Contract Social*, OC., Pl., III, p. 428-429).

Ao caráter suplementar do dinheiro se acresce o risco de não cumprimento de sua destinação pública, encoberto por sua “circulação secreta” apontado também no *Projeto de Constituição para a Córsega* (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, OC., Pl., III, p. 904).

O emprego do dinheiro se desvia e se esconde; é destinado a uma coisa e empregado em outra. Aqueles que o manejam logo aprendem a desviá-lo; e que são todos os fiscais senão outros

<sup>5</sup> Uma das preocupações essenciais de Rousseau é a busca da felicidade, como foi demonstrado em Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe. siècle*.

<sup>6</sup> É somente quando pode bastar-se a si mesmo que o homem é feliz, como se lê no Livro II do *Emílio*. O ideal de autarquia torna-se, assim, o pressuposto para a realização da felicidade pública. Conforme Derathé, “La Dialectique du Bonheur chez Jean-Jacques Rousseau”, *Revue de théologie et de philosophie*, pp. 81-96.

velhacos que vão dividi-lo com os primeiros? Só se houvesse riquezas públicas e manifestas, se a marcha do ouro deixasse uma marca ostensiva e não pudesse se esconder, não haveria expediente mais cômodo para comprar serviços, coragem, fidelidade, virtudes. Mas, visto sua circulação secreta, é mais cômodo ainda para fazer saqueadores e traidores, para pôr em leilão o bem público e a liberdade. Em uma palavra, o dinheiro é ao mesmo tempo o móvel mais fraco e mais vão que eu conheço para fazer caminhar em direção a seu fim a máquina política; o mais forte e o mais seguro para desviá-la dele. (ROUSSEAU, *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p.1005).

O “verdadeiro laço da sociedade” é incapaz de atingir as metas políticas de interesse nacional em face da ausência de transparência na sua circulação. A crítica ao dinheiro denuncia sua opacidade e o risco de tornar-se o substituto das próprias coisas e dos homens. A ausência de transparência na sua circulação produz forças potencialmente destrutivas, resultantes da dissociação do interesse de cada um do interesse da coletividade. Por isso, buscar a transparência de sua circulação é fortalecer as instituições sociais.

É evidente que cabe ao dinheiro racionalizar as relações entre os indivíduos pela instauração de uma medida. Porém, ao tornar a acumulação de bens o objetivo da ação individual, ele reduz as relações entre os homens a uma mera troca de bens e serviços. De simples mediador entre as coisas, para a ser o mediador entre os homens, e sua opacidade separa cada um de todos os demais. Ao ultrapassar a função para a qual foi inventado, de intermediar as trocas, o dinheiro elimina as relações em cuja base está o interesse coletivo para substituí-las por outras, cujas motivações suplantam cada vez mais o bem geral.

Evidentemente não é uma ingênua condenação do dinheiro que visa a supressão pura e simples desse signo abstrato. A posição de Rousseau se encaminha no sentido de alertar para um melhor controle do dinheiro e daqueles que o controlam. Ele

pretende evitar a expansão do poder deste intermediário abstrato no âmbito da vida social, já que ao representar o objeto do desejo, ele ameaça ao mesmo tempo a unidade interior do indivíduo e o vínculo social. O problema é recolocá-lo em sua função original, torná-lo novamente um mero signo abstrato e impedir sua atuação como um elemento desagregador do sistema. É precisamente o que se opera na sociedade autárquica, tal como concebida por Rousseau na *Nova Heloísa*, pois nela o dinheiro voltará necessariamente a desempenhar a função para a qual foi criado. Seu papel de mediador das trocas é ali restabelecido, e em face da estrutura econômica predominantemente agrária e auto-suficiente daquela sociedade, os riscos por ele oferecidos são eliminados. Portanto, o paradoxo proposto no início do texto se desfaz, pois, não obstante seu pertencimento à sociedade européia, Clarendon apresenta mecanismos de proteção para evitar os erros que comprometeram aquela.

A primeira objeção torna-se insustentável, pois se construía a partir do argumento de que as comunidades autárquicas, enquanto parte da sociedade global, estão submetidas aos mesmos mecanismos desta e, portanto, reproduziriam necessariamente os mesmos equívocos. Como se demonstrou, aqueles equívocos não são reproduzidos. A sequência da exposição mostra seu funcionamento e de que maneira sua integridade e unidade, assim como de seus habitantes, é mantida. Isto nos remete à segunda objeção.

A segunda objeção afirma que a comunidade autárquica seria incapaz de operar uma transformação real, tanto na sociedade quanto nos indivíduos, pela mesma razão da objeção anterior. Ou seja, porque ela faz parte de uma sociedade já corrompida. A demonstração da especificidade desta comunidade mostrará que esta objeção também não se mantém. Aquela modalidade não é um caso específico do modelo social vigente, precisamente pelo lugar que nela ocupa o dinheiro. O problema não deve ser formulado em termos de capacidade ou incapacidade daquelas sociedades autár-

quicas de operar uma transformação real no paradigma social vigente, e sim de enfocar fenômenos de alta relevância social, em vista de uma preocupação central: a superação das divisões internas da sociedade, já que isto põe em risco a própria existência do corpo social. Em outras palavras, não se trata de discutir o caráter utópico de tais sociedades, e sim detectar nos mecanismos de seu funcionamento o que poderia contribuir para o fortalecimento das instituições sociais.

O ideal de autarquia adquire, na obra de Rousseau, a forma de uma sociedade perfeitamente integrada, voltada sobre si mesma e capaz de prover às próprias expensas suas necessidades materiais. Na comunidade da *Nova Heloísa*, a estabilidade econômica é garantida pela abundância na produção agrícola, que lhe confere independência e conduz à

imutabilidade e inércia das necessidades, que, em Clarens, não mudam e são limitados apenas ao necessário. (BACZKO, 1974, p. 352).

Como a pequena sociedade garante a autonomia moral dos seus habitantes? A independência econômica e consequente emancipação de cada habitante é assegurada pela abundância de sua produção agrícola. Ela prescinde da acumulação de capital porque nela, o bem-estar é associado à riqueza agrícola.<sup>7</sup> A unidade interior do indivíduo nela se constrói com a emancipação da "aparência". Nesse modelo sócio-econômico, o bem-estar está dissociado do reconhecimento social, do prestígio, e é independente da "opinião pública", cujo domínio rechaça. A emancipação do indivíduo desdobra-se em *autonomia econômica*, resultante da satisfação das condições objetivas de sua existência e em uma *autonomia*

*moral*, por meio da qual alcança a fruição e a felicidade advindas do estreitamento dos laços sociais.<sup>8</sup> Quando se exclui o desajuste entre as necessidades humanas e a capacidade de supri-las, os indivíduos deixam de experimentar a dupla ruptura que submete o homem nas sociedades em que o dinheiro é imprescindível para a sobrevivência. A quase completa eliminação da moeda pode então favorecer a aproximação social, até porque a solidariedade nos trabalhos coletivos passa a ser fundamental para o êxito de todos.

No entanto, a quase completa eliminação deste signo potencialmente destrutivo para a coesão do corpo social, pela deformação das relações humanas e entre os homens e as coisas, é ainda insuficiente para instaurar a igualdade social, precisamente um dos pilares sobre os quais se constrói o ideal comunitário de Rousseau. O contraste entre o modelo de relações sociais instituído no *Contrato Social* e o da sociedade de Clarens indica diferenças importantes. Seria preciso, antes, reportarmos aos textos da *Nova Heloísa* em que nos são oferecidos elementos que permitem esclarecer a questão.

Ao contrário das relações predominantes para além de suas fronteiras, em Clarens, não são as vantagens materiais que estão na origem do vínculo que une senhores e servidores. Pois isto significaria o retorno do interesse como motor da ação humana. O elemento unificador da coletividade e indissociável da estabilidade da economia resulta na transformação moral operada pelo equilíbrio entre produção e consumo.

O equilíbrio entre o consumo e as reais necessidades dos indivíduos resolve ao mesmo tempo dois problemas enunciados anteriormente, quando da ruptura do equilíbrio original entre necessidades e for-

<sup>7</sup> "Mas que encanto ver bons e sábios administradores fazerem do cultivo de suas terras o instrumento de seus benefícios, seus divertimentos, seus prazeres, derramar às mãos-cheias de dons da providência, fazer prosperar tudo o que os rodeia, homens e gado, com os bens que transbordam de suas granjas, de suas adegas, de seus celeiros; acumular a abundância e a alegria ao redor deles e fazer do trabalho que os enriquece uma festa contínua!" (NOUVELLE Héloïse, OC., Pl., Parte V, Carta VII, p. 603).

<sup>8</sup> "As receitas econômicas e sociais de Wolmar formam um elemento constitutivo de arte da fruição. Ora, a fruição remete à totalidade da existência humana: ela é autêntica e efetiva com a condição de que nenhum fragmento, nenhuma esfera da existência esteja fora do seu domínio. Com a condição de formar um 'todo fechado'" (BACZKO, 1974, p. 350).



ças. Ele suprime o embate entre o desejo e a carência, conflito do qual deriva a cisão interior do homem civilizado; e, mesmo tempo, elimina o excedente de produção que é a fonte da acumulação de riquezas. Desse modo, é possível impedir a multiplicação de necessidades supérfluas que se traduzem no culto ao luxo, à ostentação e causam as divisões sociais. A ideia de que o consumismo exacerbado consiste em uma das causas da crise social faz supor uma nova forma de se colocar no mundo, não mais mediada pelas coisas. A condição do homem no interior desse universo em que reina o equilíbrio é privilegiada. Se suas possibilidades de consumo são reduzidas, o desejo de possuir novos objetos - e com ele a alienação de si nas próprias coisas -, tende a se diluir por meio da satisfação imediata de suas necessidades, que se dá com sua participação direta. Se por liberdade o filósofo entende não estar submetido a outro e satisfazer por seus próprios meios, as suas necessidades, então, nesta sociedade o homem é livre. O equilíbrio original é recuperado, pois suas necessidades voltam a estar em conformidade com a capacidade de supri-las. Não se está mais alienando, no nível mais elementar de sua existência, seu ser a outrem.

O acesso a essa nova condição nasce de uma escolha livre, um ato de razão - razão encarnada na figura do Sr. de Wolmar - que redime a todos da sujeição aos bens exteriores. Para não se tornar escravo do desejo a solução é viver com simplicidade e fartura, e para isso manter sempre a produção em conformidade com as reais necessidades da comunidade. Nesta visão, a dicotomia trabalho-lazer é superada; sem tirar o homem da natureza e separá-lo dos demais, a "vida laboriosa" torna-se o meio de integração da comunidade, conforme a conhecida descrição de Rousseau da festa das vindimas (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 604). O traba-

lho liberando-se de seus objetivos exclusivamente econômicos é dotado de uma dimensão ética e, por vezes, estética, quando as descrições das ocupações agrícolas reportam-se a imagens idílicas, como a carta de St. Preux a Millord Edouard.<sup>9</sup>

O fio condutor da descrição da vida doméstica naquela comunidade é a pressuposição da igualdade que prevalece em todas as atividades: no trabalho, nas refeições comunitárias, no canto, na dança. A sequência de cartas enfatiza que as práticas agrícolas são praticadas por todos indiscriminadamente: "Partilhadas assim as tarefas, o ofício comum para preencher as horas vagas é o vindimeiro. Todo mundo está de pé muito cedo, reunimo-nos para ir à vinha..." (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 605). Em outras passagens, não raras, a existência de igualdade não é apenas sugerida, mas explicitamente afirmada.

A sociedade autárquica de Clarens é concebida como um fenômeno social, cuja particularidade consiste no fato de manter com a infra-estrutura econômica da nação uma relação mais independente e inovadora. Pois, apesar da mútua dependência de seus membros, apresenta-se como amplamente autosustentável em termos econômicos. No entanto, esta estrutura social, proposta por Rousseau a título de mera ficção, mantém por meio da aplicação de diversos dispositivos, os papéis sociais tradicionais, garantindo a uma figura central, a função de unificar o corpo coletivo ao seu redor. Sua necessidade social é apresentada como imediatamente dada e não - como de fato ocorre - artificialmente produzida em vista da exigência de justificação da manutenção da hierarquia social. A retomada de alguns elementos da descrição da pequena sociedade poderá indicar mais adiante algumas pistas para a confirmação ou não desta hipótese.

A igualdade em Clarens não é a igualdade civil do *Contrato*, pois só se realiza

<sup>9</sup> "A imaginação não permanece fria diante do aspecto da lavoura e das colheitas. A simplicidade da vida pastoril e campestre tem sempre algo de tocante. Que se olhem os prados cobertos de pessoas que secam o feno e cantam e os rebanhos espalhados ao longe: insensivelmente sentimo-nos enternecer sem saber por quê" (NOUVELLE Héloïse, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 603).

como estado de espírito partilhado por todos. Concretamente as divisões sociais são rigorosamente observadas, assim como a subordinação à autoridade dos senhores, na qual apoia-se toda a estrutura administrativa da comunidade:

Nunca há nem mau humor nem insubordinação na obediência porque não há nem altivez nem capricho no comando, porque não se exige nada que não seja razoável e útil e porque se respeita suficientemente a dignidade do homem, embora na condição de empregado, para somente ocupá-lo com coisas que não o aviltem. (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 469).

A igualdade não se efetiva no termo de uma interação dos indivíduos, e, na impossibilidade de sua realização na vida cotidiana, opera-se um deslocamento para o nível dos sentimentos (Starobinski, 1991, p. 111). A confiança e a afeição estão na base das relações entre senhores e seus subordinados. Porém, estes permanecem tão desiguais quanto seriam fora dos limites da comunidade. Os laços de amizade aí estabelecidos não impedem a real desigualdade. A vida na comunidade é inteiramente regulada por uma ética derivada de uma construção racional do Sr. de Wolmar, em cuja base encontra-se um dever intrinsecamente ligado à hierarquização social.

Contudo, se as distâncias sociais não são superadas, se apesar de instituídos os laços sociais, a ordem social permanece subordinada ao princípio da dominação de uns e submissão de outros, como explicar a insistência de Rousseau em frisar que “todos são iguais”?

O fator decisivo para a superação desse impasse está em uma instância separada do corpo social, à qual cabe conceber os princípios que devem reger a comunidade, complementada pela aplicação de tais princípios: esta instância é o legislador. Se o que fornece consistência ao corpo social e o preserva da queda na “aparência” é a justiça e retidão dos senhores, que tornam a obediência não mais um fardo pesado (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 469), é porque eles estão revesti-

dos deste papel. Portanto, são projetados para uma dimensão que extrapola aquela das relações sociais costumeiras. Daí porque a necessidade de restabelecimento da comunicação e proximidade com os demais, como se a instauração de vínculos sociais pudessem trazê-los de volta à dimensão social concreta.

Ademais, o conflito entre a exigência moral de igualdade e a realidade da desigualdade social de uma comunidade de estrutura ainda feudal pode gerar - como acreditava Starobinski - uma tensão interior nas “belas almas” que buscam sua solução no estabelecimento de laços afetivos. Este é condição para a realização de uma espécie de igualdade, que livraria os senhores da “má consciência” (STAROBINSKI, 1991, p. 108) por trair certos princípios morais ao fazer do outro, um meio de satisfação de suas necessidades e desejos. Desde então, podem usufruir de seus bens e manter a crença de que não desceram

ao desolador universo dos instrumentos e da ação instrumental. Não apenas as ‘belas almas’ conservam toda a pureza, como o ato essencial se reduz, para elas, a mostrar-se em sua pureza (STAROBINSKI, 1991, p. 108).

Em outra interpretação, aquela proposta por Baczkó, a hierarquia de Clarens adquire um caráter moral, já que “se funda menos na fortuna de Wolmar” (BACZKO, 1974, p. 358) do que na afetividade recíproca e na conduta “franca e aberta” (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468. op. cit., p. 108) dos senhores. Nesta visão, é a integridade moral das “belas almas” que fornece consistência ao corpo social e o preserva. Elas prescindem da dissimulação porque

como não têm para si mesmo uma moral diferente da que querem dar aos outros (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468),

não há o menor risco de uma palavra irrefletida comprometer os princípios que estabeleceram (Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468), já que suas palavras coincidem com suas ações.

De fato, não é a acumulação de riquezas considerada como condição de felicidade individual e coletiva, mas a subversão das relações costumeiras, que opera uma transformação moral.<sup>10</sup> Uma das condições para que esta transformação ocorra é que as paixões sejam ordenadas, segundo a constituição natural do homem, pois

não há erros na natureza. Todos os vícios que se imputam a seu natural são o efeito das más formas que recebeu (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta III, p. 563).

A instituição de laços sociais fundados na solidariedade é o instrumento do qual a razão se utiliza para “ordenar as paixões do homem” segundo sua constituição (Rousseau, *Émile*, p. 303). Cabe ao legislador buscar esse equilíbrio e liberar os homens da sedução das paixões e das armadilhas do *amor-próprio*, que os submetem, atribuindo a cada um o seu lugar (ROUSSEAU, *Émile*, p. 305), já que

todo homem tem seu lugar assinalado na melhor ordem das coisas, trata-se de encontrar esse lugar e de não alterar essa ordem (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta III, p. 563).

A operação essencial a que se dedica consiste, assim, em conceber na “ordem das coisas”, o melhor lugar para que o homem possa se realizar plenamente atingindo a fruição e a felicidade, que supõem satisfeitas as condições materiais da existência humana.

Esta forma de organização social torna os habitantes mutuamente transparentes e lhes restitui uma existência autônoma e livre. A virtude das “belas almas” se propaga a seu redor. Estar sob os olhares uns dos outros não é mais, como na “festa primitiva” do *segundo Discurso*, estar sob o domínio da

imaginação, do julgamento que compara e distingue. A imaginação cede agora lugar às sensações associadas ao prazer da atividade física, tarefas coletivas no trabalho, refeições comunitárias. No entanto, o que assegura a atmosfera de alegria na comunidade da Nova Heloísa e, em particular, nas vindimas, é a certeza de abundância e prosperidade que o modelo sócio-econômico concebido pelo Sr. de Wolmar assegura.

Estas análises permitem constatar que o ideal de sociedade autárquica não é um caso específico do modelo social vigente. Aquele ideal tende a se afastar do modelo social vigente pelo lugar que o dinheiro ocupa nas comunidades autárquicas. Mais precisamente, pela substituição do dinheiro como mediador das relações entre os homens, e entre os homens e as coisas pela instauração de um vínculo social mais estreito. O problema não deve ser formulado em termos de capacidade de impor uma transformação real no paradigma social vigente; e sim de focar fenômenos de alta relevância social para superar suas divisões internas. Em outras palavras, não se trata de discutir o caráter utópico de tais sociedades, e sim detectar nos mecanismos de seu funcionamento o que poderia contribuir para o fortalecimento das instituições e para seu êxito. A exposição dos mecanismos de seu funcionamento pôde comprovar o fortalecimento das instituições sociais e revelar elementos essenciais para seu sucesso. Dentre eles, a regulação da sociedade por uma ética derivada de uma construção racional, a completa interiorização das regras instituídas, que passam a incorporar os costumes, laços sociais fundados na solidariedade e amizade, mas essencialmente, ter como fundamento uma única meta: não mais a acumulação de riquezas, considerada como condição de felicidade individual

<sup>10</sup> Na oposição que já estabelecia no *primeiro Discurso* entre Esparta e Atenas, Rousseau toma partido da primeira, pelas virtudes morais e militares de seus habitantes, que contentavam-se com o consumo do estritamente necessário. Atenas representa tão somente a civilização, no entender de Rousseau, a sociedade corrompida, visto serem as virtudes éticas incompatíveis com a atividade mercantil e com o cultivo das ciências e das artes. A simplicidade dos costumes: esse o grande mérito dos espartanos. A crítica ao progresso ali empreendida está imbricada em uma crítica do luxo e dos prazeres supérfluos. O desejo de enriquecimento, ponto de partida da atividade comercial, é condenado porque cria novas necessidades e torna o homem escravo do desejo.

e coletiva, e sim a subversão de relações costumeiras, que possa operar uma verdadeira e definitiva transformação moral.

Curioso notar a lucidez de Rousseau ao conceber em literatura esse ideal de sociedade, no qual o homem escaparia às consequências nefastas de seu ingresso no mundo dos signos representativos. A escolha da literatura, e, principalmente, de um romance epistolar não poderia ser mais acertada. É uma forma de dizer ao público leitor de suas teorias, que ele tem consciência da impossibilidade de um retorno ao equilíbrio original. Uma resposta elegante àqueles que julgavam que ele propunha uma volta ao estado de semi-animalidade primitivo.

## Referências Bibliográficas

### Obras de Fonte:

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

\_\_\_\_\_. *Correspondance générale de J. J. Rousseau*. Anotado e comentado por Teophile Dufour. Paris: Colin, 1934.

### Bibliografia Crítica:

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamnhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

IMBERT, F. *Contradiction et altération chez Jean-Jacques Rousseau*. Paris: L' Harmattan, 1997.

L'AMINOT, T. (Org.). *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

LARRÈRE, C. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*. Paris: Puf, 1992.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Ed. Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MOSCATOLI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Campinas, 2009.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

POLIN, Raymond. "La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau". In: *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*. Paris: Klincksieck, 1964.

\_\_\_\_\_. *L'ordre public*. Paris: PUF, 1996.

WEIL, Eric. "Rousseau et sa politique" [1952]. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

## Jean-Jacques Rousseau: ciência, progresso, e corrupção moral

### RESUMO

O artigo procura mostrar o nexu que Rousseau estabelece entre o plano do conhecimento e o âmbito moral, político, e econômico. A cada progresso no âmbito do saber a especulação do filósofo aponta para o robustecimento de diferentes males nas esferas indicadas. Desenvolvendo esse diagnóstico, e posicionando-se negativamente em relação ao questionamento apresentado pelos acadêmicos de Dijon em 1749, o filósofo genebrino não pretende se tornar um inimigo absoluto das luzes. A intenção que ele conserva, além de salientar aquele nexu, é a de defender valores como, por exemplo, a virtude, o civismo, a simplicidade de costumes, a sinceridade, a liberdade, e a igualdade.

**Palavras-chave:** Conhecimento humano; Virtude; Transparência; Liberdade; Igualdade.

### ABSTRACT

The article attempts to show the link Rousseau establishes between the level of knowledge and the moral, political, and economic scope. With every progress within the scope of knowledge, the speculation of the philosopher points to the strengthening of different evils in the spheres shown. Developing this diagnosis, and positioning himself negatively in relation to questions submitted by Dijon academics in 1749, the Genevan philosopher does not intend to become an absolute enemy of the lights. The ideal he retains, besides emphasizing that link, is to support values such as virtue, patriotism, simplicity of customs, sincerity, freedom, and equality.

**Keywords:** Human Knowledge; Virtue; Transparency; Freedom; Equality.

---

\* Professor da Graduação e do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/PR. Mestre e Doutor em Filosofia pela UNICAMP/SP.



O *Discurso sobre as ciências e as artes* causa forte impacto em seus leitores, e gera alarde, devido às assertivas de Rousseau que salientam os aspectos negativos do renascimento das ciências, das letras, e das artes no mundo moderno. O presumível e esperado seria o pensador genebrino, ao participar do concurso em Dijon, apresentar uma resposta positiva aos acadêmicos que apareceram com o seguinte tema para o prêmio de moral de 1749: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?" Pois Rousseau, orientando-se pela via negativa, denunciou, falando-se ilustrativamente, a dissolução dos costumes, com o estabelecimento da mentira, da falsidade, do porte de máscaras; condenou o descaso assumido para com a virtude, com a sobreposição pública das falsas virtudes; ressaltou o fomento e a disseminação das vãs especulações, agenciada pela metafísica, que define o desperdício do tempo que seria algo tão precioso; lamentou pelo abandono da maneira simples de viver com a incorporação do luxo. Tudo isso sugere um nexos entre a corrupção moral e os avanços das luzes, o qual acaba sendo referendado ao longo do escrito por Rousseau, ainda que dissemine vários paradoxos. Mas o filósofo genebrino possui interesse de negar o conhecimento científico e os valores civilizados completamente?

Na introdução, já, deste texto de 1749, com o qual Rousseau participou do concurso em Dijon, ele admite que se conta com uma perfeita compatibilidade entre ciência e virtude. Essa passagem de abertura do escrito tanto revela a centralidade que a virtude assumirá em sua reflexão como mostra que suas invectivas desejarão simplesmente salvaguardar o valor desse conceito, sem querer desmerecer a importância contida no conhecimento humano. Em resumo, escreve Rousseau:

não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos (ROUSSEAU, 1964, p. 05).

Na resposta a Stanislas, rei da Polônia, redigida pelo filósofo, como tantas ou-

tras, para aclarar as dúvidas e controvérsias suscitadas pelo seu *Discurso* em análise, temos a indicação de que a ciência é uma produção humana boa em si mesma, sendo insensato pensar-se de outra maneira. Com uma obra repleta de teses estranhas, inusitadas, acrescida de certa falta de rigor e mesmo de lógica, fazendo-se, por isso, objeto de condenação do próprio filósofo, ele precisou dar-se ao trabalho de mobilizar-se no sentido de confeccionar várias respostas, portanto, para as diversas interrogações surgidas. E foi nessa carta, em resposta à autoridade máxima da Polônia na época, ora em discussão, que vamos encontrar o importante registro: "a ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário" (ROUSSEAU, 1964, p. 36).

Seguindo a mesma linha teórica desta multifacetada correspondência de Rousseau, aparecem fragmentos importantes num texto do filósofo, identificado como uma empresa menor, escrito em 1740, quer dizer, gestado antes mesmo do *Discurso sobre as ciências e as artes*, que se intitula *Projeto para a educação do senhor de Sainte-Marie*. Aqui, diante da suspeita de que pudesse ser um inimigo das ciências, nosso autor indica, prenunciando suas ideias vindouras, que existem "estudos adequados" (ROUSSEAU, 1959, p. 73) e afirma, ao mesmo tempo, que aqueles que lhe conhecem sabem de seu "gosto declarado pelas ciências" (ROUSSEAU, 1959, p. 73), tendo podido, até aquele momento, cultivá-las "para [...] progredir, por pouca aptidão que tivesse" (ROUSSEAU, 1959, p. 73).

Rousseau, que acaba de se posicionar revelando certo senso de humildade, agrega a seu pensamento, ainda, que por mais

que se fale desfavoravelmente dos estudos, e se tente anular sua necessidade e aumentar seus efeitos negativos, sempre será belo e útil saber. (ROUSSEAU, *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*, p. 73).

Apesar de todas as dificuldades que o desenvolvimento da ciência, o progresso tecnológico, o avanço econômico, e o estabelecimento da vida social possam ter ge-

rado, o filósofo entende que “o gosto pelas letras é de grande recurso na vida” (ROUSSEAU, 1959, p. 75). A cultura de um modo geral haverá de servir, na pior das hipóteses, para arrefecer a solidão ou afastar outros tipos de entraves que venham a se colocar, eventualmente, seja diante de um sujeito de forma isolada, seja mesmo frente a todo um povo na sociedade.

Mas Rousseau reconhece uma relação de conflito entre progressos da razão e felicidade? Entre saber e contentamento humano? E natureza representa, para ele, uma entidade generosa para com os homens, aliando-se às suas mais altas aspirações? O filósofo partilha o pensamento, controversamente, de que o homem manter-se-ia tranquilo e feliz se permanecesse para todo o sempre em seu estágio primitivo, conservando sua ignorância inicial legada pela natureza. Quer dizer, o ser humano, ao dispor-se a estudar, abriria espaço para o descontentamento, pois existiria divergência e tensão entre racionalidade e felicidade. Rousseau, todavia, não é um Ludwig Feuerbach, por exemplo, que vê na natureza uma força hostil, capaz de conduzir o sujeito a aniquilação. Para esse último, o homem, ao curvar-se diante da natureza:

está em servidão com aquela a que gostaria de dominar, venera o que no fundo detesta, suplica auxílio àquela contra a qual busca ajuda (FEUERBACH, 2005, p. 64).

Enfim, o filósofo alemão entende que “a natureza não responde aos lamentos e às demandas que o homem lhe lança” (FEUERBACH, 2005, p. 65).<sup>1</sup>

Concebendo a natureza como uma aliada, assim como a entendiam certos filósofos antes deles, no mundo antigo e mo-

derno<sup>2</sup>, Rousseau está preocupado, seguindo na esteira de Montaigne, com a presunção e arrogância dos homens que não admitem suas limitações e sua pequenez, e permanecem empreendendo seus esforços orgulhosos que lhe retiram do caminho indicado pela natureza.

A “ignorância feliz” à que Rousseau termina fazendo referência não se associa ao estado de imbecilidade e de tolice característicos, a título ilustrativo, da pobre velha, vizinha do sábio brâmane, personagem concebido por Voltaire em seu conto *A história de um brâmane*, escrito em 1759. Com tal disposição de espírito, aquela senhora hindu se sentia absolutamente feliz com sua vida e sua existência em nosso mundo. Como o sábio brâmane, Voltaire igualmente “não desejaria ser feliz sob a condição de ser imbecil.” (VOLTAIRE, 1951, p. 226). Para o filósofo iluminista, contemporâneo e crítico assíduo de Rousseau, “se muito nos importamos com a ventura, mais ainda nos importamos com a razão.” (VOLTAIRE, 1951, p. 227).

Rousseau faz profissão, todavia, de outra forma de racionalidade que admite a ação generosa da natureza e o seu caráter providente. Consultando-a, o homem tem a propensão de se elevar, afasta-se de uma possível brutalidade primitiva, que lhe subordinaria ao trabalho exercido, unicamente, pelos seus instintos, alcançando aquela ignorância passível de ser elogiada.

Agindo providencialmente, a natureza colocou barreiras no caminho do homem até a produção do conhecimento almejando tanto protegê-lo contra os males advindos das buscas inúteis como também isentá-lo de sofrer com o assalto de suas paixões. Seu estado moral na época presente, em que se verifica a privação da simplicidade, a perversão do caráter, e a própria ausência da

<sup>1</sup> Essa posição assumida por Feuerbach no século XIX é referendada por Freud no século XX que reconhece o conflito entre natureza e cultura e considera que dependemos da intervenção dessa última para subsistirmos. Veja-se esse pensamento do autor citado em: *O futuro de uma ilusão* e *o Mal-estar na cultura*.

<sup>2</sup> Sêneca, julgando positivamente a natureza, a define como guia ideal: “começamos por um princípio geralmente aceito pelos estóicos: é mister seguir a natureza, não afastar-se de sua rota, conformar-se às suas leis e modelos - eis a verdadeira sabedoria! A vida feliz consiste, portanto, na vida conforme a natureza. (SÊNÈQUE, 1994, p. 04). Thomas More manifesta esse mesmo entendimento de Sêneca no século XVI, considerando a natureza, nas páginas de *A utopia*, como excelente mãe. Para ele: “os utopianos definem a virtude: *viver segundo a natureza*. Deus, criando o homem, não lhe deu outro destino” (MORE, 1988, p. 253).

liberdade originária, aparece como o estabelecimento de uma pena, de um castigo, que tende sempre a atingir àqueles que se desviam, transgredindo os ditames do autor das coisas:

o luxo, a dissolução, e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna. O véu espesso, com que cobriu todas as suas operações, parecia advertir-nos suficientemente de que não nos destinou a buscas vãs (ROUSSEAU, 1964, p. 15).

A natureza ocupa o lugar, para Rousseau, que a mãe costuma exercer na relação com seu filho, visando afastá-lo dos males que precedem, os quais seriam resultantes da atividade científica e especulativa. Isso esta faz moldando-os com poucas necessidades e fornecendo-lhes dadas alternativas para atendê-las sem maiores esforços. Em complementação, trata de não permitir aos homens o conhecimento de tudo ao mesmo tempo em que exige que se esforcem para dar forma àqueles que conseguem adquirir, tornando-os uma construção sólida.

A natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca um arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios (ROUSSEAU, 1964, p. 15).

Com esse diagnóstico dos males, feitos, no *Primeiro Discurso*, por Rousseau, vemos que os homens, atingidos pela ação do mundo externo, tornaram-se intransigentes, deixando de se contentarem com a ordem delineada pela natureza. Privados da pureza original que lhes caracterizava, fazendo-se criaturas perversas, eles mergulharam em excessos, dando forma aos produtos de suas quedas. Agora eles encontram-se numa condição que é de inquietude, desequilíbrio, e perfeita infelicidade. Em suma, para Rousseau, os homens terminaram se transformando em criaturas imorais e, por certo, "seriam piores ainda

se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios" (ROUSSEAU, 1964, p. 15).

Em que momento teria se manifestado essa derrocada, se as coisas possuem uma boa ordenação na origem? Quando os homens negaram sua dependência e recusaram seguir a rota traçada pela natureza. O filósofo genebrino mostra-se conivente com a ideia de que o bem-estar e a felicidade humana na sociedade são decorrentes do modo como o homem se relaciona com os ditames da natureza. Observando sua relação com essa última, podemos medir seu grau de realização e de também de sabedoria.

A atividade espiritual, assim como a tendência para buscar os porquês das coisas, significa algo condizente com a natureza do ser humano. Conforme o *Discurso sobre as ciências e as artes*, essa espécie de labor, bem como a inclinação para se colocar perguntas, recebe impulso e é estimulada por uma necessidade própria e inerente ao sujeito, que não está reduzido a sentir carências físicas e materiais. Rousseau escreve: "como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite" (ROUSSEAU, 1964, p. 6). Reforça-se aqui a ideia de que se há uma oposição, em nosso autor, entre o natural e o artificial, esse último aparece inscrito enquanto potencialidade no primeiro. Quer dizer, a natureza prevê o estabelecimento da ordem política e social pela realização de uma necessidade humana de abandonar seu isolamento primitivo; isso vale igualmente para o progresso da cultura que vem suprir uma carência de espécie elevada.

Na carta a Stanislas, rei da Polônia, aprendemos, numa passagem não resgatada, o dito de que representa uma vocação do ser humano desenvolver conhecimentos e ampliar seus saberes, almejando dar conta de grandes enigmas. Esse se exercita nessa vocação quando se empenha em fomentar e mesmo disseminar novos conhecimentos, abandonando sua inércia dos começos. E quando isso se passa dessa forma, toda a sublimidade, que lhe é própria, se manifesta, e ele acaba ligando-se ao autor de todas as coisas e realizando o fim maior que

fora por ele prescrito:

o autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um de seus atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema (ROUSSEAU, 1964, p. 36).

**Os Devaneios do caminhante solitário**, último trabalho escrito por Rousseau, consome o pensamento, na sua terceira caminhada, de que o homem possui uma natureza que o abre para sentir espanto e experimentar curiosidade, desejando, por conseguinte, dar forma ao saber que culminará como sendo de tipo superior. Dessa maneira, situado diante dos enigmas e das maravilhas do universo, é forçado a não se contentar com sua ignorância, voltando-se, então, para reconhecer e destrinchar o sentido mais profundo de todas as coisas:

a meditação no retiro, o estudo da natureza, a contemplação do universo forçam um solitário a lançar-se continuamente para o autor das coisas e a procurar com uma doce inquietude a finalidade de tudo o que vê e a causa de tudo o que sente (ROUSSEAU, 1969, p. 1014).

Avançando mais um de seus paradoxos, Rousseau sustenta que as ciências e as artes não possuem seu florescimento ancorado numa iniciativa bondosa, generosa, e inocente dos homens; essas ficam bem longe de representarem, como era o entendimento da tradição, frutos de uma curiosidade desinteressada. Em sintonia com o pensamento de Fontenelle<sup>3</sup>, o filósofo genebrino encontra a origem daquelas nos vícios e interesses exclusivos dos particulares, que seriam impulsionados pela condição de ociosidade em que viviam, a qual é considerada como algo negativo. Marcada por essa falha na origem, as ciências revelam pactuar com pretensões teóricas questionáveis. Essas querem, por meio da ação de seus protagonistas, desconsiderando toda a complexidade em jogo, dar conta da substância

última do universo. E tanto isso se revela uma impossibilidade como se trata de um objetivo questionável:

o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser. Aliás, quem a procura sinceramente? Mesmo com a melhor boa vontade, quais os indícios que asseguram o seu reconhecimento? Nessa multidão de sentimentos diferentes, qual será o nosso critério para julgá-los? E, o que é mais difícil ainda, se por felicidade enfim o encontramos, qual de nós saberá dar-lhe bom uso? (ROUSSEAU, 1964, p. 18).

Essa vã pretensão das ciências que traduz seu maior objetivo inicialmente, o qual reside em encontrar uma resposta capaz de elucidar todos os mistérios do mundo em definitivo, revela-se como o primeiro efeito prático pelo qual elas, juntamente com toda a cultura, se mostram perigosas. Nós vamos nos deparar com outros efeitos práticos negativos tributários destas, que são fluorescentes, reiterando-se, do caráter pernicioso e das vicissitudes dos homens. O primeiro desses manifesta-se pelo desperdício do tempo que aos homens é concedido, o qual não poderia ser alvo de tal abuso em razão da preciosidade concreta que ele representa. Mas isso acaba acontecendo na medida em que as pessoas dedicadas aos estudos se lançam em buscas sem qualquer serventia e terminam se perdendo com vãs e infrutíferas especulações. Para o filósofo de Genebra, as ciências, assim como a cultura em geral, nem sequer teriam florescido se aqueles que as engendraram, definindo esse caminho tortuoso, entendessem a importância, e o valor, de se resignarem a cumprir, unicamente, com seus compromissos, atendendo às demandas e exigências definidas pela natureza:

quem desejaria passar a vida em contemplações estéreis, se cada um, não consultando senão os deveres do homem

<sup>3</sup> Fontenelle, ao fazer a genealogia das ciências e das artes, em seus *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos habitados*, impresso em 1686, pronuncia-se da maneira que segue: “[...] a astronomia é filha do ócio, e a geometria é filha do interesse; se se tratasse de poesia, provavelmente acharíamos que é filha do amor” (Fontenelle, 1991, T.II. p. 23).

e as necessidades da natureza, só desse seu tempo à pátria, aos infelizes e a seus amigos? (ROUSSEAU, 1964, p. 17-18).

Essa passagem que precede apresenta a indicação de Rousseau de que as especulações inúteis não haveriam de ser desejadas se os seres humanos se fixassem naquilo que representa de fato algo importante.

Na opinião de Rousseau, quem pretendesse se instruir seriamente pelo estudo da filosofia deveria ser desaconselhado disso, pois tanto ela quanto seus cultivadores nos certificam de que empreendem uma ruptura com o que seria obrigatório em termos morais e com o que se revelaria necessário sob a perspectiva da natureza. O móvel central dos filósofos, que corresponde aqui aos metafísicos, e não todos os filósofos, já que o propósito de Rousseau não é desfazer-se da filosofia de modo absoluto, reside no desejo, em primeiro lugar, de serem notados. Com isso, eles relegam a preocupação com a verdade, passível de ser obtida, para um plano secundário. Ademais, assentados na condição de ócio, sendo munidos das habilidades intelectivas que lhes são próprias, dão forma a seus paradoxos dignos de desprezo, comprometendo, portanto, as bases geradoras da virtude, que radica no sentimento cívico e religioso. Eles se fazem, assim, protagonistas de grandes vanidades que tocam e rebaixam o que existe de mais sagrado entre os homens, servindo para mantê-los cientes de seus deveres. Rousseau escreve:

esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens. (ROUSSEAU, 1964, p. 19).

Sem pretender negar absolutamente a filosofia, mas sim desfazer-se, como já dis-

semos, de uma forma específica de especulação, Rousseau afirma que a espécie de saber que acarreta o desvio acima apontado não merece ser objeto de nosso apreço. Os filósofos do gênero que o autor genebrino está pensando tomariam uma atitude mais feliz e aprovável se, ao invés de levarem ao público seus conhecimentos, tratassem de lhes reservarem para seus filhos e seus amigos, pois causariam, assim, menos mal à comunidade. Enfim, veja-se o tipo de indagação que nosso autor constrói, focalizando esses especuladores em questão:

Filósofos ilustres [...] vós de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes, se não nos tivésseis nunca ensinado tais coisas, seríamos, com isso, menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou mais perversos? (ROUSSEAU, 1964, p. 18-19).

Com essas perguntas Rousseau propõe, novamente, que se empreenda uma remissão a certos temas conectados com aquilo que pode contribuir para a felicidade do gênero humano, que seriam aqueles que nós deveríamos realmente nos importar.

O nexos causal do desenvolvimento das luzes com os impactos nos planos, principalmente, morais e políticos, se aprofunda quando pensamos nas seguintes consequências negativas por elas propiciadas: o advento de necessidades artificiais, do luxo, o valor dado ao dinheiro, o desenvolvimento da miséria, enfim, a privação da liberdade.<sup>4</sup> Em seu empenho de nos retirar de nosso ponto de partida, a cultura, representada por aquelas preciosidades, consolidam esse bloco de efeitos, identificados enquanto o segundo registro negativo que se possui, o primeiro talvez com uma repercussão política mais expressiva. O registro negativo preliminar foi associado ao desperdício do tempo, sendo seguido pelo apontamento do caráter inútil da busca pelas verdades absolutas no sentido metafísico. Daí emerge, contudo, outra série de perguntas: qual o

<sup>4</sup> Esse ponto é problematizado por Michel Launay que indica esse nexos inicialmente, mas depois acaba concluindo que é a desigualdade a verdadeira fonte do mal. Para acessar os raciocínios do comentador sobre essa questão, leia-se: Launay, 1968, p. 23-24.



problema com o desenvolvimento das necessidades artificiais? Por que haverá de ser complicado o surgimento do luxo? Que mal decorre do gosto estabelecido pelo dinheiro?

Os seres humanos são contemplados com a difusão e expansão das ciências e das artes, as quais geram um círculo vicioso estu- pendo de produção material, que garante o estabelecimento de facilidades ao viabilizar o surgimento do luxo e de requintes de toda ordem. Mas esses ganhos perdem seu valor na medida em que aqueles se deparam com a sedimentação de necessidades artificiais, que acabam ao final absorvidas, pois essas lhes retiram do estado de independência em que viviam, quando tinham apenas de suprir suas carências naturais. Essa subordinação indicada afetou suas virtudes, notadas por características como a bravura, a coragem, e a resistência, que sempre se revelavam. O homem da mais remota antiguidade, a propósito, era talhado para suportar a fome, a sede, a fadiga, etc; mas o dos tempos atuais, devido à produção das superfluidades, tornou-se um ser bastante frágil, esmorecendo facilmente e não tendo ânimo para conviver com os menores contratemplos.

Nos tempos primevos, os seres humanos eram moldados para os combates, porém, na condição de membros de um exército ou enquanto indivíduos isolados, só estarão prontos, hoje, para um desafio qualquer, se forem reabilitadas suas forças. Essas acabaram desvanecidas pelo progresso, pelo fomento da cultura, pelas formas luxuosas de vida. O êxito daqueles na batalha somente será possível, contanto que tenham resistência suficiente para lidarem com suas carências, conviverem com os trabalhos excessivos, enfrentarem o rigor das estações, etc.

Os costumes não são preservados, ainda menos se elevam, e a alma humana se corrompe com esse movimento de expansão gerado pelas luzes. Na base originária, as ciências e as artes não levam a brotar o sentimento cívico e nem incitam o amor pela pátria. Em consequência, os homens não resultam fortalecidos fisicamente e nem se fazem mais corajosos, sendo capazes de assumir um enfrentamento em situa-

ção de igualdade ao se consumir uma elevada discórdia:

todos os exemplos nos ensinam que, nessa política marcial e em todas as que lhe são semelhantes, o estudo da ciência é muito mais adequado a afrouxar e afe- minar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la (ROUSSEAU, 1964, p. 22).

Entre a série grande de exemplos históricos resgatados por Rousseau a fim de ilustrar a relação entre diferentes nações e o cultivo da cultura, aparece a referência aos povos da China. Esses últimos seriam uma boa mostra de que o trato com as ciências e as artes não é benéfico e nem vantajoso. Nestes espaços viu-se, segundo o filósofo, se consumir a dissolução dos costumes com a expansão, por um lado, do vício e da perversão moral. Por outro, notou-se que as honrarias, com as quais os sábios se beneficiaram, não foram suficientes para manter a todos ali livres tanto moral como politicamente, e esclarecidos. Não haveria uma razão justa para os chineses reverenciarem, então, as ciências e as artes no interior de seus muros; nem para estimarem os valores civilizados ou mesmo mitificarem os sábios que os promovem no ambiente geral da cultura. Conforme Rousseau:

se não há um vício sequer que não os domine, um crime sequer que não lhes seja familiar, se nem a luz dos ministros, nem a pretensa sabedoria de suas leis, nem a multidão de habitantes desse vasto império puderam resguardá-lo do jugo do tártaro ignorante e grosseiro, de que lhe terão servido os sábios? Que fruto alcançou com as honrarias de que foram estes cumulados? Porventura, o de ser povoado por escravos e pérfidos? (ROUSSEAU, 1964, p. 11)

Falando especificamente do luxo, vale destacar que esse floresce pelas mesmas razões que os outros males aqui elencados. Habitualmente, o luxo costuma andar passo a passo com o cultivo das ciências e das artes, sendo difícil até mesmo ambos aparecerem separados um do outro. Neste ponto das discussões no *Primeiro Discurso*, onde Rousseau abre espaço para meditar sobre o

luxo, ele visa colocar em questão, mais diretamente, noções articuladas por Voltaire. Para esse último autor, a propósito, o luxo não representa algo negativo; não significa um problema criado pelo homem a ser contornado na sociedade.

O flanco aberto por Voltaire mostra-se como o desdobramento, em larga medida, de ideias de autores como, por exemplo, Locke e Mandeville. Esse o coloca como principal porta-voz de uma concepção hegemônica no século XVIII que subordina o âmbito moral e político ao econômico, sendo dele ainda protagonistas Turgot, Diderot, dentre outros. Esse século, que é aquele da expansão geral e do progresso da burguesia, sem ver problemas no robustecimento da desigualdade entre os homens e na degradação moral, enaltece o luxo, incentiva a indústria, e fomenta o comércio, pois entende que aí está a fonte de riqueza para todos, colocando-se como requisito, aliás, para o triunfo da verdadeira liberdade.

Voltaire, como seus pares, julga que luxo, suntuosidade, dinheiro, e acúmulo desmedido de propriedade, de riquezas, longe de significarem um problema, mostram-se como sendo tudo para o homem. Adepto dessa concepção, o filósofo, nas *Cartas filosóficas ou inglesas*, reverencia o comércio e afirma que este representou o caminho, na Inglaterra, para a construção da liberdade e da grandeza do Estado.

O filósofo de Ferney ainda revela-se tocado pela assertiva de Mandeville, segundo a qual vícios privados haverão de gerar virtudes públicas, assertiva essa que foi retomada por Turgot na época das luzes, pois esse pensa igualmente que a estagnação econômica é produto do ascetismo e da tão venerada virtude. Voltaire, diante de tal influência, problematiza a meditação que segue na linha oposta, partilhando com a conduta que sugere a presença de freios para os homens, que cultua o ascetismo, propondo a convivência com a austeridade e o rigor moral.

Comparando esclarecimento e ignorância, vida voluptuosa, cheia de requintes, e simplicidade, moderação, comedimento, Voltaire crítica o conceito de que a virtude

esteja deste segundo lado, que se constitui em objeto de seu desprezo. Ele é mais afeito a acreditar que virtude reside no progresso, na expansão, nas pompas, e nos prazeres da vida. No lado contrário, identifica-se falta de desenvolvimento econômico, pobreza, ignorância, e toda sorte de dificuldades. Não sem razão, Voltaire compara, no *Dicionário filosófico*, Esparta e Atenas na Antiguidade e conclui que foi essa última cidade, no mundo grego, que produziu, graças à sofisticação e às riquezas, grandes homens em todos os gêneros.

Temos uma construção satírica mordaz em 1759, por parte de Voltaire, com a escrita de seu *Cândido ou o otimismo*, onde põe em dúvida a máxima leibniziana de que vivemos no melhor dos mundos possíveis. É certo que lhe incomoda o despotismo político e religioso que compromete a liberdade humana na sociedade francesa do Antigo Regime. Isso não significa que o filósofo pense, entretanto, que haja algo errado em ter-se gerado avanços, promovido a indústria, a vida luxuosa, e estabelecido as necessidades artificiais.

Bem antes, com seu poema *O mundano*, e depois com a *Defesa do mundano ou A apologia do luxo*, publicados respectivamente em 1736 e 1737, Voltaire salienta a condição de penúria e atraso geral que marcam a realidade do mundo nas primeiras épocas. O pensador enciclopedista, por meio de sua construção discursiva, almeja reverenciar o gênero de vida levado pelo homem nas sociedades modernas. Em meio a seus panegíricos, e congratulações ao estado civil, destaca-se, sobremaneira, uma notável defesa do luxo e das riquezas. Voltaire considera o luxo, impulsionado pelo supérfluo, pelo acessório, como indício de elevação de um Estado, tomando-o, simultaneamente, enquanto fonte de estímulo para a multiplicação e avanço ainda maior do progresso.

Haveria razão para reconhecer méritos e sentir algum encanto pelo estado de miserabilidade, e de extrema limitação cultural, que marca a vida humana nas primeiras épocas? No juízo de Voltaire, malgrado as ironias presentes no seu *Cândido*, a época

na qual vivemos mostra-se como a ideal, como a verdadeira idade de ouro, haja vista nela se gozar de todos os benefícios concedidos pela indústria e pelo comércio. Dada a abundância, o prazer se oferece ao homem sob formas variadas, perfeitas, singelas, e delicadas. Tem-se o benefício dos vultosos frutos conquistados pelas ciências e pelas artes; goza-se do privilégio dos pratos requintados, dos belos jardins, das artificialidades e comodidades de todas as espécies, da propriedade privada, etc. O referido filósofo declara-se grato à natureza por ter nascido na época atual, pois, deixando-se de lado a hipocrisia, é preciso reconhecer, em sua opinião, que hoje avistamos o verdadeiro paraíso terrestre.

Não é experimentado qualquer sentimento de nostalgia por Voltaire ao lembrar-se da realidade das primeiras épocas. Ele partilha o entendimento, ao final, de que todos os produtos dos extensos esforços humanos são dignos de serem estimados pela coletividade. Os versos que seguem, extraídos de *O mundano*, revelam sumariamente essas convicções do filósofo de Ferney pelas quais ele não parece fugir totalmente do mundo que ele tanto critica:

Esse tempo é todo feito para meus modos/  
Eu amo o luxo, e a moleza também./  
Todos os prazeres, as artes de toda  
ordem/A propriedade, o bom gosto, os  
ornamentos:/Todo homem razoável tem  
tais sentimentos./É delicioso para meu  
coração tão-imundo/Enxergar a abundância  
pelo mundo,/Mãe das artes e dos  
doces deveres,/Fornecer-nos, de seu seio  
fecundo,/As carências e os mais novos  
prazeres./O ouro da terra e os tesouros  
do mar profundo,/Seus habitantes e o  
povo aéreo,/Todos servem ao luxo, aos  
prazeres desse mundo./Oh, bom tempo.  
Que século férreo!/O supérfluo, negócio  
muito necessário,/Reuniu um e outro  
hemisfério (VOLTARE, 1880. p. 83-84).<sup>5</sup>

Rousseau coloca-se em defesa do homem puro, íntegro, inocente, que preserva a vida simples e equilibrada, sem extravagâncias. Esse é o contrário do indivíduo egoísta, agressivo, vaidoso e individualista que conhecemos, que se preocupa com o ter, dando pouco valor ao ser. Assim, o filósofo genebrino desenvolve uma crítica a linha de pensamento fundamentada por Voltaire, identificada com o que precede. Seria inevitável, na opinião de Rousseau, a derrocada moral, a extinção da virtude, bem como o rompimento do equilíbrio e da igualdade entre os homens, na medida em que se desse valor do modo como se passou a fazer ultimamente ao luxo, às superfluidades, ao dinheiro, ao acúmulo de riquezas, etc. Quando as coisas começam a ganhar importância apenas pelo seu valor comercial, quando tudo se transforma em mercadoria posta à venda, não se pode esperar a conservação da pureza original e a manutenção da vida simples. É impossível não acontecer aí, então, a evolução do mal moral, e o robustecimento das deformações, que acabam por assolar a sociedade.

Rousseau considera que o luxo carrega consigo um terrível paradoxo visto que até pode revelar um quadro de riquezas, e servir, inclusive, para multiplicá-las. Mas qual lugar é reservado à virtude e a honestidade, entretanto, se é imposta a lógica, arbitrariamente, de enriquecer-se a qualquer preço? Tal forma impositiva torna o luxo o grande responsável pela dissolução completa dos bons costumes e pelo desaparecimento da paz entre os homens na sociedade. Com essa medida, ele coloca em perigo a estabilidade dos Estados para os quais é imprescindível manter estes valores saudáveis:

que se deveria concluir desse paradoxo  
tão digno de ter nascido em nossos dias?  
E que se tornará a virtude, desde que seja  
preciso enriquecer a qualquer preço? Os  
antigos políticos falavam constantemente

<sup>5</sup> Para o sentido dessa apologia do luxo, estabelecida por Voltaire, ver o seguinte título: Mauzi, 1994, p. 656. Denise Leduc-Fayette explora os argumentos de Rousseau sobre esse ponto de vista defendido por Voltaire e seus pares, mostrando sua atitude teórica discordante e reativa. Para isso, veja-se: Leduc-Fayette, 1974, p. 79-82.

de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro (ROUSSEAU, 1964, p. 19).

As portas se abrem, assim, para toda sorte de vícios e para a completa corrupção. E todas as espécies de absurdos são decorrentes dessa política na sociedade que não garante a segurança nem sequer daqueles que a engendraram.

O pensador de Genebra mantém que para os Estados vale muito mais terem cidadãos, e garantirem sua conservação no tempo, revelando-se virtuosos, do que se fazerem brilhantes, notados por todo mundo, porém vulneráveis. Para tanto, surge como algo necessário que o dinheiro, particularmente, não seja o senhor absoluto no seio da comunidade. Enfim, diz Rousseau:

que nossos políticos se dignem, pois, a suspender seus cálculos para refletir sobre esses exemplos e que aprendam, de uma vez por todas, que com dinheiro se tem tudo, salvo moral e cidadãos (ROUSSEAU, 1964, p. 20).<sup>6</sup>

Como fica a situação do “gosto” na relação com o fazer artístico neste ambiente que tanto se importa com o requinte, o comércio, o lucro, etc.? Há espaço para ser considerado o gênio do artista? Como se pesa o talento natural e a qualidade das produções? O primeiro efeito lamentável, aqui, se prende ao processo de uniformização do gosto, à padronização. Os sujeitos, sendo atingidos em sua liberdade, tornam-se levados a terem, finalmente, gostos iguais. Quer dizer, se impõe um formato de referência para as produções artísticas e culturais que serve, desde então, como base e parâmetro obrigatório para toda criação humana, ex-

cluindo-se a possibilidade do diferente e do verdadeiramente novo. E o homem, agraciado com habilidades naturais, com virtudes sublimes, para o trabalho artístico, não pode, por sua vez, fugir deste espírito que se torna próprio de seu século. Se assim o faz, se transgride, corre o risco de ver-se penalizado seriamente com a marginalização e o esquecimento, ficando sem poder extrair do fatigante labor, em particular, seu próprio sustento. Frente ao perigo de cair no ostracismo e não ser notado pelos contemporâneos, assume a propensão de isolar a vontade de ser profundo e passa a fazer de tudo para alcançar o reconhecimento, esquecendo-se dos ditames de seu coração. Diante deste quadro:

rebaixará seu gênio no nível de seu século e preferirá compor obras comuns, que sejam admiradas durante sua vida, a maravilhas que só serão admiradas muito tempo depois de sua morte (ROUSSEAU, 1964, p. 21).

Pouco importa já ao artista seguir seu próprio gênio, dando forma a obras de grande valor espiritual, que poderiam de fato parecer exóticas. Quer edificar empresas modestas só para fugir dos maus tratos e da marginalidade. Com essa deliberação, ele deixa de se fazer verdadeiramente útil à comunidade, e renuncia, impiedosamente, de mostrar seu real talento, abstando-se de se tornar um modelo e recusando-se de servir como exemplo digno de ser honrado pelos demais.

Nesse quadro, descrito pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, sendo capitaneado pela valorização excessiva que se concede ao dinheiro e ao lucro, o mal se prolifera

<sup>6</sup> Veja-se que esta aversão ao mundo dominado pelo dinheiro foi revelada antes por Thomas More em *A utopia* onde expressa o desejo de que esse seja descartado: “Quem não sabe, com efeito, que as fraudes, os roubos, as rixas, os tumultos, as querelas, as sedições, os assassinios, as traições, os envenenamentos; quem não sabe, digo, que todos esses crimes dos quais se vingam a sociedade com suplícios permanentes, sem, entretanto, poder preveni-los, seriam suprimidos no dia em que o dinheiro desaparecesse? Então, desapareceriam também o temor, a inquietude, os cuidados, as fadigas e as canseiras. A própria pobreza, que parece ser a única a carecer de dinheiro, diminuiria no instante mesmo, caso o dinheiro fosse completamente abolido” (MORE, 1988, p. 313).

a passos largos.<sup>7</sup> Deixa-se de guardar expectativa pela manifestação da virtude, esperando-se que se revele toda forma de artificialidade, sendo feitas coisas fúteis e desprezíveis. Com a virtude havendo sido denegrada e rebaixada, créditos, honrarias e congratulações recaem sob os talentos agradáveis; não mais se leva em conta, então, se um livro é útil, se um homem possui probidade, se suas atitudes são exemplares, etc.

Antes de se instaurar esse atual nível de decadência, compreendia-se o ganho, na avaliação de Rousseau, de representar com as artes quadros modelares; isto é, a alma e as atitudes dos maiores governantes, os feitos dos grandes artistas, e todas as boas ações como um exemplo a ser seguido. Diante da realidade hoje colocada, o artista na esperança tanto de receber aplausos e elogios como também de lucrar financeiramente com sua obra, acaba esquecendo o valor real de sua produção, tomada em si mesma. Assim, conforme o testemunho do *Primeiro Discurso*, pinta quadros e modela esculturas que nos oferecem mostras de tudo que guarda pouca importância, mas não de virtude; suas criações representam a imagem fiel das extravagâncias, dos desalinhos da racionalidade e dos sentimentos, levadas à familiaridade de nossos filhos, inclusive em tempo errado para eles. Rousseau escreve: “nossos jardins estão ornados de estátuas e nossas galerias de quadros. Que representam, em vossa opinião, essas obras-primas da arte expostas à admiração pública? Os defensores da pátria? Ou aqueles homens, maiores ainda, que a enriqueceram com suas virtudes? Não. São imagens de todos os desvarios do coração e da razão, cuidadosamente extraídos da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos nossos filhos, sem dúvida para que tenham, diante dos olhos, mesmo antes

de saberem ler, modelos de más ações.” (ROUSSEAU, 1964, p. 25).

O enriquecimento, para Rousseau, é algo que não toca, no ponto de partida, o homem elevado moralmente, como é o caso do sábio. Mas esse último, entretanto, não é insensível à glória. E essa desconsideração da virtude, evidenciada em seu meio social, que define ganhos aos talentos agradáveis, o conduz a fazer-se negligente, desmotivado, e sem vontade de produzir. Assim, abre espaço para cair na marginalização, vivenciando o marasmo e amargando a miséria, pois não é disposto a dar ouvidos à opinião pública, conservando-se fechado com seus próprios imperativos. Consolida-se esse panorama de injustiça e deixa-se de contar, em suma, com o que se converteria em coisas úteis para a comunidade:

eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes. (ROUSSEAU, 1964, p. 26).

A desigualdade entre os homens na sociedade, introduzida dado ao favorecimento dos talentos agradáveis e ao desprezo da virtude, reduz o reconhecimento e a importância da figura do cidadão e do homem útil no espaço público. Privilegia-se, notadamente, a constituição do sujeito teórico, do cientista, esquecendo-se do valor das atividades práticas, dos técnicos, dos trabalhadores rurais, dos agricultores, mostras vivas, aliás, de virtude. Esses últimos, tal como os artistas, sofrem com a marginalização, com o empobrecimento, nesse contexto subordinado aos ditames econômicos e capitalistas. Enfim:

Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos ou, se nos restam al-

<sup>7</sup> Conforme Philonenko: “(o dinheiro) é bem o mestre do mundo e o princípio explicativo da degenerescência das ciências e das artes”. O comentador acrescenta que “desde que um artista quer ser pago, está acabado; e se a música degenerou é por uma dificuldade criada pelo dinheiro” (PHILONENKO, 1974, p. 21). Michel Launay sinaliza que tudo fica comprometido num quadro que tanto valoriza o dinheiro, o comércio, a riqueza, o fausto, etc. Aí cai por terra o apreço pela virtude, pela moral, pela vida simples. Esse comentador desenvolve estas análises no capítulo III de seu livro *Jean-Jacques Rousseau; écrivain politique* que vale a pena ser consultado, e cuja referência completa apresentamos no final do presente artigo.



guns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados. Esse o estado a que estão reduzidos, esses os sentimentos que encontram, em nós, aqueles que nos dão o pão e dão o leite a nossos filhos (Rousseau, 1964, p. 26).

Esse mundo que tanto incentiva a indústria, o comércio, o dinheiro, o lucro, o luxo, o requinte, as superfluidades, faz mesmo crescer o contingente de pobres e marginalizados na França do século XVIII, minando a ordem política vigente. Isso não se encaixa, para Rousseau, com o prescrito pela natureza que define situações de equilíbrio e de harmonia. Sua escrita do *Discurso sobre as ciências* aparece na origem de toda a movimentação intelectual que contribuirá para a eclosão do movimento revolucionário de 1789 que determinará a queda da Bastilha. Esse não pôde ser acompanhado por ele, que veio, assim como Voltaire, por ironia do destino, a falecer 11 anos antes.

Rousseau não visa negar, por certo, as ciências, as letras e as artes no sentido absoluto do termo na época moderna. Ele identifica um nexos, porém, entre o renascimento e avanços destas e a eclosão dos males morais, políticos, e econômicos, na medida em que não cumprem os propósitos que lhes caberiam. A essas competiria suprir as necessidades humanas não só materiais, mas também espirituais; conseguir alargar a humanidade dos homens, fazendo-os mais sensíveis, mais inteligentes, mais corretos, mais justos, preparando-os, enfim, para fazerem-se livres e cidadãos.

Esse diagnóstico parcial que o *Primeiro Discurso* nos fornece representa, vale dizer, um esforço introdutório do filósofo genebrino para detectar, em suma, a fonte de nossos problemas sociais mais nucleares que deverá encontrar seu cume em outras de suas obras já com o fornecimento de alguns de seus remédios que visarão possibilitar o reencantamento de nosso mundo. Esses jamais poderão ser julgados, contudo, como sugestões de um retorno aos começos, vendo-se aí uma forma ideal de vida, pois isso significa uma impossibilidade.

## Referências Bibliográficas

DERATHÉ, Robert. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

ESPÍNDOLA, Arlei de. *Jean-Jacques Rousseau; gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade*. Passo Fundo, RS: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2010.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia de la religión*. Trad. de Tomás Cuadrado. Madrid: Páginas de Espuma, 2005.

FONTENELLE, Bernard de Bovier de. *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*. Oeuvres Complètes. Paris: Librairie Arthème-Fayard, 1991. T.II.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: L & PM, 2011.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na cultura*. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: L & PM, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et politique; les principes du système de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

KINTZLER, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Folio, 1987.

LAUNAY, Michel. *Jean Jacques Rousseau: Ecrivain politique*. Grenoble: A.C.E.R. 1966.

\_\_\_\_\_. *Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 23-24.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Vrin, 1974.

MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

MORE, Thomas. *A utopia*. Trad. de Luís Andrade. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

PHILONENKO, A. Essai sur la signification des «Confessiones» de J.-J. Rousseau. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, 1974.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et*

*les fondemens de l'inégalité parmi les hommes; Observations (Réponse à Stanislas). Oeuvres Complètes.* Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, Tome III.

\_\_\_\_\_. *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie. Oeuvres Complètes.* Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, Tome I.

\_\_\_\_\_. *Réveries du promeneur solitaire. Oeuvres Complètes.* Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, Tome IV.

SÉNÈQUE. *De la vie heureuse.* Paris: Les Belles Lettres, 1994.

STAROBINSKI, Jean. *J.-J. Rousseau; la transparence et l'obstacle.* Paris: Éditions Gallimard, 1971.

VOLTAIRE. *Le mondain.* in.: *Oeuvres Complètes.* Paris: Garnier Frères, 1880.

\_\_\_\_\_. *História de um Brâmane.* Trad. de Mário Quintana. in.: *Contos e Novelas.* Porto Alegre: Editora Globo, 1951.

## Considerações sobre as ciências e artes em Rousseau

### RESUMO

O objetivo deste texto é apontar no pensamento de Rousseau alguns momentos em suas obras inicial e final em que ele valoriza o conjunto das ciências e das artes, sem deixar de lado, contudo, seu profundo lastro com a natureza.

**Palavras-chave:** Rousseau; Natureza; Ciências; Artes.

### ABSTRACT

The aim of this paper is to point in Rousseau's thought a few moments in their initial and final works he appreciates all the sciences and arts, without forgetting, however, his deep ballast with nature.

**Keywords:** Rousseau; Nature; Science; Arts.

---

\* Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Atualmente, é coordenador do Mestrado em Filosofia da mesma instituição e bolsista de Produtividade do CNPq.

Após a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, sobretudo, Rousseau passou a ser conhecido como o filósofo defensor incontestado da natureza e opositor ferrenho da técnica, em pleno Século das Luzes, em que havia uma crença quase cega no progresso. Esta leitura não deixa de ser verdadeira, mas esquece outra perspectiva, extremamente importante para a compreensão do pensamento de Rousseau, que normalmente é negligenciada por muitos de seus comentadores: a sua valorização das ciências e das artes no conjunto da cultura civilizacional de seu século. Rousseau interroga a cultura moderna sobre a relação entre desenvolvimento científico e progresso moral no interior do espírito moderno. Desde cedo, percebeu que a modernidade, ainda nascente, trazia gêmeos do mesmo parto: a comodidade da técnica e a servidão humana. Isto significa dizer que o desenvolvimento das ciências e das artes sempre foi acompanhado de uma crescente e constante depreciação do homem.

Mas a tradição dos estudos rousseauianos parece que deu maior proeminência ao "Rousseau romântico" em detrimento de um Rousseau mais "científico"<sup>1</sup>. Sendo assim, o objetivo deste texto é apontar no pensamento de Rousseau alguns momentos em suas obras inicial e final em que ele valoriza o conjunto das ciências e das artes, sem deixar de lado, contudo, seu profundo lastro com a natureza.

É importante destacar que "as ciências e as artes", no contexto do século XVIII, significa, *grosso modo*, as invenções humanas, feitas segundo certos procedimentos metodológicos, que se contrapõem à natureza ou ao modo natural<sup>2</sup>. Neste sentido, Rousseau parece referir-se às ciências e às artes como uma invenção intelectual, que exige uma habilidade, mental e prática, para criar uma coisa nova, ou seja, artificial. O problema todo que se impõe é: aquilo que se engendra por si mesmo e o que é feito pela mão do homem não teria como base o mesmo esta-

tuto? Como distinguir com nitidez o que é natural e o que é artificial num mundo cujo uso da técnica se tornou cada vez mais "natural" de tal forma que a própria natureza se artificializou? A natureza também não é enriquecida com o desenvolvimento das ciências e das artes? Não haveria aí uma cadeia em que o natural engendra o artificial e vice-versa? (LARRERE & LARRÈRE, 2000). A nosso ver, estas são as questões que se desenham em um dos grandes dilemas de Rousseau no que concerne à relação entre o mundo natural e o artificial, que começa no *Primeiro Discurso*, e que se estende de forma ainda mais clara nos *Devaneios*.

Em 1750, Rousseau publica sua primeira obra, tornando-se conhecido nos salões parisienses. No "Discurso sobre as ciências e as artes", afirma Rousseau:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (*Primeiro Discurso*, p. 336).

Para Rousseau, a vida simples conserva os valores morais e a social carrega o luxo, afastando a virtude. Aqui, podemos perceber no nascedouro do pensamento de Rousseau um de seus múltiplos paradoxos: a relação entre a sociabilidade primitiva, sempre favorável à manutenção do estado de natureza, e a intervenção das artes que introduz a corrupção por meio da ociosidade, da vaidade.

Apesar de demonstrar esta aporia entre a vida simples primitiva e o avanço das ciências e das artes, Rousseau nessa obra não se mostra inimigo das ciências e tampouco das Luzes. Elas são, ao final e a cabo, produtos do engenho humano. A crítica de

<sup>1</sup> Para uma análise mais apurada reflexão de Rousseau vinculada à técnica, ver: DENEYS-TUNNEY, 2010.

<sup>2</sup> No artigo "Art", da *Encyclopédie*, Diderot assim afirma: "É a indústria do homem aplicada aos produtos da natureza ou por suas necessidades ou por seu luxo, ou para seu divertimento, ou para sua curiosidade que originou a ciências e as artes".

Rousseau se localiza exatamente no interior do desenvolvimento das ciências e das artes porque elas instrumentalizam a imoralidade e a corrupção a pretexto de melhorar a vida dos homens. Ou seja, Rousseau põe o dedo na ferida do espírito moderno. Segundo Deneys-Tunney,

O elogio da ignorância que faz Rousseau [no Primeiro Discurso] é em nome das almas virtuosas, dos direitos à igualdade, à democracia e à liberdade. Rousseau ataca as Luzes como ideologia de privilégios, essencialmente indiferentes ou hostis à religião. Substituindo as verdades muito incertas da ciência às da religião, as Luzes favorecem na realidade, segundo Rousseau, ao despotismo (DENEYS-TUNNEY 2010, p. 47).

O resultado material do desenvolvimento das ciências e das artes é o avanço da cultura, mas às custas do enfraquecimento da religião, das virtudes naturais puras e conseqüentemente o avanço do despotismo político.

Se é verdade que entre essa obra inicial, que o próprio Rousseau vai criticar nas *Confissões*, e a última, os *Devaneios de um Caminhante Solitário*, obra inacabada e publicada postumamente em 1782, a aporia persistirá: por um lado temos a vida simples e natural próximo à natureza e por outro a vida corrupta e viciosa da vida social, marcada pelo desenvolvimento das ciências e das artes. No entanto, a questão principal, não é o desenvolvimento das ciências e das artes em si que Rousseau critica tanto, mas sim sua estreita vinculação com os vícios. Talvez, por esta razão, Rousseau tenha registrado textualmente que em todos os seus escritos tenha seguido sempre a mesma tese. Assim, diz ele na *Carta a Beaumont*: “Eu escrevi sobre diversos temas mas sempre com os mesmos princípios.” (OC, IV, 928).

Ora, como conciliar este amor à natureza e a repulsa aos homens? Os homens não fazem parte da natureza? Isso seria possível?<sup>3</sup> Ao que parece, desde a primeira obra à última, este tem sido o grande di-

lema de Rousseau. Resume ele no final da Sexta caminhada dos *Devaneios*, uma espécie de balanço de seu incômodo da vida em sociedade:

O resultado que posso extrair de todas essas reflexões é que não fui realmente feito para a sociedade civil onde tudo é opressão, obrigação, dever, e que meu natural independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem quiser viver com os homens. Enquanto ajo livremente sou bom e somente faço o bem; mas, logo que sinto o jugo, seja da fatalidade, seja dos homens, torno-me rebelde, ou melhor, insubmisso (*DEVANEIOS*, 6ª. Caminhada, p. 88).

Ou seja, a natureza é o lugar da liberdade, da onseqüências e do conforto enquanto a sociedade é pintada de uma forma oposta: o espaço da opressão, da falsidade, do desconforto.

Não podemos nos esquecer que, quando Rousseau escreve esta obra, sente o peso da idade: é sexagenário, está só e vive muito modestamente no campo. Mas não é isso que mais o atormenta, mas sim sua síndrome de perseguição que, de fato, houve desde a publicação de o *Emílio* e do *Contrato*. Como todos nós sabemos, em 9 de junho de 1762, o Parlamento de Paris condena o *Emílio* e o autor é obrigado a fugir da cidade no mesmo dia; dois dias após, a obra é queimada em Paris e, alguns dias depois, as duas obras são queimadas em Genebra; no mês seguinte, em julho, Rousseau é considerado *Persona non grata* em Berna e, ainda neste mesmo ano, a Sorbonne condena oficialmente o *Emílio*. A polêmica continua até o ano de 1776, período este que redige os *Devaneios*, em que sente mais vivamente a perseguição e à sua obra com maior intensidade. Por esta razão fugir desse ambiente de opressão a fim de buscar a paz necessária era um caso de vida ou morte. Nos *Devaneios*, Rousseau registra:

Disposições bem diferentes fizeram, para mim, deste estudo, uma espécie de paixão que preenche o vazio de todas

<sup>3</sup> Sobre estas questões, ver: SANTOS, 2010, p.28-41.



aquelas que não tenho mais. Galgo os rochedos, as montanhas, mergulho nos vales, nos bosques, para me furtar, tanto quanto possível, à lembrança dos homens e aos ataques dos maus. (Devaneios, 7<sup>a</sup>. Caminhada, p.99).

Se os homens só trazem contrariedade e mal-estar, só lhe resta buscar a natureza simples e pura para se fortalecer. Por esta razão nesta mesma caminhada, Rousseau faz uma longa descrição de sua experiência quase sublime de contato direto com a natureza. Compara-se a Colombo, como se estivesse chegado no Éden, o paraíso em que jamais o homem teria pisado antes dele. Desbravador da natureza, Rousseau se perde nos devaneios do mundo natural e fica horrorizado quando volta a si, e dar-se conta que é no mundo real que a natureza está constantemente ameaçada pelo progresso técnico da ciência. Ou, dizendo de outra forma, o engenho humano aparece como prolongamento da natureza bruta, selvagem, supostamente intocada. Essa vizinhança perigosa é o preço que o homem paga por sua engenharia vil à medida que é ela que ameaça constantemente a natureza perfeita. Assim, diz ele na mesma caminhada:

“Lembrar-me-ei por toda a vida uma herborização que fiz um dia pelos lados da Robaila [...]. Estava só, mergulhei nas anfractuosidades da montanha e, de bosque em bosque, de rocha em rocha, cheguei a um reduto tão escondido que, em toda a minha vida, nunca vi uma vista tão selvagem. Negros abetos entremeados de faias prodigiosas, entre as quais várias mortas de velhice e entrelaçadas entre si fechavam esse reduto com barreiras impenetráveis; alguns intervalos deixados por esse sombrio recinto ofereciam, mais longe, apenas rochas cortadas a pique e horríveis precipícios que somente ousava olhar deitando-me de bruços. O Bufo, a *chevéche* e o xofrango faziam ouvir seus gritos nas fendas da montanha, alguns pequenos pássaros raros, mas familiares, temperavam, contudo, o horror dessa solidão. Lá, encontrei a *Dentaire heptaphyllos*, o *ciclame*, o *nidus avis*, o grande *la-serpitiium* e algumas outras plantas que me encantaram e me divertiram por muito

tempo. Mas, insensivelmente dominado pela forte impressão dos objetos, esqueci a botânica e as plantas, sentei-me sobre almofadas de *Lycopodium* e de musgos e pus-me a devanear mais à vontade, pensando estar num refúgio ignorado por todo o universo, onde os perseguidores não me descobririam. Um movimento do orgulho misturou-se em breve a esse devaneio. Comparava-me a esses grandes viajantes que descobrem uma ilha deserta, e dizia a mim mesmo com complacência: sem dúvida, sou o primeiro mortal a penetrar até aqui; considerava-me quase como um outro Colombo. Enquanto me pavoneava com essa idéia, ouvi, não longe de mim, um certo tinido que pensei reconhecer; escuto: o mesmo ruído se repete e se multiplica. Surpreso e curioso, levanto-me atravesso espessas urzes no lugar de onde vinha o ruído e, num pequeno vale a vinte passos do próprio local onde pensava ter sido o primeiro a chegar, percebo uma manufatura de meias.” (Devaneios, 7<sup>a</sup>. Caminhada, p.99-100).

Se a natureza apresenta aqui como refúgio e conforto à solidão de Rousseau, ela não pode estar muito distante dos embates do desenvolvimento das ciências e das artes, porque homem e natureza parecem estar num eterno conflito, real ou imaginário.

Mas esse horror pela manufatura não significa dizer que Rousseau é um apologista da ignorância e deseje a volta pura e simples ao mundo selvagem, como satirizou Voltaire a obra do genebrino. Ainda na 7<sup>a</sup>. Caminhada, diz Rousseau:

As plantas parecem ter sido semeadas com profusão sobre a terra, com as estrelas no céu, para convidar o homem, pelo atrativo do prazer e da curiosidade, ao estudo da natureza; mas os astros são colocados longe de nós; é preciso ter conhecimentos preliminares, instrumentos, máquinas, bem longas escadas para os atingir e os trazer ao nosso alcance. (Devaneios, 7<sup>a</sup>. Caminhada, p. 98).

Como podemos notar, Rousseau faz uma comparação entre as plantas, que nascem naturalmente e que por vezes estão à mão, e as ciências, como a astronomia, cujos objetos estão longe da mão humana e

que precisam de instrumentos, de técnicas, de conhecimentos para bem conhecê-la ou aperfeiçoá-la. O problema, segundo Rousseau, é o prolongamento disso. Afirma ele:

[...] mas logo que a ele se mistura o interesse ou a vaidade, seja para preencher lugares ou para escrever livros, logo que se quiser aprender apenas para instruir [...] todo esse encanto se desvanece, não se vêem mais nas plantas senão instrumentos de nossas paixões [...]. Daí os ódios, os ciúmes que a concorrência pela celebridade excita entre os autores botânicos tanto quanto ou mais do que entre os outros sábios” (DEVANEIOS, 7<sup>a</sup>. Caminhada, p. 98-99).

Ou seja, para Rousseau, o desenvolvimento técnico-científico em si não é ruim, mas a instrumentalização do saber para alimentar a vaidade social é questão central em sua recusa à vida em sociedade. Não é a ciência que é má, mas a corrupção da paixão humana que a transfigura.

No final de sua vida, Rousseau se interessou cada vez mais pela botânica porque viu neste trabalho o que mais se aproximaria da atividade científica e, ao mesmo tempo, lúdica. Natureza e artifício parecem próximos no trabalho da botânica, haja visto que eles podem se juntar sem se agredir, modificando o foco dessa relação: se antes era contemplativo, agora será eminentemente ativo, mas de forma equilibrada. Essa atividade, segundo Deneys-Tunney,

é a que permite esperar uma síntese harmoniosa entre o sujeito –livre de seu corpo e autônomo na sua atividade e trabalho – e a natureza – que não é danificada por essa técnica – aqui, nada de utensílio ou máquina, a mão do homem faz tudo. (DENEYS-TUNNEY, 2010, p. 137).

Talvez a resposta para esse paradoxo de Rousseau, Natureza de um lado, e ciências e artes do outro esteja no *Segundo Discurso*, precisamente no conceito de perfecti-

bilidade. Como diz o próprio Rousseau nessa obra, o ser humano em estado primitivo possui duas faculdades que o distingue dos animais. Uma é o livre arbítrio e a outra é a perfectibilidade. Para o genebrino, a perfectibilidade

é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? (Segundo Discurso, 243).

Aqui, como sabemos, Rousseau está interessado em distinguir o homem do animal e entender a singularidade humana. Ora, qual seria então nossa natureza originária? A capacidade de se aperfeiçoar traz o melhor e o pior do homem à medida que a sofisticação da civilização empurra o homem natural à beira do abismo. O próprio Rousseau entende que este caminho não tem volta e por isso se trata de uma discussão praticamente insolúvel. Por mais primitiva que possa parecer, onde há natureza, haverá aí, artifício, porque este é enriquecido com o uso das ciências e das artes. Se o homem habita a natureza e está agarrada a ela, muito mais do que a distanciou, não se pode entender um distante do outro. Ou seja, o homem faz parte da natureza e suas contingências e por isso vemos na natureza física, a mão humana intervindo nela constantemente seja para melhor a sua vida (tendo consequência sérias) seja a da natureza (com igual efeitos colaterais)<sup>4</sup>. Seja num seja noutro, em Rousseau, a base parece estar na perfectibilidade humana, para o melhor ou para o pior.

Se no *Primeiro Discurso* Rousseau destaca a importância de grandes nomes que

<sup>4</sup> Sobre esta questão, Philippe Roqueplo registra: “Se abirmos os olhos para o mundo que nos rodeia, veremos que tudo à nossa volta [...] tem a marca das atividades técnicas do homem, não só as cidades, mas também os campos, as florestas, os rios [...]. De igual modo [...] os inúmeros objetos que utilizamos [...] ligam-nos a vastas redes de infraestruturas tecnológicas, do funcionamento dos quais a nossa vida, em todos os seus aspectos e a cada instante, depende inextricavelmente” (1993, p.266).

ajudaram no progresso humano, tais como Sócrates, Bacon, que ele se refere como "O maior dos filósofos, chanceler da Inglaterra." (p.351), Descartes, Newton, dentre outros, no seu último texto, os *Devaneios*, ele vai criticar as onsequências do crescimento das ciências e das artes,

em que os rostos lívidos de infelizes que definham nos infectos vapores das minas, negros ferreiros, horríveis onsequê são o espetáculo que o conjunto das minas substitui, no seio da terra, ao da verdura e das flores, do céu azulado, dos pastores apaixonados e dos trabalhadores robustos da superfície. (p.96-97).

A vizinhança perigosa do progresso das ciências não acompanha necessariamente a moralidade humana, e por isso as onsequências são bem visíveis.

Neste sentido, o desenvolvimento das ciências e das artes seria natural e ao mesmo tempo antinatural: natural porque é um dado primitivo e, antinatural porque ele é fruto de seu desenvolvimento (EHRARD, 1994, p.781). Seria essência e, ao mesmo tempo, um processo, num eterno devir, como se o homem fosse condenado eternamente a viver neste dilema. Vícios e virtudes parecem ser faces da mesma moeda e, por esta razão, não adiantaria muito querer separá-las. Afinal, onde começaria um e terminaria o outro?

## Referências Bibliográficas

DENEY-TUNNEY, A. *Un autre Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2010.

DIDEROT, D. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1750. Verbete: "Art".

EHRARD, J. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

LARRÈRE & LARRÈRE. *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres complètes*. Éd. B. Gagnebin & M. Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. Col. "Bibliothèque de la Pléiade". 5 V.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes/ Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Org. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília: Editora da Unb, 1986.

ROQUEPLO, R. *Climats sous surveillance: Limites et conditions de l'expertise scientifique*. Paris: Economica, 1993.

SANTOS, A. C. Montesquieu e Rousseau: a natureza da sublimidade da razão. *CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA DA USP* 16. v.1/2010, p.239-252.

SANTOS, A. C. "Os sentidos de natureza na filosofia de Rousseau". In: \_\_\_\_ (Org.). *Filosofia & natureza: debates, embates e conexões*. São Cristóvão: EdUFS, 2010, p. 28-41.

## Pessimismo e optimismo em Jean-Jacques Rousseau

### RESUMO

*A Lettre de J. J. Rousseau a M. de Voltaire* de 1756, surge na sequência da leitura de *Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle*. Rousseau considera este um texto pessimista, decidindo responder-lhe com uma contrária tese otimista. Mas qual a natureza do optimismo rousseauiano? Propomos explorar o modo como Rousseau irá utilizar essa dicotomia entre optimismo/pessimismo para articular certos aspetos do seu pensamento filosófico e político. Rousseau revelar-se-á como um otimista vigilante. O poema de Voltaire serviu de pretexto para que Rousseau apresentasse uma preocupação transversal a todo o seu pensamento, a de um acesso ao verdadeiro conhecimento da natureza do Homem.

**Palavras-chave:** Otimismo vigilante; Comunidade; Educação; Artificialidade; Natureza humana.

### ABSTRACT

The *Lettre de J. J. Rousseau a M. de Voltaire* of 1756 comes forward as a consequence of Rousseau's reading of Voltaire's *Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle*. Rousseau finds this text to be pessimist in nature, deciding to answer with a contrary optimistic thesis. But what is the nature of Rousseau's optimism? We propose to explore the way in which Rousseau uses the optimism/pessimism dichotomy to articulate certain aspects of his philosophical and political thought, by way of which he will posit himself as vigilant optimist. Voltaire's poem came as a pretext for Rousseau to present a concern ubiquitous to his thought, that of a true access to the knowledge of human nature.

**Keywords:** Vigilant optimist; Community; Education; Artificiality; Human nature.

---

\* Universidade do Minho, Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física, Braga, Portugal.  
custodiam@ie.uminho.pt

A *Lettre de J.J. Rousseau à M. Voltaire* de 1756 surge na sequência da leitura que faz dos *Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle*. Rousseau considera-o um texto pessimista, decidindo responder-lhe com uma contrária tese otimista. Neste artigo propomos explorar o modo como Rousseau irá utilizar essa dicotomia entre otimismo e pessimismo para articular certos aspetos do seu pensamento filosófico e político. Consideramos que o poema de Voltaire serviu de pretexto para que Rousseau apresentasse uma preocupação transversal a todo o seu pensamento, a de um acesso ao verdadeiro conhecimento da natureza do Homem, a qual surge articulada, por meio dessa dicotomia, em duas questões subsidiárias: a) saber em que medida o Homem deve ser concebido enquanto cidadão ou Solitário e b) saber em que medida o Contrato Social é historicamente necessário.

É através de Duclos, em Julho de 1756, que Rousseau tem acesso aos poemas de Voltaire. É importante compreender o contexto biográfico em que Rousseau faz a recepção destes textos. Este é o momento da vida de Rousseau em que se estabelece a passagem daquele período a que denominamos nostálgico, para um período de esperança. O que caracteriza o período nostálgico é a necessidade de resgate da natureza humana, a qual foi esquecida no decorrer do processo histórico. Rousseau é nostálgico não só porque percebe a impossibilidade factual de voltar a viver num tempo primordial, mas porque considera que através do exercício da memória, que para ele é uma forma de auto-conhecimento, pode o homem recuperar o relembrar da sua natureza original. O período de esperança significa para Rousseau a criação de um projeto filosófico que seja capaz de reatualizar o humano no homem, constituindo-se enquanto tentativa de implementar um processo que seja eficiente na concretização de um compromisso entre o homem natural e o cidadão. Como atingir tal propósito? Vejamos a descrição que Rousseau faz de cada um deles:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou

com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade faccionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social (1999, p. 11).

**Atente-se ainda à seguinte passagem, a qual reflete a posição paradoxal em que vive o homem:**

A primeira coisa que noto, ao considerar as condições da espécie humana, é a contradição explícita na sua constituição, que a faz vacilar incessantemente. Como indivíduos vivemos em um estado civil, sujeitos às leis; como pessoas gozamos uma liberdade natural, o que torna a nossa posição fundamentalmente pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Por vivermos ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza somos submetidos aos inconvenientes de ambos, sem encontrar garantia em nenhum deles [...]. (1954, p. 610).

Para Rousseau não se trata de escolher entre um ou outro estado. Em vez disso, trata-se de saber não reduzir a existência do homem a uma mera função da sociedade. Trata-se de interceder para que a relação institucionalmente medida com os outros não encerre em si toda a possibilidade do humano. É precisamente este espaço de abertura existencial que é levado a cabo pela figura do solitário. Este não se caracteriza por ser um ser afastado da sociedade, alguém que é egocêntrico e que dispensa os seus semelhantes. O solitário é aquele que reconhece os outros enquanto "outros eus". Vive por isso em sociedade e não se aliena nos outros. Sabe qual é o seu lugar e reconhece-se como pessoa independente e autónoma. É precisamente nesse sentido que Baczkó afirma:

Jean-Jacques associa igualmente ao seu modelo de homem solitário uma situação de privilégio para o conhecimento. A solidão permite o distanciamento, escapar aos "sistemas", ao "ceticismo dogmático" dos filósofos, achar um "meio de sair da incerteza" por si próprio. O conhecimento



adquirido na solidão adquire um valor específico: torna-se “seu”, não apenas na medida em que é adquirido a partir do esforço próprio, mas também porque se encontra no termo de um empreendimento específico que faz com que os resultados obtidos “pertencam” à personalidade e sejam conformes às atitudes morais. Na solidão, o homem adquire o mais completo e o mais seguro conhecimento de si – e graças a esse facto – o conhecimento do mundo e de si enquanto “pequena parte de um grande todo”. O conhecimento do mundo é efetivamente dado ao homem como uma vivência específica, e não apenas como o resultado de uma reflexão impessoal [...]. (1974, p. 163).

**A interpretação que Baczko faz de Rousseau, no que se refere ao modelo de homem solitário, irá permitir perceber com clareza a posição crítica assumida por Jean-Jacques na carta dirigida a Voltaire relativamente ao poema *Sur le désastre de Lisbonne*.**

**Na carta de 18 de Agosto de 1756 Rousseau dirige-se a Voltaire nos seguintes termos:**

Vossos últimos poemas chegaram até mim em minha solidão [...]. Aliás, quanto mais vosso segundo poema me encanta, mais tomo livremente partido contra o primeiro [...]. Todas as minhas censuras são contra vosso poema sobre o desastre de Lisboa, porque esperava dele efeitos mais dignos da humanidade que parece tê-lo inspirado (2002a, p. 11).

**Mais significativo do que o facto de Rousseau estar contra o poema sobre o desastre de Lisboa, importa perceber os motivos de um tal posicionamento. Situemos por isso o problema. Para Rousseau, o problema sobre uma visão otimista ou pessimista do mundo coloca-se sempre que se procura a resposta para a pergunta sobre a origem do mal. Rousseau não nega a existência do mal, não lhe causando isso qualquer embaraço. Quanto à temática do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), defende-se, a propósito da origem da queda da condição humana, afirmando:**

[...] eu defendia a causa do género humano contra ele mesmo; [...] quando pintei as misérias humanas, acredito que meu objetivo era desculpável, e mesmo louvável; pois mostrava aos homens como eles próprios produziram suas desgraças e, conseqüentemente, como podiam evitá-las (2002a, p. 13).

**É precisamente neste contexto que devemos perceber a sua tomada de posição relativamente a quem ele considera responsável pelas conseqüências do terramoto de Lisboa. O problema é colocado ao nível da dimensão existencial do humano, ou seja, da capacidade da livre escolha que caracteriza o homem:**

[...] não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao Homem sua distinção específica entre os animais. A natureza manda em todos os animais, e o animal obedece. O Homem sente a mesma impressão, mas reconhece-se livre para aquiescer ou para resistir, sendo sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma. (2002b, p.173).

**Assim, o que Rosseau pretende é reformular a questão: a reflexão sobre o mal, a ser feita, deve ser dirigida às opções que cada homem faz, resultado do seu livre arbítrio, e não sobre o acontecimento natural enquanto tal, o terramoto em si, que simplesmente desencadeou e colocou a descoberto a fragilidade do humano. Por isso afirma:**

[...] a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis e sete andares, e que se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e possuísem menos coisas, o dano teria sido muito menor, e talvez nulo. (2002a: 13).

**E continua:**

Será, então, que a ordem do mundo deve mudar de acordo com nossos caprichos, que a natureza deve ser submissa a nossas leis e que, para impedir um terramoto em algum lugar, bastaria construir lá uma cidade?” (2002a, p.14).

Estas duas passagens apresentam dois tipos de males, os físicos e os morais. Sobre os primeiros, diz Rousseau, "são inevitáveis em todo o sistema do qual o homem faça parte" (2002a: 13). E explica:

os males a que a natureza nos submete são muito menos cruéis que os que nós a eles acrescentamos [...] é muitas vezes o abuso que fazemos da vida que a torna penosa. (2002a, p.14-15).

Tal visão sobre os infortúnios da vida, enquanto despoletada pela natureza, permite-nos perceber melhor porque motivo o *II Discurso* é alvo de críticas severas por parte de Voltaire, que diz:

Jamais se empregou tanto espírito em querer torna-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra. (2002b, p. 245).

E também permite perceber porque motivo Rousseau prefere as *vantagens do pessimismo* à "visão humana" sobre as *tragédias* naturais.

Tendo em consideração o episódio de Lisboa parece ser evidente para Rousseau que a pessoa de cada homem se tornou o menos essencial para si mesmo. Por esse motivo entende Rousseau que "a questão não é porque o homem não é perfeitamente feliz, mas por que ele existe" (2002a: 13). É nesse sentido que se deverá distinguir o mal particular do mal geral: "em lugar de *tudo está bem*, talvez fosse preferível dizer o *todo está bem*, ou *tudo está bem para o todo*" (2002a, p. 20). Ser otimista ou ser pessimista depende por isso do ângulo de visão pelo qual optamos por perspetivar a realidade, disso dependendo a construção da nossa percepção acerca de qual o nosso lugar no mundo:

Que o cadáver de um homem alimente vermes, lobos ou plantas, não é, confesso, uma compensação da morte desse homem; mas se, no sistema do universo, for preciso à conservação do género humano que haja uma circulação de substância entre homens, animais e vegetais, então o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral (2002a, p. 19).

Perguntamos: qual a natureza do otimismo defendido por Rousseau? Aquele

que, como nos diz o próprio, "[...] suaviza os meus males e leva-me à paciência [...]" (2002a, p. 12). Em contraposição com aquele pessimismo que "[...] aguça as minhas dores, leva-me às queixas [...], reduz-me ao desespero" (Ibidem). A posição defendida por Rousseau é por isso bem clara: podemos afirmar que é um *otimista vigilante*: "[...] temeis que eu não veja suficientemente o quanto sou infeliz; e acreditais, parece, tranquilizar-me bastante provando-me que tudo está mal." (2002a, p.12).

No livro *As Vantagens do Pessimismo e o Perigo da Falsa Esperança*, Roger Scruton refere-se a Rousseau nos seguintes termos:

Se Rousseau era otimista é matéria que se discute entre académicos; se acreditava no que escrevia, nunca se terá a certeza; e se a sua reivindicação de honestidade nas Confissões é um caso de excesso de protesto também nunca será decidido definitivamente. (2011, p. 47).

Mais do que tentar perceber se Scruton considera Rousseau um otimista ou um pessimista interessa-nos olhar para possíveis pontos em comum entre os dois autores. Nomeadamente, o modo como ambos perspetivavam a natureza humana. Para Scruton, uma adequada compreensão dessa natureza não pode deixar de estar ligada da compreensão do otimismo e do pessimismo enquanto disposições humanas fundamentais:

Neste livro examino o otimismo naquela a que Schopenhauer chamou a sua forma perversa ou inescrupulosa e mostro o lugar do pessimismo na restituição do equilíbrio e do bom senso à condução dos assuntos humanos. (2011, p. 9).

É precisamente nesta senda de busca de equilíbrio e bom senso que devemos entender o otimismo vigilante de Rousseau. Rousseau acusa Voltaire de não trazer argumentos novos à questão, de se enganar e de se iludir:

Não vos enganeis Senhor; acontece tudo ao contrário do que propondes. Esse otimismo, que achais tão cruel, consola-me entretanto nas mesmas dores que pintais como insuportáveis. (2002a, p.12).

## Voltaire encarna o otimista inescrupuloso de Scruton:

[...] no cerne da visão inescrupulosa do otimista, um erro tão ofuscantemente óbvio que só uma pessoa controlada pela auto-ilusão poderia ignorá-lo. É contra essa auto-ilusão que se dirige o pessimismo. Um estudo dos usos do pessimismo revelará uma característica muito interessante da natureza humana, que é a dos erros óbvios serem os mais difíceis de retificar. (2011, p. 10)

Aquilo que distancia Rousseau de Voltaire é ser Rousseau um otimista escrupuloso. A crítica que lhe foi dirigida por Voltaire, mais precisamente, a crítica que foi dirigida ao *II Discurso*, qualificando-o "de livro contra o género humano" (2002a, p. 11-12), é disso prova. Pelo contrário, para Scruton, o *II Discurso* pode significar que Rousseau é

uma pessoa que pondera a dimensão de um problema e consulta o acervo existente de saber e autoridade para o resolver, confiando na iniciativa e na inspiração quando não se consegue encontrar outra orientação. (2011, p. 28).

## Scruton distingue entre o otimismo escrupuloso e o otimismo inescrupuloso:

Este otimismo escrupuloso também conhece a utilidade do pessimismo e sabe quando qualificar os nossos planos com uma dose dele. Encoraja-nos a fazer contas ao preço do fracasso [...]. O otimismo inescrupuloso não é assim. Dá saltos de pensamento que não são saltos de fé mas recusas de reconhecimento de que a razão lhes retirou o apoio. Não faz contas ao custo do fracasso nem imagina o cenário da pior das hipóteses. (2011, p. 29)

De acordo com Scruton, os otimistas inescrupulosos têm necessidade de criar mundos transumanos para assim, "podem escapar às limitações a que a sua vida estivera até então circunscrita." (2011, p. 18). Mas essas alternativas mais não são do que tentativas de endireitar o mundo, as quais, por sua vez "representam processos

de pensamento que foram selecionados nas lutas de vida ou morte de que acabaram por emergir sociedades instaladas." (2011, p. 197). Ainda a propósito do terramoto de Lisboa, quando Rousseau pergunta a Voltaire "se o embaraço da origem do mal vos forçava a alterar alguma das perfeições de Deus", retorque "porque querer justificar seu poder em detrimento da sua bondade?" (2002a, p. 12). Aquilo que Rousseau está verdadeiramente a questionar é: quer Voltaire endireitar o mundo, de modo a ajustar contas com a história? E a resposta parece-nos afirmativa. Tomando o poder de Deus como referente de análise, Voltaire pretende direcionar a questão para um espaço que lhe seja mais favorável: aquele em que a razão pode construir os seus argumentos dissimulatórios. A posição de Rousseau é bem diferente: "mil questões me atraem de preferência para o lado mais consolador, e juntam o peso da esperança ao equilíbrio da razão" (2002a, p. 23). Aquilo que é determinante é escapar à tartufice da razão, e isso só é possível por uma prova, não de crença, mas de sentimento:

[...] não ofereço essa obstinação de crença como um modelo, mas, com uma honestidade talvez única, apresento-a como uma disposição invencível de minha alma, que nada jamais poderá sobrepujar, da qual, até agora, nada tenho a lastimar [...] (2002a, p. 24).

## E conclui:

Saciado de glória e descrente das vãs grandezas, viveis livre em meio à abundância; bem seguro da imortalidade, filosofais pacificamente sobre a natureza da alma; e se o corpo ou o coração sofre, tendes Tronchin como médico e amigo; não encontrais, entretanto, senão o mal sobre a terra. E eu, obscuro, pobre e atormentado por um mal sem remédio, medito com prazer em meu retiro e acho que tudo está bem. De onde provêm essas manifestas contradições? Vós mesmo as explicastes: vós gozais a vida, mas eu espero, e a esperança embeleza tudo. (2002a, p. 26).

É neste contexto que devemos entender as palavras proferidas por Scruton em prol da esperança: "O mundo é de facto, um lugar muito melhor do que os otimistas permitem: e é por isso que é preciso o pessimismo." (2011, p. 198). Scruton, como Rousseau, também faz um exercício especulativo pela procura das condições iniciais da história humana:

Tentarei imaginar como eram as coisas quando as pessoas ainda não tinham saído dos grupos tribais para formar sociedades organizadas de estranhos e quando os contratos e as negociações praticamente não eram conhecidos. (2011, p. 192).

Para Scruton é importante a passagem da tribo para a cidade enquanto forma de organização dos grupos humanos. Na descrição que faz da tribo afirma: "agirá como um único "eu" coletivo." (2011, p. 193). Ao invés, a cidade em vez de como "uma comunidade de irmãos" será percebida como "uma comunidade de vizinhos que não se conhecem necessariamente uns aos outros mas cujas obrigações vêm da fixação." (2011, p. 202). Se, para Scruton, a cidade é "o símbolo e a realização da nova forma de racionalidade que emerge quando o caminho da tribo fica para trás." (2011, p. 202), então podemos porventura considerar que o projeto político contido no *Contrato Social* de Rousseau não é mais do que uma forma particular de concretização dessa racionalidade. Scruton diz que a atitude do "eu" está "implantada na psique." (2011, p. 23); enquanto a atitude do "nós" é "circumspecta", (2011, p. 25), moldada pelas circunstâncias. A esse propósito, esclarece ainda Scruton:

Mesmo sem engenharia genética e realidade virtual, a atitude do "eu" prossegue incansavelmente o caminho da invenção e, ao fazê-lo, muda radicalmente o foco e o objetivo da conduta humana. Lutam para estar do lado vencedor e para encontrar o caminho para o futuro em que a luz do "eu" continue a brilhar. A atitude do "nós" [...] vê as decisões humanas situadas, constrangidas pelo lugar, pelo tempo e pela comunidade, pelo costume,

pela fé e pela lei. Enfatiza restrições e fronteiras e recorda-nos a imperfeição humana e a fragilidade das comunidades reais. (2011, p. 25-26).

Em Rousseau, o mesmo gesto de distinção é feito em torno de duas figuras: a figura do cidadão e a figura do solitário. É precisamente entre o cidadão e o solitário que se dá o movimento de reconhecimento da natureza humana. Se o cidadão se define por aquilo que Rousseau observa na sociedade em que vive, como sendo alguém que abdica da sua essência e se aliena no todo, o solitário é o seu oposto, sem necessitar de abandonar o todo, possui uma relação original com o conhecimento da sua própria natureza, o que lhe assegura autoconhecimento, bem como um modo de estar no mundo de forma completa, honesta e segura.

A questão em torno do dualismo pessimismo/otimismo em Rousseau encerra em si um conjunto de questões sobre a natureza humana bem mais amplo do que simplesmente tentar definir se o autor é um pessimista ou um otimista. O que distancia Rousseau de Voltaire, e dos seus contemporâneos, é a compreensão que Rousseau tem do ser humano no mundo. Reconhecer o estado em que se encontra o homem e perceber qual o trajeto que o levou à sua condição atual, são dois aspetos que caracterizam o pensamento do filósofo genebrino. A necessidade de entender a natureza humana faz com que o autor não crie ilusões sobre a fragilidade própria do homem. O reconhecimento das virtudes e dos defeitos do ser humano é essencial para que cada um seja capaz de lembrar qual o sentido da sua existência. A leitura que Rousseau faz sobre o episódio relativo ao terramoto de Lisboa pretende, justamente, trazer à luz essa evidência, a saber: se o sentido da existência está no homem ou se este lhe é exterior? A resposta afigura-se pacífica entre os seus adversários: o sentido da existência está no homem. Contudo, a questão valorizada por Rousseau é uma questão prévia, pretendendo o autor saber quem é o homem. A pergunta recorrente é a de saber se podemos identificar o

homem com o cidadão? A resposta de Rousseau é inequívoca:

[...] aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será homem nem cidadão; não será bom para si mesmo, nem para os outros. (1999, p. 12).

É à educação que cabe a tarefa de possibilitar ao homem recordar a sua natureza originária. Rousseau não nega que o homem deve viver em sociedade com os outros. O que pretende é que sejamos responsáveis pelas nossas ações. Em que medida se manifesta essa responsabilidade? Através do compromisso que cada um faz consigo mesmo. É num diálogo interior, sem lugar para simular ou dissimular, que o meu "eu" consegue se aproximar do "outro eu". As afinidades entre ambos não se sustentam em elementos exteriores mas num elemento fundante da natureza humana. O "nós" rousseauiano apela para o sentido de comunhão, na medida em que encontra na comunidade o espaço para a concretização dessa aproximação. É precisamente esse o ponto de coincidência com Scruton. Para Scruton, o "nós" resulta de decisões humanas situadas, ou seja, enquadradas num determinado espaço e num determinado tempo. Ora, é na comunidade que esse enquadramento é possível. Constatando este paralelo entre os dois autores, podemos concluir que é neste reconhecimento da necessidade da existência da comunidade que podemos ser levados a entender e a recordar as fragilidades humanas, bem como a fragilidade das comunidades concretas.

No comentário que faz dos *Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle* percebe-se que Rousseau mais não quis do que colocar a descoberto esta fragilidade das comunidades situadas. A história do homem mostra precisamente que é

na e pela comunidade que o homem realiza a sua essência. Contudo, essa é precisamente a sua fragilidade, a qual, não lhe sendo exterior, obriga-o a saber assumir-se enquanto ser frágil que necessita da comunidade para se aperfeiçoar. A crítica acérrima que Rousseau dirige aos seus contemporâneos tem por alvo a necessidade que eles sentem em criar artificialismos como forma de recusar as suas insuficiências. O artificialismo em que vivem os seus semelhantes faz com que eles tenham necessidade de criar mundos alternativos. O "como se" passa a ser a matriz orientadora de quem, por uma fragilidade natural, tem necessidade de negar e ocultar aquilo que afinal faz parte da sua condição natural. Rousseau fez precisamente o gesto contrário. A reforma de que nos fala nos seus textos autobiográficos mostra precisamente um Rousseau que optou por ser um otimista vigilante, na medida em que soube começar por ser um pessimista profilático.

## Referências Bibliográficas

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau, Solitude et Communauté*, Paris: Mouton, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. "Que l'état de guerre naît de l'état social", in *J.-J. Rousseau Luvres complètes v. III*, Paris: Gallimard, 1954.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. "Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire", In: \_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau Escritos sobre a Religião e a Moral*, trad. Ana Luiza Camarani, Campinas: UNICAMP, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

SCRUTON, Roger (2011), *As Vantagens do Pessimismo e o Perigo da Falsa Esperança*, trad. José António Freitas e Silva, Lisboa: Quetzal, 2011.



## O essencial da religião em Marie Huber e J. J. Rousseau

### RESUMO

Trata-se, neste artigo, de examinar as *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, de Marie Huber, a fim de se compreender alguns aspectos da relação entre religião e política segundo Jean-Jacques Rousseau, notadamente, no *Emílio* e no *Contrato social*.

**Palavras-chave:** Política; Religião; Deísmo; Iluminismo.

### ABSTRACT

This paper aims at examining Marie Huber's *Letters on the essential religion to man* in order to comprehend some aspects of the relation between Religion and Politics according to Jean-Jacques Rousseau, notably in *Emile* and the *Social Contract*.

**Keywords:** Politics; Religion; Deism; Enlightenment.

---

\* Doutor em Filosofia pela USP. E-mail: kawauche@gmail.com

Marie Huber (1695-1753) foi uma teóloga genebrina em cuja obra se encontram algumas pistas para compreendermos a religião natural de J.-J. Rousseau. Os escritos dessa autora apresentam uma crítica “ao mesmo tempo social e teológica” (Pitassi, 2006, p. 613), sendo o mais comentado dentre eles as *Lettres sur la religion essentielle à l’homme, distinguée de ce qui n’en est que l’accessoire* (1738-39). Pierre-Maurice Masson (1916, t. I, p. 209) lembra que a relação entre a religião natural do vigário saboiano e a religião essencial de Marie Huber foi notada já no século XVIII por Jacob Vernet, o qual se referia a Rousseau nos seguintes termos: “todo o fundo de seu sistema religioso [...] é tirado das *Cartas sobre a religião essencial ao homem*” (cf. nota nas *Lettres critiques d’un voyageur anglais*, 3ª ed., 1766, t. I, p. 225-226). Exageros à parte quanto ao paralelismo entre esses dois pensadores, o fato é que há diversos pontos doutrinários em comum e, no entanto, a bibliografia sobre a recepção das ideias de Marie Huber por Rousseau permanece escassa.<sup>1</sup>

Como se sabe, a ideia de religião essencial é cara a Rousseau. Na época em que redigia a Dedicatória do segundo *Discurso*, o genebrino se refere à sua filosofia moral em termos de um “essencial da religião”: no livro VIII das *Confissões*, Jean-Jacques conta que, enquanto conviveu com os enciclopedistas em Paris, o estudo da filosofia não enfraquecera sua fé, mas, ao contrário, a depurara. Para ele, as interpretações que os *philosophes* faziam de Jesus eram “baixas e tolas”, conclusão à qual havia chegado após ter se aplicado na leitura da Bíblia e, sobretudo, dos Evangelhos. O resultado é algo como um protótipo daquilo que, na *Profissão de fé*, seria denominado religião natural:

Em uma palavra, a filosofia, ligando-me ao essencial da religião, havia me libertado do amontoado de formulazinhas com as quais os homens a ofuscaram. Julgando que para um homem razoável não havia duas maneiras de ser cristão, julguei também que tudo que é forma e disciplina era, em cada país, da alçada das leis. Desse princípio tão sensato, tão social, tão pacífico, e que trouxe sobre mim tantas perseguições cruéis, seguia-se que, querendo ser cidadão, eu deveria ser protestante, e voltar ao culto estabelecido em meu país. (O.C. I, p. 392).<sup>2</sup>

Esta passagem se refere a uma essência comum aos credos religiosos, nem totalmente contrária ao cristianismo, nem filosófica no sentido estrito do termo e, ao mesmo tempo, enraizada num culto nacional simples. É a partir dessa concepção de “essencial da religião” que o pensador genebrino pode criticar, no *Emílio* e no *Contrato social*, os excessos de formalidade da moral cristã, bem como a intolerância das seitas que se excluem umas às outras no mundo. É isso, convém ressaltar, sem ter que deixar de se dizer cristão. Ora, se notarmos que esses temas da crítica às religiões históricas e da tolerância associados a um “essencial da religião” já aparecem – ainda que de forma menos incisiva – nas *Lettres sur la religion essentielle*, seremos forçados a concordar com G. Metzger (1887, p. 114), para quem Rousseau é “discípulo” de Marie Huber, ou com É. Léonard (1964, p. 120), que se refere a Marie Huber como “mãe espiritual” de Rousseau.

Os aspectos comuns entre a religião essencial de Huber e a religião natural de Rousseau são bem conhecidos após os trabalhos de Metzger, Ritter e Masson. Em primeiro lugar, Rousseau adota, nas pega-

<sup>1</sup> Os trabalhos dignos de nota são: a tese de Gustave Metzger (1887), o artigo de Eugene Ritter (1907) e os livros de P.-M. Masson (1914 e 1916).

<sup>2</sup> As citações de Rousseau remetem o leitor às *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* (O.C.), indicando-se o volume da coleção e a página. As traduções brasileiras utilizadas são aquelas listadas na bibliografia.

das de Huber, a “boa-fé” como critério legítimo para decidir sobre questões que ultrapassam a razão.<sup>3</sup> Ressaltam-se ainda na lista de similitudes a interpretação dos dogmas do Evangelho, mais voltada para a prática do que para a especulação, e a atitude de suspensão do juízo perante a diversidade de revelações com vistas ao estabelecimento da paz entre os homens (cf. Masson, 1916, t. I, p. 209-211, 256-257). A diferença, segundo Metzger (1887, p. 117), estaria na sensibilidade: diferentemente de Huber, Rousseau tratava os problemas de moral como “*affaire de sentiment*”. Juízo que, como sabemos, é endossado por Masson (1916, t. II, p. 92), para quem a *Profissão de fé* não passaria de um “manual de conhecimento sentimental”. Contudo, sem menosprezar o que já foi discutido sobre o assunto, gostaríamos de apresentar aqui algumas passagens das *Lettres sur la religion essentielle* que, muito embora não tenham sido objeto de análise nas referências consultadas, parecem-nos muito importantes para compreendermos não apenas a religião natural do vigário, mas também, de modo mais geral, a relação entre religião e política no pensamento de Rousseau. Começemos por situar nossa análise no contexto das *Lettres*.

Marie Huber defende uma concepção de religião essencial baseada no princípio de que Deus é suficiente a si mesmo. Contudo, por não querer afastar-se totalmente de alguns dogmas fundamentais do cristianismo – criação, pecado, salvação, vida futura –, ela não aceita a ideia de um Deus desinteressado pelo destino dos homens, como pregavam os deístas, que também

partiam do princípio do Deus suficiente a si mesmo (o caso típico contemporâneo de Rousseau era Voltaire). Para Huber, “Deus se interessa, pois, pela felicidade dos seres que criou.” (HUBER, 1739, t. I, p. 8). Por isso, em suas *Lettres*, ela procura mostrar que o princípio em questão não implica na imagem trágica do homem abandonado pela divindade tal como os deístas pintavam, mas, ao contrário, numa concepção providencialista, ou, de modo mais geral, teísta, com um destino feliz reservado aos crentes. Ou seja, Huber defende que sua religião essencial não só é estranha às doutrinas deístas, como ainda se aproxima, num certo sentido, das religiões reveladas.

O que temos então nas *Lettres* é uma dupla pressuposição: de um lado, uma providência divina que assegura ao homem uma justiça na vida futura, com o castigo dos maus e a recompensa dos bons; e, de outro lado, uma aproximação entre as verdades universais da religião essencial e as verdades particulares de uma determinada religião revelada, a saber, o cristianismo. Essas duas condições encontram-se ligadas pela ideia de que a religião pode ser reduzida a um credo mínimo, isto é, a um conjunto de poucos dogmas que corresponderiam às verdades essenciais da religião aceitáveis a todo homem razoável. Huber refere-se a essa essência da religião como “princípios gerais” ou “princípios de verdade” (HUBER, 1739, t. I, p. 20 e 65), os quais serviriam de base não apenas para o discernimento das verdades teológicas, mas também das verdades políticas, que conduziriam os homens à prática da justiça e à instituição de boas leis para a sociedade. No

<sup>3</sup> O vigário saboiano diz: “se me engano, é de boa-fé” (O.C. IV, p. 566). Como observa Masson (1914, p. 41), nas *Lettres sur la religion essentielle* a boa-fé adquire estatuto de princípio de bem moral: “princípio de retidão e de boa-fé que constitui a alma da religião essencial; princípio que faz aquiescer a toda verdade reconhecida enquanto tal, bem como a toda recompensa, sem depender da aprovação ou da desaprovação dos homens; enfim, princípio que elimina toda vã curiosidade, toda especulação inútil, que faz com que se limite a conhecer o que é sua tarefa e a cumpri-la da melhor forma.” (Huber, 1739, t. IV, p. 122-123). Num interessante artigo, Yves Krumenacker (2002) percorre a obra inteira de Huber para mostrar a evolução do conceito de “consciência”, e o ponto que nos chama a atenção é que, quando se refere às *Lettres sur la religion essentielle*, explica que ali a “boa-fé” é um análogo da consciência. Faltou dizer que é essa mesma analogia que Rousseau faz na *Profissão de fé do vigário saboiano*, pois nesse escrito, “boa-fé” e “consciência” dizem respeito à atitude “conforme a ordem da natureza” de não negar o que é evidente, como na passagem em que critica o pirronismo: “Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo (O.C. IV, p. 567).

entanto, para se ter acesso a essas verdades gerais, seria preciso partir de conhecimentos compatíveis com os limites da razão humana. Por isso, em matéria de verdades de religião, Huber explica que o conhecimento deve necessariamente começar com as revelações históricas. Nesse sentido, as verdades reveladas do judaísmo, por exemplo, seriam manifestações particulares, historicamente situadas, das verdades gerais da religião essencial. Huber afirma que:

[...] a religião revelada tira todas as suas provas da religião natural; que esta é a alma e o princípio daquela; que a religião revelada é apenas o meio que deve servir para desenvolver a religião natural e, por assim dizer, para desenterrá-la no homem que a sepulta. É a primeira religião que foi dada aos homens: Abel, Noé, Enoque não tiveram outra. (HUBER, 1739, t. I, p. 65-66).

Como sabemos, a esperança pela justiça na vida futura e a aceitação de crenças particulares aparecem em Rousseau tanto na *Profissão de fé do vigário saboiano* quanto no *Contrato social*. São os sustentáculos do credo mínimo que permitem ao nosso autor, seja no caso da religião natural ou no da religião civil, não apenas fundamentar sua defesa em favor da tolerância e, por conseguinte, da união entre os homens, como também articular a relação entre o registro do universal e o do particular em matéria de crenças e conduta. O exemplo mais evidente encontra-se na *Profissão de fé*: após expor as verdades da religião natural, que culminam na exortação à atitude de dúvida respeitosa, modéstia e circunspeção diante de todos os credos, o vigário recomenda que seu jovem ouvinte retorne à religião de seus pais, ou seja, a um culto nacional.

Ora, tal concessão aos dogmas e à tradição no *Emílio* pode ser compreendida se ponderarmos que, para Rousseau, o que existe de fato não é o homem em geral, mas o cidadão de uma determinada pátria, com seus costumes e leis particulares, o que em termos religiosos se traduz por um "profissão de fé civil", segundo a expressão utilizada por Jean-Jacques na carta Voltaire sobre a Providência (O.C. IV, p. 1074). É exata-

mente pela constatação dessa necessidade de amarrar o universal ao particular a partir de uma certa antropologia é que devemos ter em vista a passagem da *Profissão de fé* na qual o vigário reconhece que a compreensão da religião natural não dispensa a revelação:

Se a religião natural é insuficiente, é pela obscuridade que ela deixa nas grandes verdades que ensina; cabe à revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, colocá-las ao seu alcance, fazer com que ele as conceba para nelas acreditar. (O.C. IV, p. 614).

Lembremos ainda que o vigário prefere "enganar-se a não crer em nada" (O.C. IV, p. 358), e que, do ponto de vista da ordem civil, a incredulidade é mais perigosa do que a crença equivocada. Pois, muito embora o fanatismo seja "funesto em seus efeitos imediatos", quando comparado ao ateísmo ele "é-o muito menos em suas consequências", podendo ser visto como "uma paixão grande e forte" que pode tornar o homem virtuoso, ao passo que

a irreligião, e em geral o espírito racionador e filosófico, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do eu humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade. (O.C. IV, p. 633).

Daí a impossibilidade de se descartar em absoluto as religiões reveladas em Rousseau. Sem a revelação, as verdades sublimes da religião permaneceriam inacessíveis, pois os homens simples não são capazes de entender objetos tão nobres. As verdades gerais, por serem muito elevadas, são difíceis de serem apreendidas pelo vulgo, o que leva o legislador do *Contrato* a recorrer às palavras dos deuses: "há mil tipos de ideias impossíveis de serem traduzidas na língua do povo" (O.C. III, p. 383). A preocupação com a linguagem acessível da religião aparece de modo muito claro nas *Lettres sur la religion essentielle*. Basta observarmos que Marie Huber pressupõe que "a religião essencial ao homem deve estar ao alcance dos idiotas" (Huber, 1739, t. I,

p. 145), e que seus objetos devem ser “verdades sensíveis por sua evidência” que impressionem até “os homens mais estúpidos.” (Id., *ibid.*, t. III, p. 311-312). Lembremos que, no livro III do *Emílio* (O.C. IV, p. 430), há um progresso da capacidade cognitiva do homem, que deve partir dos “objetos sensíveis” até chegar, segundo a marcha da natureza, aos “objetos intelectuais”. Trata-se do mesmo movimento que encontramos nas *Lettres*, onde a autora estabelece que, num primeiro momento, as verdades associadas aos princípios por ela expostos devem ser apresentadas como “objetos sensíveis”, chegando até mesmo a falar, na nota dessa passagem, em “sensações espirituais”, comparando-as às sensações “corporais” ligadas ao tato e à visão (HUBER, 1739, t. I, p. 18). A preferência é pelos objetos físicos, dado que sua evidência é manifesta e indubitável, não permitindo espaço para especulação nem equívoco. Mas isso apenas como um primeiro passo, pois o conhecimento em Huber, longe de ser materialista, visa o mundo espiritual. Assim, explica a teóloga (Id., *Ibid.*, t. I, p. 21), à medida que as “faculdades espirituais” se desenvolvem, os primeiros objetos podem ser gradualmente substituídos por “objetos mais nobres”, ou seja, mais abstratos, como numa espécie de dialética platônica.

Polêmicas à parte quanto ao platonismo de Huber, queremos aqui apenas observar que o entrelaçamento entre política e religião na ideia de credo mínimo em Rousseau encontra um modelo na religião essencial de Marie Huber. E mais notável ainda é o modo como Huber opera a passagem do universal (as verdades gerais da religião essencial) ao particular (as verdades históricas das religiões reveladas): aproximando religião essencial e religiões históricas por uma base comum, a saber, os princípios de justiça, que fundamentariam não apenas a moral religiosa, mas, de modo mais geral, a própria sociedade civil. Daí que, nas *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, não se trata de negar o cristianismo, mas de reduzir seus dogmas a alguns “caracteres de verdade” (HUBER, 1739, t. I, p. 65). Para Ma-

rie Huber, o que a religião tem de essencial limita-se a três artigos: “um Deus, uma Providência, um outro mundo” (Id., *Ibid.*, t. III, p. 304). Importante notar que esse credo mínimo é útil não apenas em matéria de fé, mas também de política, uma vez que, na opinião da teóloga genebrina, a “tarefa” da religião é “tornar os homens gente de bem, ou seja, torná-los retos, equânimes, benfazejos, sinceros ou verdadeiros, tanto em seus discursos quanto em sua conduta” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 151).

Assim, o corpo doutrinal da religião essencial ao homem de Marie Huber representa não apenas um código moral religioso, mas, de modo geral, um programa político-pedagógico visando o espírito de tolerância e a sociabilidade necessários a todo Estado. Trata-se, em suma, do princípio de que a conduta é determinada pela relação que o homem estabelece com os objetos de sua crença. É nesse sentido que interpretamos a afirmação de Huber de que “essa mesma relação é a uma só vez a base da religião essencial ao homem e da sociedade civil”, até mesmo porque tal relação diz respeito aos “princípios gerais que constituem a base das boas leis” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 20). Isso, todavia, não significa que, para a autora, o fundamento da sociedade seja a religião. Na verdade, o que está em jogo não é um corpo de dogmas nem uma determinada doutrina, mas tão-somente a *sociabilidade*, ou ainda, um acordo firmado por “consentimento unânime” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 19, nota) para o estabelecimento de regras de justiça. O que Huber vislumbra é uma “convenção” que torne possível a união dos homens, tanto do ponto de vista da religião quanto do ponto de vista da política, que aliás, em suas próprias palavras, “têm no fundo apenas uma mesma base” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 21).

Evidentemente, isso só é concebível graças à noção de credo mínimo, que se constitui enquanto um corpo de princípios *gerais* – ou *essenciais* – compatível com a “capacidade natural que os homens têm para discernir o justo do injusto” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 20). Dentro desse esquema, o consenso se dá pelo fato de haver uma espécie de



sentimento inato de justiça (como a consciência moral na *Profissão de fé*), o que permite aos homens entrarem em acordo quanto às regras mínimas de justiça e, por conseguinte, quanto às leis fundamentais. Como se vê, a discussão acerca do credo mínimo para a vida coletiva remete à política, o que faz muito sentido no texto de Rousseau, sobretudo quando se pensa nos dogmas da religião civil. Pois, se por um lado eles dizem respeito aos temas da metafísica, como alma, vontade, liberdade, Deus etc., por outro eles nos remetem diretamente às questões tratadas no *Contrato social*, como justiça, direito, dever, ordem social etc. Em suma, o entrelaçamento entre política e religião nas *Lettres sur la religion essentielle* se verifica num conjunto de algumas verdades que, para além de qualquer tipo de revelação religiosa, dariam aos homens a “certeza” de que a religião serve de apoio à manutenção da sociedade. Donde conclui que, “se essa certeza não existisse, não somente a religião seria apenas um vão fantasma, mas a própria sociedade não teria mais fundamento sólido” (Id., Ibid., t. I, p. 20).

Huber defende que a essência da religião é um fundamento sólido para a sociedade. Não se trata de um “vão fantasma”, visto que a sociedade não poderia possuir fundamento que assegurasse maior adesão. Dado o seu caráter concreto (pois é preciso ver e tocar), diríamos até – correndo o risco de cometer um grave anacronismo – que se trata de um fundamento *material* da sociedade. Afinal, a teóloga insiste na ideia de que o essencial da religião diz respeito às coisas práticas da vida, que podem ser vistas e tocadas, e não às especulações. Para ela, é mais fácil chegar a um consenso a partir daquilo que podemos experimentar materialmente do que com base em ideias abstratas. Uma passagem significativa nesse ponto é a seguinte:

Se os homens agissem conseqüentemente quanto às coisas da vida, por aquilo que veem e tocam, pelo que são vivamente interessados, concluo, a partir do que eu disse, que se eles pudessem tomar a religião por aquilo que ela tem de indubitável e pelo que os interessasse fortemente, eles não seriam menos conseqüentes em

relação à religião quanto o são para com as coisas da vida. (Id., Ibid., t. I, p. 22)

É por esse motivo que a experiência adquire importância tão grande na religião essencial de Huber: se o sentimento e a experiência não pudessem servir de base à religião essencial ao homem, as coisas espirituais seriam infinitamente mais difíceis de serem conhecidas do que as coisas materiais, de modo que “a parte mais nobre de seu ser se encontraria reduzida a flutuar na incerteza, a se nutrir de especulações ocas, sem nunca chegar ao indubitável, que só pode ser um efeito da experiência” (Id., Ibid., t. I, p. 23). Não por acaso, Huber afirma que “todos os conhecimentos sólidos têm a experiência por base” (Id., Ibid., t. I, p. 39). A analogia com o *Emílio* é quase imediata: trata-se da via dos conhecimentos obtidos por meio dos sentidos: a “educação das coisas” (O.C. IV, p. 247). Em particular, na *Profissão de fé*, o “bom padre” (como Rousseau o designa o vigário saboiano) se desinteressa por conhecimentos que não levam “a nada de útil para a prática” (O.C. IV, p. 570). E mesmo que seja forçado a suspender seu juízo acerca das questões sobre as quais não consegue decidir, o ceticismo resultante não é nocivo (como o de Montaigne, por exemplo) porque não fere o essencial da prática:

Eis o ceticismo involuntário em que permaneci. Esse ceticismo, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. (O.C. IV, p. 627).

Mas além da experiência, há ainda o *sentimento* na base da religião essencial. Com efeito, em Rousseau encontra-se uma base semelhante no caso da religião natural: “O culto essencial é o do coração” (O.C. IV, p. 627). E, de fato, essa religião essencial do coração pregada pelo vigário diz respeito a uma ética do sentimento, que corresponderia na *Profissão de fé* àquilo que Rousseau denomina *consciência*:

um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas pró-

prias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más. (O.C. IV, p. 598).

Em particular, essa dimensão do sentimento se mostra presente de maneira marcante no *Contrato*. Logo no início do capítulo sobre a religião civil, Rousseau explica que, na instituição da teocracia, foi preciso “uma longa alteração de sentimentos e ideias para que se resolvesse tomar por mestre um semelhante. (O.C. III, p. 460), ou seja, uma mudança na opinião pública.<sup>4</sup> No uso que Rousseau faz do sentimento e dos juízos pautados pela opinião comum, encontramos os mediadores para o estabelecimento da relação entre religião e política. Não por acaso, os pontos fundamentais da “profissão de fé puramente civil” (que é a religião essencial do cidadão) expressam não propriamente dogmas de religião, mas “sentimentos de sociabilidade” (O.C. III, p. 468). E é precisamente a partir desses sentimentos de sociabilidade, espécie de “tribunal de censura” (como no *Contrato*), que Rousseau concebe o estabelecimento de convenções práticas entre os homens. São verdades inequívocas, que, por serem simples e evidentes, podem ser aceitas por unanimidade, o que Marie Huber já havia afirmado em suas *Lettres*:

O consentimento unânime dos homens sobre os objetos sensíveis constitui a base de toda convenção. Eles não colocam em dúvida que um campo que veem não seja um campo, ou que o dinheiro que deles contamos não seja dinheiro. Da mesma forma, a religião essencial ao homem deve ser fundada sobre verdades não equívocas, sobre verdades de uma natureza tão simples e tão evidente que, diante delas, todos os homens sejam obrigados a aquiescer unanimemente. (HUBER, 1739, t. I, p. 19, nota).

As verdades são “inequívocas” e “indubitáveis” porque remetem às “coisas da vida”, que são reconhecidas como “simples”

e “evidentes”, não por meio da especulação, mas do *sentimento*. Não se trata de deliberar com base em raciocínios refinados ou em compêndios de filosofia moral, mas de tomar por guia a voz da *consciência*, que em Rousseau é o mesmo que seguir o sentimento interior que reconhece a ordem da natureza: “Dizem que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens. (O.C. IV, p. 566). Por isso, não é gratuita a expressão “capacidade natural de discernir o justo do injusto” em Huber. Assim como em Rousseau a ética essencial diz respeito a essa dimensão prática que nasce da relação do homem consigo mesmo e com os outros homens, dimensão esta em que a incerteza não tem vez, pois trata-se de uma instância na qual a boa-fé é o crivo para se determinar o justo e o injusto, independentemente do raciocínio:

Basta consultar-me sobre o que quero fazer; tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando regateamos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio. (O.C. IV, p. 594).

A linguagem adquire, portanto, um estatuto de grande importância nessa ética essencial, uma vez que é preciso *dizer o sentimento*, assim como *dizer o bem*: importa que o essencial seja *expresso* a fim de que o fundamento da sociedade se torne objetivo e, assim, permita o consentimento unânime dos homens, que, aliás, também é uma *expressão do essencial* para a vida em sociedade, exatamente como a instituição das leis, que, segundo as palavras de Rousseau no *Contrato*, é uma “declaração da vontade geral.” (O.C. III, p. 430). A seguinte passagem das *Lettres* ilustra bem esse ponto, referindo-se a um homem razoável:

Ele examina mais de perto essa espécie de linguagem. Ele ouviu homens que

<sup>4</sup> De acordo com a *Encyclopédie*, no verbete “Avis”, era possível tomar “sentiment” e “opinion” como sinônimos, uma vez que todos esses termos designavam um “juízo do espírito”, observando-se apenas que o sentimento “marca um pouco a deliberação que precede [o juízo]” e que a opinião “tem relação com uma formalidade particular de adjudicação e supõe incerteza. (*Encyclopédie*, t. I, p. 879).

dizem de uma parte a outra: eis o que é falso, eis o que é injusto. Desejando esclarecer-se, ele acha que o que entendem pela palavra falso consiste em negar o que é, ou em afirmar o que não é, fazendo isso conscientemente. Acha que o que chamam injusto consiste em tirar de outrem aquilo que reconhecidamente lhe pertence, ou em não cumprir o que prometemos. (HUBER, 1739, t. I, p. 31-32).

No exame das *Lettres* de Marie Huber, o que identificamos são duas linhas de força que sustentam a tese da religião essencial: uma delas afirmando a necessidade do conhecimento empírico das coisas, e a outra com a proposta de um fundamento retórico da ética. Em última instância, trata-se de um discurso voltado para a formação do cidadão. E eis que nos deparamos com outro ponto capital tanto para Huber quanto para Rousseau: a educação. Lembremos que, quando compara a religião natural (ou essencial) às religiões reveladas, Huber estabelece uma analogia que não nos parece gratuita: "A religião revelada deve ser para os homens o que a educação é para as crianças" (HUBER, 1739, t. I, p. 62). Contudo, neste ponto em particular, observamos uma diferença radical entre a autora das *Lettres* e o autor do *Emílio*. Enquanto Huber parece reduzir a formação do cidadão a um doutrinamento, Rousseau, com base em uma outra concepção antropológica, opta por um ensino indireto, que, segundo nossa leitura, valorizaria mais a liberdade humana do que faz a teóloga genebrina, dando assim um outro sentido à ideia mesma de educação.

Na pedagogia de Rousseau, tudo se passa como na imagem do vigário que fingia ter necessidade de ler determinadas passagens de livros e mandava o jovem discípulo copiá-las, de tal maneira que "instruía-o indiretamente por esses livros" (O.C. IV, p. 562). A educação, segundo Rousseau, não se limita à sala de aula, mas acontece a todo momento da vida:

[...] a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios. Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco; nosso primeiro preceptor é a nossa ama-de-leite (O.C. IV, p. 252).

Na verdade, ela é essencial ao Estado, se recordarmos que, no *Discurso sobre a economia política*, Rousseau se refere à educação pública como uma das "máximas fundamentais do governo popular ou legítimo" (O. C. III, p. 260-261). E, assim como no *Emílio*, a educação proposta por Rousseau no verbete da *Encyclopédie* deveria acontecer, não em uma sala de aula, mas nas relações afetivas da criança:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são cercadas de exemplos e de objetos que sem cessar lhes falam da mãe terna que as alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que dela recebem e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que aprenderão assim a gostar uns dos outros como irmãos, a nunca querer a não ser o que a sociedade quer, a substituir o estéril e inútil balbuciar dos sofistas por ações de homens e de cidadãos e a se tornar um dia os defensores e os pais da pátria da qual foram filhas durante tanto tempo. (O.C. III, p. 261).

Parece-nos então que, em relação a Marie Huber, a diferença não estaria tanto no fato de Rousseau reduzir a moral a um "*affaire de sentiment*", como criticou Metzger, mas muito mais na forma de educar os sentimentos. Trata-se de dar as razões do coração reto, buscando uma conciliação, como havia aprendido com o padre Lamy no período das Charmettes, entre a ciência e a boa conduta. Nesse sentido, não haveria então, da parte de Rousseau, um reducionismo da moral ao sentimento, e sim uma ampliação, haja vista a ligação profunda que Rousseau estabeleceu entre sua antropologia e os sentimentos de sociabilidade expressos no credo civil que, certamente inspirado pela teóloga de Genebra, ele chamava de "o essencial da religião".

## Referências Bibliográficas

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. (Ed.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*,

*des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*. Paris, 1751-1772, 11 v. Disponível em <<http://encyclopedie.uchicago.edu>>

HUBER, M. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme; Suite sur la Religion essentielle à l'homme*. Nouv. éd. revue et corrigée. Londres, 1739.

KRUMENACKER, Y. "L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber". *Dix-huitième siècle*. Paris: PUF, n. 34, 2002.

LEONARD, É. *Histoire générale du protestantisme*, t. III. Paris: Quadrige/PUF, 1964.

METZGER, G.-A. *Marie Huber (1695-1753): Sa vie, ses œuvres, sa théologie*. Genève: Rivera et Dubois, 1887.

MASSON, P.-M. (Ed.). *La « Profession de foi du vicaire savoyard »*. Édition critique. Paris: Hachette, 1914.

\_\_\_\_\_. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1916. 3 V.

PITASSI, M.-C. "HUBER, Marie (1695-1753)". In: GISEL, P.; KAENNEL, L. (Dir.). *Encyclopédie*

*du protestantisme*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Quadrige; PUF; Labor et Fides, 2006.

RITTER, E. "Jean-Jacques Rousseau (Notes diverses)". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. III, 1907.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 v. (Col. "Bibliothèque de la Pléiade").

\_\_\_\_\_. "Economia (Moral e Política)" [1755]. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso; Edunesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *O contrato social* [1762]. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação* [1762]. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Ed. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

# Algumas questões sobre a fé e a razão na obra de Jean-Jacques Rousseau

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar algumas concepções de Rousseau sobre o cristianismo. Em primeiro lugar, questiona a interpretação de que em Rousseau encontramos uma “religião racional”; depois, problematiza a expressão *crístologia* utilizada por alguns estudiosos para definir a concepção de Rousseau sobre Jesus Cristo. Posteriormente, analisa a questão da divindade de Jesus, com base na premissa de que Rousseau considera Cristo como um ser divino, mas desloca a soterologia centrada na morte para a vida e os ensinamentos de Cristo. Por fim, analisa a concepção de Rousseau sobre a Bíblia.

**Palavras-chave:** Rousseau; Cristianismo; Religião; Filosofia; Bíblia.

## ABSTRACT

This article has for objective to analyzes some conceptions Rousseau’s Christianity. In the first one, problematize the expression, used by some (scholars) researchers, *crístology*, about Jesus Christ Rousseau’s concept. After, analyzes the question of divinity of Christ, is based on premise Rousseau conceives Christ as a divine being, but shifts (displacement) the soteriology centered on the death to the life and teachings of Christ. Finally, it analyzes Rousseau’s conception of the Bible.

**Keywords:** Rousseau; Christianity; Religion; Philosophy; Bible.

---

\* Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia – UFU.



Em 1762 Jean-Jacques Rousseau publicou o *Do contrato social ou os princípios do direito político* e *Emílio ou da educação* e, no mesmo ano, ambas as obras foram censuradas e o autor condenado, tanto entre os protestantes de Genebra, quanto entre os católicos da França. Os argumentos das condenações eram iguais: as idéias de Rousseau sobre o cristianismo, e sobre a religião em geral, eram ímpias, contrárias ao cristianismo e à sociedade.

O autor defendeu-se por meio de cartas que foram mais tarde publicadas. Contra a condenação em Paris, escreveu *Carta a Christophe de Beaumont* e contra a condenação em Genebra as *Cartas escritas da montanha*. Em ambas, defendeu-se das críticas que lhe foram dirigidas por seus intérpretes-censores, considerando que estes distorceram suas palavras e demonstrando que suas idéias nada tinham de contrárias ao cristianismo ou à sociedade. Dentre estas idéias, destacamos para este artigo, os problemas relativos à sua concepção da existência e dos ensinamentos de Cristo, bem como, *en passant*, a Bíblia.

Silva observa, no capítulo *Uma cristologia laica* do livro *Rousseau e o iluminismo* (2009), que Rousseau diferenciou sua interpretação da história de Jesus Cristo do dogmatismo das instituições que pretendem representá-lo – portanto, também a Deus – diante dos homens e, em especial, destaca as conseqüências desta interpretação tanto para a concepção de cristianismo, quanto para a política. Via de regra, concordamos com as análises de Silva e dos estudiosos do pensamento de Rousseau como Goldschmidt, Starobinski, Gouhier, dentre outros, mas acreditamos que algumas questões podem ser levantadas a respeito dos fundamentos de suas interpretações.

Para Rousseau a pregação de Jesus Cristo sempre foi dirigida aos pobres e humildes, no entanto, a filosofia se apropriou desses ensinamentos e desvirtuou os princípios crísticos. Em suas palavras, estes “homens frívolos”, os padres da igreja, reduziram as máximas do cristianismo a um conjunto de silogismos. Daí as dificuldades para explicar, do ponto de vista filosófico,

questões como o batismo, os milagres, a revelação que provocaram tantos debates inúteis e geraram intolerância mesmo entre os católicos. Em sentido rigoroso, portanto, Rousseau não elaborou uma cristologia. E o fez de propósito.

A cristologia é uma área da teologia que estuda a natureza de Jesus, sua doutrina, sua vida, ações, milagres, ressurreição. Tanto no *Emílio* quanto em outras obras, Rousseau evitou, cuidadosamente, estes temas por saber que mais representam o orgulhoso espírito da filosofia, fundido aos dogmas da teologia, do que a aproximação com a vida e os ensinamentos do “sábio hebreu”. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau viu-se obrigado a esclarecer alguns aspectos do seu pensamento, tais como a definição de profetas, o problema dos milagres entre outros, mas em nenhum momento quis fazer-se teólogo. Para Rousseau, da mesma forma que era preciso não confundir “o cerimonial da religião com a religião”, era preciso não confundir a teologia com a religião.

Para Silva, a partir destes princípios, o Cristo, de Rousseau, torna-se a encarnação da moral natural, da consciência universal. “A divindade de Jesus é puramente moral [...] Encarnação por excelência das mais altas qualidades naturais.” (2009, p. 57). Sua divindade não derivaria “de uma concepção sobrenatural”, mas de sua sublime moral, da doutrina que prega. Os intérpretes de Rousseau forjaram duas expressões que procuram sintetizar sua concepção sobre Cristo: cristologia racional e cristologia laica.

A meu ver, ambas as expressões, apesar de não estarem erradas, não são adequadas, pois levam à mesma conclusão: o Cristo de Rousseau perde seu caráter “religioso” sendo mais valorizado, portanto, o Jesus do que o Cristo. Suas lições tornam-se ensinamentos morais naturais perfeitamente compreensíveis pela razão. Desta forma, de modo algum, seriam necessárias a compreensão ou mesmo a aceitação dos milagres para que suas lições se tornem modelo para humanidade. Acreditamos que tal perspectiva não está totalmente adequada ao pensamento de Rousseau, como procuraremos demonstrar nas próximas páginas.

Este tema é bastante delicado e suscita entre os intérpretes de Rousseau as mais variadas posturas. Contudo, é preciso que se tenha discernimento para que não se chegue ao ponto de interpretar de modo enviesado. Kawauchi (2012) analisa as relações entre religião e política em Rousseau, a partir da premissa do primado da razão sobre a fé. No *Emílio* Rousseau afirma que algumas parteiras tinham o hábito de massagear a cabeça das crianças para “dar-lhes uma forma melhor”. Conclui dizendo que não precisamos de parteiras para dar forma às nossas cabeças por fora, nem de filósofos, para dar-lhes melhor forma por dentro. Ironicamente, muitos intérpretes acreditam que é preciso “dar uma forma melhor” às idéias dos filósofos, como se aquelas escreveram não estivesse bem. Kawauchi afirma: “parece-nos **evidente** que, mesmo na doutrina sentimental do vigário, o recurso à crença só é legítimo quando determinado pela razão.” (KAWAUCHI, 2012, p. 63, grifo nosso). Para Kawauchi, portanto, Rousseau aceita o cristianismo como religião, apenas racionalmente. Isto é torturar as palavras do autor para fazê-las dizer aquilo que queremos. Na carta ao arcebispo de Paris, Rousseau afirma:

Sou cristão, senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo. (2005, p. 72).

Poderíamos acrescentar que Rousseau é cristão, como discípulo de Jesus Cristo e não como discípulo da razão ou dos acadêmicos, a despeito do que possa incomodar as convicções dos próprios intérpretes.

Ainda outra observação se faz necessária. No próprio *Emílio* e mais especificamente na *Profissão de fé do vigário savoyano* Rousseau apresenta sua perspectiva de como conhecer os homens e, contra os racionalistas, afirma: “Graças aos céus, eis-nos libertados de qualquer pavoroso sistema de filosofia: podemos ser homens sem ser sábios.” (1992, p. 339), Ora, dizer que a religião ou “doutrina sentimental” deve ser autorizada pela razão é dizer, por pa-

ralelismo, o mesmo que os “pavorosos sistemas”: é preciso que nos façamos filósofos antes de nos tornamos cristãos ou ainda, para que alguém seja convictamente cristão é preciso antes se fazer filósofo. Nada mais contrário às idéias de Rousseau.

Em última instância, e na melhor das hipóteses, Kawauchi transformou Rousseau num defensor da “religião racional”, na qual a crença (em Deus, Cristo ou em qualquer revelação) é um mero “recurso teórico”, como se fosse um meio artificial para atingir um determinado fim. Tal como afirma no trecho seguinte:

Como explica Bruno Bernardi na introdução de sua edição crítica da *Profissão de fé*, Rousseau busca, por meio de uma “fé racional”, elaborar um conhecimento acerca do homem (uma antropologia). (KAWAUCHI, 2012, p. 63).

A “fé racional” se assemelha ao deísmo definido por Diderot e descrito por Voltaire: acreditar na existência de um Deus por uma necessidade da razão: a ordem do universo não pode provir do acaso (conhecida metáfora: da explosão de uma gráfica não pode surgir a *Ilíada*).

A fé de Rousseau não é de modo algum baseada somente neste argumento da origem inteligente necessária de um Deus arquiteto, seus argumentos apontam para uma crença (que ele declara ser sincera, mas os intérpretes de hoje e os do tempo de Rousseau insiste serem meras palavras, artifício, instrumento crítico, etc.) em Deus, em Cristo e na Bíblia. Há passagens em que Rousseau definiu de modo extremamente claro suas concepções: “Eu me declaro Cristão; meus perseguidores dizem que não sou.” (ROUSSEAU, 2006, p. 204). Curiosamente, este drama vivido por Rousseau, ainda está presente trezentos anos depois de seu nascimento: ele se declara cristão, seus intérpretes dizem que não é.

Tal crença, porém, não é necessária para a formulação dos princípios do direito político; no plano prático, o Estado não subsiste sem religião, mas não alguma religião histórica como o cristianismo ou o anglicanismo e sim os princípios de sociabilidade que ela inspira. Conforme ALMEIDA

## JÚNIOR:

Rousseau ousou posicionar-se diante dos seus contemporâneos de modo original e, provavelmente, não tinha dimensão de que despertaria tal ódio de seus semelhantes, tantos os de fé protestante quanto os de fé católica. Rejeitou os raciocínios dos ateus que tudo reduzem ao movimento de partículas, assim como o dos deístas que acreditavam poder limitar a natureza de Deus à natureza humana e, principalmente, combatendo o fanatismo dos ateus e dos devotos. Assim, ao modo dos filósofos, utilizou os raciocínios para escrever suas concepções sobre a religião, mas não limitou todos os aspectos da vida religiosa aos seus raciocínios, reconhecendo que há elementos que escapam aos limites da razão, tal como a fé e a consciência. (2008, p. 83).

Analisemos mais de perto alguns elementos da obra de Rousseau deixando com que o autor exponha suas idéias sem desejar impor as nossas mesmo a ele.

## Sobre a divindade de Cristo

A expressão “cristologia laica” indica, ao leitor, que os ensinamentos de Cristo estão ao alcance de todos, portanto não há necessidade de instituições e intermediários. Devemos entender a palavra laica como *não-clerical*; uma outra possibilidade seria entendê-la como *não-religiosa*, mas acreditamos que, para o pensamento de Rousseau, este sentido de laico não caberia em suas convicções sobre Jesus Cristo. No entanto, podemos encontrar, entre os intérpretes de Rousseau, dois aspectos diferentes a respeito da laicidade. O primeiro, como Starobinski trata de uma interpretação do Cristo humano, encarnação da moral natural, da consciência universal, desprovido de qualquer caráter divino. Gouhier, por sua vez, afirma que pode-se manter uma cristologia laica sem necessariamente negar o caráter divino de Jesus.

Starobinski em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo* (1991) afirma:

O Cristo de Rousseau não é um mediador, é apenas um grande exemplo, se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade. Em parte nenhuma a morte de Cristo aparece em sua dimensão teológica, como ato reparador que estaria no centro da história humana. (1991, p. 79).

O objetivo de Starobinski é retirar, ao máximo, o caráter divino de Jesus e assim torná-lo humano. Como bem observa Silva, no início de seu artigo, a filosofia iluminista tende a separar Jesus dos mistérios e da revelação, conduzindo à concepção de um Jesus “sábio” um “filósofo”, mais corajosamente humano que os demais, mas ainda sim humano. No entanto, ainda nos parece decisivo que, para Rousseau, Jesus não é apenas um homem, nem sábio:

Será possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Que doçura, que pureza de costumes! [...] Onde o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (ROUSSEAU, 1992, p. 361-362).

Talvez, Starobinski tenha em vista a questão da dimensão da morte de Jesus entendida como a redenção de todos os homens. O comentador observa que em nenhum momento é a morte de Jesus que redime os homens, mas sua vida, suas palavras e suas ações. Na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*, Jesus desvela a falsa seita, derruba os ídolos e assume o lugar que lhe cabe: o de libertador e não morre em nenhuma cruz. Starobinski observa, muito pertinentemente, que talvez este texto não esteja inacabado, mas termine exatamente aí: não é necessária a morte de Cristo para ocorrer a libertação.

A comparação de Jesus com Sócrates ocorre na obra de Rousseau, conforme Gouhier, três vezes: a primeira na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*; a segunda na *Profissão de fé do vigário savoiano*; e a terceira na *Carta ao senhor de Franquières*. Em todas elas, ainda que Sócrates seja sempre tratado com respeito, a superioridade do nazareno é superior a do grego. Podemos concordar com a idéia de que Cristo não é um mediador, pois a verdade que instaura é

imediate. Porém, quanto à comparação com Sócrates parece-nos que podemos, ao menos, apresentar outra perspectiva. Cristo é maior do que Sócrates. Esta afirmação pode ser facilmente verificada em várias obras de Rousseau e nos seus comentadores, especialmente, Leduc-Fayette e Gouhier, no entanto, é maior por causa de sua divindade e não simplesmente por sua humanidade, se fosse assim, em que medida a "corajosa humanidade" de Cristo foi maior do que a de Sócrates? Além disso, Rousseau situa Catão e Licurgo em planos superiores ao de Sócrates o que criaria uma dificuldade para o intérprete diferenciar o que é a humanidade nestes três níveis.

Gouhier, por sua vez, mantém a divindade de Jesus, no pensamento de Rousseau, sem que isso implique a necessidade de intermediários entre ele e os homens. Este intérprete observa, em especial na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*, que Rousseau utiliza a expressão *filho do homem* e resgata seu significado nos Evangelhos, especialmente o de São João:

O Filho do Homem entra na Bíblia com uma visão de Daniel; é um ser celeste: eis que avança "sobre as nuvens do céu"; é um ser glorioso; a ele foi dado "um domínio eterno" e "seu reino não será destruído". Este texto inspirou duas visões do Apocalipse. A encenação da Ficção parece ser uma imitação destes profetas, mas despojados de sua suntuosidade oriental: aquele que aparece é um artesão, tudo nele é doçura, simplicidade, moderação. Filho do homem, com efeito, é o título que Jesus reivindicou. (1984, p. 202).

**Gouhier aponta a divindade de Cristo, no pensamento de Rousseau, não como algo sobrenatural, ao contrário, esta se encontra justamente na natureza. Como afirma Gouhier:**

A 'divindade' de Jesus na religião natural não implica qualquer recurso ao sobrenatural. Em particular, qualquer recurso aos milagres." (GOUHIER, 1984, p. 211).

A questão, então, é compreender que a natureza, para Rousseau, se é mecânica é porque o Autor das coisas a fez assim, logo ela não é apenas consequência de uma sé-

rie de acontecimentos físicos. Portanto é preciso compreender o que Gouhier considerava *divino* no pensamento de Rousseau:

Sublinhamos de Deus e divino na vida de Jesus, o signo ao qual se reconhece esta divindade está no contraste entre sua pessoa e o meio histórico, o antigo meio judeu mais do que o novo meio cristão. Mas este contraste não é senão o signo: quanto ao sentido das palavras Deus e divino, é necessário procurar ao lê-los em outro contexto em que está a filosofia de Rousseau. Não se trata mais, aqui de uma oposição entre um indivíduo excepcional e certa sociedade de seu tempo; exatamente, esta oposição significa uma outra, mais profunda e tornada estrutural na nossa humanidade civilizada, entre a natureza e a história. (GOUHIER, 1984, p. 208).

Gouhier afirma que o ensinamento de Jesus é o exemplo máximo da moral natural, portanto este seria o sentido de "divino". Ora é preciso analisar, mais detalhadamente, o sentido da expressão natureza em Rousseau. Para o autor do *Emílio* a natureza deve ser compreendida como perfeita e divina não somente de modo metafórico. A natureza foi feita pelas "mãos do criador", por mais de uma vez utiliza a expressão "Autor das coisas" com a letra "A" maiúscula indicando respeito e veneração. O termo "natureza" em Rousseau, portanto não tem, de modo algum, um sentido totalmente laico: Deus é o criador. Para Rousseau Deus fez o mundo com perfeição. No *Emílio* afirma:

Dizem que muitas parteiras pretendem, com mensagens na cabeça das crianças recém-nascidas, dar-lhe uma forma mais conveniente, e aceita-se isso! Nossas cabeças estariam erradas, se em obediência ao Autor do nosso ser; cumpre-nos modelá-las de fora pelas parteiras, e, por dentro, pelos filósofos. Os caribes são metade mais felizes do que nós. (ROUSSEAU, 1992, p. 17).

Para Rousseau, Jesus foi um homem, sua existência foi real, mas sua autoridade não deriva somente da sublimidade de sua moral ou de seus ensinamentos, portanto ele não é apenas um sábio, e sim de uma

autoridade, cuja origem e fundamento estão além do nosso entendimento. Em relação a Sócrates, Catão e outros exemplos de humanos virtuosos, pode-se assinalar a dimensão humana de seus exemplos, de suas inspirações, mas para Jesus isto não é possível:

Assim, reconhecendo no Evangelho a autoridade divina, acreditamos em Jesus Cristo investido dessa autoridade; reconhecemos uma virtude mais que humana em sua conduta e uma sabedoria mais que humana em suas lições (ROUSSEAU, 2006, p. 162).

O Jesus de Rousseau é um homem extraordinário dentre todos os demais, mas esta é somente a sua dimensão terrena. Sua dimensão divina parece-nos indubitável no pensamento do autor do *Emílio*, porém não o encontraremos debruçado sobre as questões teológicas a respeito da divindade de Jesus. Robert Yennah observou em sua obra *Rousseau lecteur de la Bible* (1999) que a cristologia de Rousseau não deve servir de exemplo para os estudiosos da Bíblia, pois não é sua intenção colocar-se ao lado dos teólogos, especialmente os biblistas, para debater a respeito dos dogmas. Isto seria retornar ao ponto inicial no qual a filosofia e a teologia, ao se apropriarem do Evangelho, acabaram por capturá-lo e torná-lo um objeto exclusivo dos eruditos, transformando as palavras de Jesus em meros silogismos.

Silva, citando Burgelin, observa que Rousseau, neste sentido, solapa completamente os fundamentos da autoridade eclesiástica ao retirar do momento da morte a sublimidade de Jesus, pois a morte é a redenção do pecado original e, para Rousseau, esta sim é um abominável dogma: pressupor uma maldade original no coração humano é inadmissível para o autor do *Contrato social*. Assim, conclui Silva:

Com isso e ao rejeitar o pecado original para substituí-lo pelo princípio da bondade original, Jean-Jacques está defendendo que a humanidade não tem necessidade de um redentor segundo a acepção teológica. Se o homem é bom, não precisa de Salvador. (SILVA, 2009, p. 59).

Esta conclusão nos parece inadequada. Rousseau concebe o homem bom por natureza, respondendo assim, ao problema da origem do mal, que não pode ser imputado nem ao criador, nem ao coração humano, mas como bem observa Starobinski, é das "mãos do homem" que nasce o mal. Para Rousseau, ao iniciar a vida, experimenta-se tanto as doçuras da existência, quanto os sofrimentos; sob o aspecto negativo, as paixões sociais e os vícios corrompem o coração e o caráter dos homens. Contra estes sofrimentos somente a razão não é suficiente, nem a consciência, nem os sentimentos. Rousseau afirma que nas noites de insônia "que foram muitas" tinha a Bíblia em sua cabeceira para consolar-se.

Sob outro ponto de vista, Rousseau afirma acreditar na justiça divina, isto é, que os justos serão recompensados e os malvados punidos. Evita, cuidadosamente, qualquer especulação sobre os tipos de recompensa que cada um receberá; consequentemente, acredita na vida da alma após a morte do corpo. Assim, há uma forma de salvação que está além dos limites humanos da existência.

Contudo, pode-se entender a concepção de Silva e de Burgelin tendo como referência o abandono do sacrifício e morte de Cristo como o ápice de seus ensinamentos. Conforme Burgelin, Rousseau opta pelo *Evangelium Christi* (as palavras de Cristo) que apresentariam as leis do amor aos homens e não pelo *evangelium de Christo* (as palavras sobre Cristo) que indicaria o sacrifício como valor absoluto da mensagem de Cristo. Portanto, o fato de Rousseau contestar este sacrifício como o principal ato de redenção não significa que retirou o caráter divino de Jesus. Este caráter não se encontra somente na morte (evitada de polêmicas por causa da ressurreição), mas também e principalmente na vida, nas palavras e nas ações de Cristo.

Sob o ponto de vista dos teólogos, esta questão da morte de Cristo também é objeto de polêmicas. No livro *A Paixão de Cristo segundo Mel Gibson: uma história bem contada?* O autor Walter Lisboa, não poupa críticas ao diretor, nem tanto pelos



problemas históricos do filme, pois trata-se da reconstrução de fatos. Seu principal objeto de crítica é a perspectiva teológica adotada pelo diretor: o sacrifício de Cristo é, para ele, “o tema central da fé dos cristãos.” (LISBOA, 2005, p. 49) A cena inicial cita os versículos do Deutero-Isaiás: “ele foi ferido por causa de nossas transgressões, esmagado por causa de nossas iniquidades; pelas suas feridas fomos curados”. Ora, a idéia é, ainda segundo Lisboa, impor ao espectador a noção de causa e efeito: os nossos pecados exigiram de Jesus um sacrifício para nos redimir, então, somos culpados pelo seu sofrimento. Tal perspectiva teológica impõe sobre os fiéis uma pesadíssima carga de culpa, pois toda vez que pecamos algo de ruim acontece, um novo Jesus é sacrificado. Rousseau, em hipótese nenhuma, concebe desta forma o dom da vida concedido por Deus aos homens. Os doces sentimentos do amor são a prova de que ele não mandou os homens para este mundo a fim de sofrerem, nas *Confissões* afirma que sempre teve um “doce sentimento da existência”.

Lisboa observa que o fundamento teológico desta postura de Gibson, como vimos, concentra a soterologia na morte e não na vida de Cristo. Assim, há uma imagem que simboliza esta postura: o paralelo antitético dos dois jardins: o do Éden e o do Getsêmani. No primeiro, a desobediência leva à perdição da humanidade (o pecado original rejeitado por Rousseau). No segundo jardim, Jesus aceita a vontade divina para expiar o pecado dos homens oferecendo-se em sacrifício. Podemos dizer com alguma liberdade que, Rousseau, tão amigo dos vegetais e das florestas, prefere de longe o jardim do Éden ao Getsêmani.

A análise de Lisboa se estende ao refletir sobre o sentido do sacrifício no antigo Israel. Antes de mais nada, o sacrifício é uma oferenda, uma oblação: aparta-se de algo da vida cotidiana que será oferecido. Isto não desvaloriza o que foi dado, ao contrário, aquilo que é dado recebe um acréscimo de valor. Mais tarde, os sacrifícios de sangue foram tomando maior importância, mas, mesmo assim, como indica Lisboa:

não existem indicações que o sofrimento do animal fosse importante ou devesse ser elevado ao máximo para incrementar seu valor sacrificial. (LISBOA, 2005, p. 53).

Para ele o problema é justamente que o diretor, ao destacar no filme as últimas doze horas e associar sacrifício e sofrimento, lança ao espectador uma hermenêutica clara: Jesus não somente morreu por nossos pecados, mas também **sofreu**:

Retornando ao filme, podemos deduzir que o diretor – seguindo uma leitura de tipo expiatória e por causa da extrema importância dada à violência aplicada a Jesus – identifica (como muitos fiéis) sacrifício e sofrimento. Consequentemente, o maior dos sacrifícios (porque traz a salvação para toda a humanidade) exige o maior dos sofrimentos (que deve ser graficamente visível). Porém, como não existe um contexto que “explique” a causa da imolação de sua vida, a morte de Jesus é apresentada não tanto como um sacrifício-oblação, mas como um suicídio sacrificial, que destrói o que deveria significar. (LISBOA, 2005, p. 53).

A consequência da concepção de que a redenção ocorre pelos atos e palavras de Jesus e não pelo seu sacrifício - portanto uma cristologia da vida e não da morte - é que o cristianismo torna-se uma religião alegre, do perdão e não uma religião da contrição e dos pecados. A ortodoxia cristã transfere para os ombros dos fiéis a cruz de Cristo e esta lhes pesa horivelmente por toda a vida; nesta outra perspectiva não há cruz alguma para carregar, pois não está aí a essência do cristianismo.

Como dissemos mais acima, o cristianismo de Rousseau não é uma religião de contrição e penitência. É uma religião de doçuras, dança e felicidade. O “peso” ou os tormentos da vida são antes causados pela própria sociedade, pelos homens e não por Deus ou por Jesus. Tanto no *Emílio* ou da *educação* como nas *Cartas escritas da montanha* Rousseau afirma esta posição, para ele, tanto os protestantes quanto os católicos, em especial algumas ordens como os jansenistas, exageram nos rigores do comportamento em nome do cristianismo. Em

uma nota de rodapé descreve uma série de excessos que não encontram justificção na doutrina cristã, nem nas Sagradas Escrituras, dentre eles, a afirmação de que as festas de núpcias são “invenções do Diabo” e a afirmação de que os noivos não deveriam ir mais alegres para as noites de núpcias do que Jesus foi para a morte. Em resposta a estes exageros afirma:

Ao subjugar as mulheres honestas somente a tristes deveres, banuiu-se do casamento tudo o que poderia torná-lo agradável aos homens. Causa espanto se o ar taciturno que vêm reinar em suas casas delas os expulsa? Ou que estejam tão pouco tentados a abraçar um estado tão desagradável? A força de exagerar todos os deveres o Cristianismo os torna impraticáveis e vãos: à força de impedir às mulheres o canto, a dança e todos os divertimentos do mundo, ele as torna chatas, rabugentas, insuportáveis, dentro de suas casas. (ROUSSEAU, 2006, p. 753 – 754).

O que Rousseau exprimiu nestas palavras, poderíamos dizer que pode ser posto em paralelo ao que Espinosa e Voltaire também afirmam sobre a relação entre religião, superstição e dominação. Para estes autores, a superstição gera o medo e este torna os homens frágeis e prontos para serem dominados. O que esta superstição e seu conseqüente, o medo, fazem é opor o cristianismo à vida, aos instintos vitais, como afirmou Nietzsche. No entanto, como vemos, o autor de *Zarathustra* tomou um aspecto do cristianismo, ou talvez, uma corrente interpretativa, como sendo o cristianismo em geral.

De modo cuidadoso podemos aproximar a opinião de Nietzsche a de Rousseau no que se refere à crítica de certa tradição cristã que torna a vida deprimente ou que, nas palavras de Nietzsche “nega a vida”. Diferentemente de Rousseau, o filósofo alemão atribui a Paulo de Tarso a responsabilidade por esta perspectiva. De qualquer

modo, suas palavras não deixam dúvida que suas posturas são muito próximas. Diz ele em *O Anticristo: um ensaio de crítica do cristianismo*:

Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no “além” – no nada – tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – tudo o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante o futuro, desperta agora desconfiança. Viver de tal modo, que não tem mais nenhum sentido viver, esse se torna agora o “sentido” da vida (NIETZSCHE, 1999, p. 399).

A despeito das diferenças destas correntes há um elemento comum entre elas: divino ou humano, Jesus e sua história não devem servir de argumento para a dominação dos homens; ele não precisa que intermediários o representem para as pessoas, nem nas interpretações teológicas – que reduzem seus ensinamentos a meros sofismas – nem nos rituais das igrejas, nos quais a salvação só ocorrerá aos que dele tomarem parte; muito menos, ainda, na hierarquia de uma instituição religiosa, que dá à palavra dos homens mais valor do que eles podem depreender do Evangelho e dos seus próprios sentimentos.

## A respeito da Bíblia

Esta problematização do cristianismo traz outra discussão que lhe é conseqüente a qual, infelizmente, não teremos como desenvolver completamente neste artigo, mas sobre a qual devemos fazer alguns apontamentos. Trata-se do seguinte: em geral, os leigos consideram que a Bíblia sofreu inúmeras modificações ao longo de quase dois milênios. Esta continua sendo uma questão candente e muito longe de terminar.<sup>1</sup> Rousseau, por sua vez, também analisou este problema e sua posição é bem clara

<sup>1</sup> A esse respeito podemos indicar as seguintes leituras: EHRMAN, B. *O que disse Jesus? O que Jesus não disse*. Rio de Janeiro, Prestígio Editorial, 2006; HAINES-EITZEM, Kim. *Guardians of letters: literacy, Power and the transmitters of early christian literature*. Oxford University Press, 2000; SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

a este respeito. Sentimos a necessidade de fazer estes apontamentos, pois Rousseau utilizou como fonte para refletir sobre Cristo somente os evangelhos, não recorrendo à fontes não cristãs como Flavio Josefo, Tácito, Suetônio e outros.

Em vista disso, podemos concordar parcialmente com a afirmação de Touchefeu:

Estas referências são evidências do testemunho que a Bíblia constituía para Jean-Jacques um livro essencial, do qual ele tinha um conhecimento muito preciso e com o qual ele estabeleceu estreita intimidade (TOUCHEFEU, 1999, p. 281).

O fato de Rousseau ter lido muitas vezes a Bíblia e articular comparações de seus diferentes textos, não faz dele um estudioso da Bíblia, do mesmo modo que suas leituras dos clássicos Plutarco, Tucídides, Heródoto e outros não faz dele um estudioso da antiguidade. Assim, para alguns exegetas contemporâneos pode soar estranho dizer que Rousseau tinha um “conhecimento muito preciso” da Bíblia.

Cumpramos observar que Rousseau jamais se pretendeu definir como um estudioso das Sagradas Escrituras, sempre utilizou-as de modo “instrumental” o que não o impede de formular algumas posições a respeito tendo como referência a idéia de que para interpretar o “sentido literal” da Bíblia seria necessário resolver algumas questões históricas, doutrinárias e linguísticas como afirma na Carta a Beaumont:

Além disso, seria mesmo preciso entender perfeitamente o hebraico, e até mesmo ter sido contemporâneo de Moisés, para saber, com certeza qual sentido ele deu à palavra que é traduzida como criou (ROUSSEAU, 205, p. 68).

Rousseau sentiu-se livre para interpretar as Sagradas Escrituras conforme sua consciência, sua razão e seus sentimentos, aceitando o que parece bom e sábio e declarando um ceticismo respeitoso ao que lhe parece inconcebível. Conforme Gouhier:

A credibilidade é, portanto, subordinada ao que é “concebível” e ao que é “inconcebível”; é, portanto, a razão que reconhece a existência de Jesus e a

verdade dos evangelhos, a razão aplica a crítica filosófica e não a crítica histórica dos textos; mas ele encontra a sua solução numa reflexão sobre o conteúdo dos textos (GOUIER, 1984, p. 209).

Quando a razão declara um trecho inconcebível, neste momento se faz negativa, pois, se não pode compreender, não poderá aceitá-lo, nem negá-lo e muito menos dogmatizar ou fazer qualquer inferência a respeito deste trecho. Espinosa afirma que nestas ocasiões muitos intérpretes “torturam as palavras” para fazerem com que elas signifiquem algo que absolutamente não podem significar. A seguinte passagem do *Emílio ou da educação* pode ser considerada definitiva para compreendermos a opinião de Rousseau a este respeito:

Diremos que a história do Evangelho foi inventada por prazer? Meu amigo, não é assim que se inventa; e os fatos de Sócrates, de que ninguém duvida são menos atestados do que os de Jesus Cristo. No fundo, é afastar a dificuldade sem a destruir. Seria mais inconcebível que vários homens de comum acordo tivessem fabricado esse livro, que o fato de um só ter fornecido o assunto. [...] Com tudo isso, esse mesmo Evangelho está cheio de coisas incríveis que ferem a razão e que um homem sensato não pode conceber e nem admitir. Que fazer em meio a todas essas contradições? Ser sempre modestos e circunspectos, meu filho; respeita em silêncio o que não se pode rejeitar, nem compreender, e humilhar-se diante do grande Ser, o único que sabe a verdade (ROUSSEAU, 1992, p. 213).

Por fim, até mesmo o arcebispo de Paris reconheceu nas palavras de Rousseau uma reverência absolutamente bela às Sagradas Escrituras: “Seria difícil, caríssimos irmãos, prestar uma mais bela homenagem à autenticidade do Evangelho”. As palavras que encantaram o arcebispo são:

Confesso também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho me comove. Vede os livros dos filósofos com toda sua pompa: como são pequenos ao lado daquele! Será possível que um livro a um tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? Será

possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Tem-se nele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que doçura, que pureza em seus costumes! Que graça comovedora em suas instruções! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em suas palavras! Que presença de espírito, que finura, que justeza em suas respostas! Que domínio sobre suas paixões! Onde está o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (ROUSSEAU, 1992, p. 361).

De todo modo, é preciso também afirmar que Rousseau não limitou seu pensamento às exigências da teologia de seu tempo. Apesar, portanto, da Bíblia ser uma obra sagrada, revelação e tudo o mais, isto não significa que a razão deva se submeter a fé quando se trata de um tema que pode ser compreendido sem recorrer aos testemunhos que são mais declarações de fé do que de razão. Na introdução do segundo *Discurso* afirma:

A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjeturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo (1973, p. 242).

Assim, a razão está livre para pensar qualquer tema que lhe parece conveniente, mas por outro lado, a fé também está livre de justificações à razão.

## Conclusão

O processo de laicização do cristianismo é uma convicção pessoal e intelectual de Rousseau, como vimos, trata-se de dar plena liberdade para o fiel e para o pensador. Assim como o Vigário exclama para seu jovem aprendiz. “Graças a Deus, eis-nos libertados de qualquer pavoroso sistema de filosofia” (ROUSSEAU, 1992, p. 338) podemos dizer que eles também se tornam livres de todo pavoroso “sistema teológico”. Neste caso, especialmente aqueles sistemas que

transformaram o cristianismo numa religião do sofrimento; a centralidade da morte na cruz, da penitência, do ato sacrificial são negadas em favor de um cristianismo da felicidade, da festa, da vida. Rousseau não podia aceitar que o pecado original fosse a principal referência para a fundação do cristianismo, pois não acredita que um Deus bom, poderoso e justo, do qual não provém nenhum mal, criasse o coração humano já com esta mácula.

As consequências políticas desta interpretação do cristianismo não se fazem demorar: da mesma forma que não precisamos dos teólogos, das instituições religiosas e suas hierarquias para viver o cristianismo, também não precisamos destas instituições para organizar a vida política. Por outro lado, e este nos parece ser o principal sentido da *religião civil*, não é necessário que o Estado – do ponto de vista do contrato social – encontre seus fundamentos em qualquer religião histórica. Estas fundaram Estados concretos, mas no *Contrato Social* Rousseau não tem por objetivo explicar a história política e sim descobrir os fundamentos teóricos do Estado. Nestes, não é preciso a incursão de qualquer elemento das religiões históricas. Daí suas palavras duras contra o cristianismo ou mais precisamente, contra aqueles que querem fazer da “religião pura e santa” o fundamento do Estado distorcendo, desta forma, os fundamentos do Estado e o espírito da própria religião que pensam defender.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. *A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. Tese. São Paulo: USP, 2009.

\_\_\_\_\_. Rousseau e o cristianismo. *Interações – cultura e comunidade*. Faculdade Católica de Uberlândia. v. 3, n. 4/ p. 73-84/2008.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica Brasileira.

BURGELIN, Pierre. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Genève: Labor et Fides, 1962.

\_\_\_\_\_. *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: P.U.F., 1962.

GOUHIER, Henri. *Les meditations métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984.

KAWAUCHI, T.M.T. *Religião e Política em Rousseau*. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2012.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: J. Vrin, 1974.

LISBOA, Walter. *A paixão de Cristo segundo Mel Gibson: uma história bem contada?* São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção *O que você não viu no filme*).

NIETZSCHE, Friedrich. *Várias obras*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cartas escritas da montanha*. Tra-

dução de Maria Contança P. Pizarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José O. de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre homens*. Coleção *os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SILVA, Genildo Ferreira. *Uma cristologia laica. Rousseau e o iluminismo*. Salvador: Arca dia, 2009.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOUCHEFEU, Yves. *L'antiquité ET le christianisme dans La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

YENNAH, Robert. *Rousseau lecteur de la Bible. Jean-Jacques Rousseau et la lecture*. Org. Tanguy L' Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.



## Por que Emílio não é o cidadão republicano

### RESUMO

Sem dúvida, as relações entre a educação e a política constituem um dos temas principais das obras de Rousseau, em especial no tocante à preparação de pessoas dotadas com a virtude cívica necessária ao exercício da soberania republicana. Porém, embora se trate de um tópico bastante explorado pelos pesquisadores, há certas operações analíticas empregadas para abordá-lo que são recorrentes apesar de partirem de uma opção que me parece equivocada, a saber, o uso do *Emílio* como a fonte das referências mais importantes para o pensamento de Rousseau a respeito da formação do cidadão. Neste artigo, meu intuito é expor argumentos para contestar essa escolha, ressaltando a distinção entre a liberdade moral e a liberdade política, bem como as diferenças entre os modelos educacionais mais adequados para preparar o homem e o cidadão.

**Palavras-chave:** Rousseau; *Emílio*; Educação; Liberdade política; Liberdade moral.

### ABSTRACT

Undoubtedly, the relations between education and politics are a major theme of Rousseau's works, in particular regarding the preparation of persons endowed with the civic virtue necessary to exercise the republican sovereignty. However, although this is a topic very explored by researchers, there are certain analytical operations commonly used to approach it by making an option that, in my point of view, seems erroneous, namely, the use of *Emile* as the source of the most important references for Rousseau's thought about citizen's formation. In this article, my intention is to present arguments to challenge that choice, emphasizing the distinction between moral freedom and political freedom as well as the differences between the models of education best suited to prepare the man and the citizen.

**Keywords:** Rousseau; *Emile*; Education; Political freedom; Moral freedom.

---

\* Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás, Bolsista do PNPd Institucional da CAPES.  
E-mail: rmoscateli@hotmail.com

Para os pesquisadores da obra de Rousseau, estabelecer relações entre a pedagogia e a política é algo muito comum, uma vez que alguns dos principais textos do filósofo versam sobre esses campos, tendo ele próprio indicado a existência de ligações necessárias entre os dois. Nesse sentido, o tema da educação cívica mostra-se fundamental para o estudo do republicanism de Rousseau e tem merecido a atenção de diversos trabalhos que discorrem sobre a formação do sujeito político na perspectiva do genebrino. No entanto, embora se trate de um tópico bastante explorado, há certas operações analíticas empregadas para abordá-lo que continuam sendo recorrentes apesar de, segundo me parece, repousarem sobre uma opção equivocada. Tal opção reside no uso do *Emílio* como a fonte das referências mais importantes para o que Rousseau pensava a respeito da formação do cidadão. O que eu pretendo aqui, portanto, é apresentar um conjunto de argumentos para contestar essa escolha tão habitual, elencando algumas ideias que podem ajudar no debate.<sup>1</sup>

A linha de interpretação que vê o projeto educacional do *Emílio* como um instrumento para a preparação dos cidadãos que devem compor a sociedade civil – tal como ela é concebida no *Contrato Social* – não é nova. Segundo Jean Starobinski (1991, p. 42-43), ela remonta a Kant e foi seguida por Cassirer,<sup>2</sup> os quais apontaram a existência de uma “síntese pela educação” que daria sentido às três principais obras de Rousseau, de tal forma que a sociedade imperfeita descrita no *Segundo Discurso* poderia

dar lugar a uma sociedade bem ordenada como aquela definida no *Contrato Social*, desde que os indivíduos fossem devidamente moldados para ela por meio de um novo tipo de educação, justamente aquele proposto no *Emílio*. Entretanto, a questão a ser levantada quanto a essa leitura é: será que realmente encontramos evidências que a sustentem nas obras de Rousseau?

Um ponto crucial que tem de ser seriamente considerado logo de início é que os objetivos centrais do *Emílio* e do *Contrato Social* não são iguais. Nesta última obra, como o autor afirma, sua meta é

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e por meio da qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça assim tão livre quanto antes (ROUSSEAU, 2003, p. 360).

Por conseguinte, ele tem em vista discutir quais são as condições de possibilidade da liberdade política, ou seja, da liberdade de que os indivíduos desfrutam quando fazem parte de uma sociedade civil legítima. Rousseau até menciona outro tipo de liberdade, a moral, como sendo uma espécie de “bônus” que se pode ganhar vivendo na comunidade política. Tal liberdade é a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, “porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que prescrevemos a nós mesmos é liberdade.” (ROUSSEAU, 2003, p. 365). Embora se trate de um tema importante, o autor se limita a apenas tocar brevemente nele, di-

<sup>1</sup> Agradeço ao Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques por sua contribuição à preparação deste artigo. Ela se deu não apenas nas sugestões bastante pertinentes que ele me fez após a leitura do texto, mas principalmente pelo inestimável aprendizado que realizei ao longo dos anos em que tive o privilégio de ser seu aluno e orientando, época em que cheguei a grande parte dos argumentos aqui expostos.

<sup>2</sup> Em seu ensaio comparativo sobre Rousseau e Kant, Ernst Cassirer escreve que na teoria educacional rousseauiana é “central a exigência de que o aluno seja educado para seu próprio bem, não para o dos outros. Ele deveria ser desenvolvido em direção à humanidade, mas a humanidade ‘natural’, e não a ‘artificial’, para ser um *homme naturel*, não um *homme artificiel*. E por essa razão não devemos abordá-lo, em uma idade prematura, com demandas que têm sua fonte apenas na estrutura completamente artificial e convencional da sociedade contemporânea. Em vez de prendê-lo na camisa de força dessas convenções, devemos despertar nele um senso de independência; em vez de fazê-lo servir aos propósitos de outrem, deveríamos ensiná-lo a pensar em si mesmo como um fim e a agir de acordo com essa ideia. Somente quando tiver se tornado, nesse sentido, interiormente livre, ele deverá entrar na sociedade, e só então será capaz de contribuir para ela do modo correto, pois apenas o homem livre é o verdadeiro cidadão. Esse é o tema básico do *Émile*.” (CASSIRER, 1970, p. 32-33)

zendo em seguida que o sentido filosófico da palavra liberdade não é seu assunto naquele livro, ou seja, que a liberdade moral é algo a ser devidamente abordado em outro lugar que não o *Contrato Social*.

Esse outro lugar, há bons motivos para acreditá-lo, é o *Emílio*, pois seu desígnio consiste em refletir sobre as condições de possibilidade da educação de um homem preparado para viver em meio a uma sociedade já corrompida sem se deixar macular pelos vícios dela. Na elaboração dessa obra, a perspectiva da formação de um Estado legítimo não está no horizonte de Rousseau. Assim sendo, *Emílio* não é criado para ser o cidadão modelo republicano, como o próprio Jean-Jacques começa a deixar claro em um trecho bastante conhecido e citado do texto:

Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer um e o outro ao mesmo tempo. [...] O homem natural é tudo para si: ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto que só tem relação consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é somente uma unidade fracionária que se apoia no denominador, e cujo valor está em sua relação com o inteiro, que é o corpo social. As boas instituições sociais são aquelas que sabem melhor desnaturar o homem, subtrair sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o eu para a unidade comum; de modo que cada particular não se considere mais um, mas parte da unidade, e não seja mais sensível exceto no todo. (...) Desses objetivos necessariamente opostos vêm duas formas de instituição contrárias: uma pública e comum, a outra, particular e doméstica (ROUSSEAU, 1980, p. 248-249).

Com uma boa dose de pessimismo – ou de realismo político, alguns diriam –, Rousseau lamenta que “A instituição pública não existe mais e não pode mais existir, pois onde não existe mais pátria, não podem mais existir cidadãos. Essas duas palavras, *pátria* e *cidadão*, devem ser apagadas das línguas modernas” (ROUSSEAU, 1980, p. 250).<sup>3</sup> Portanto, *Emílio* receberá uma educação doméstica cuja finalidade é constituir um homem dotado de liberdade moral, e seu caso é especial porque ele não precisa ser primeiramente cidadão para atingi-la. Na verdade, ele é preparado desde a infância para obter essa liberdade mesmo sem participar ativamente de uma associação política.

Tudo isso fica ainda mais evidente quando conferimos com maior atenção as características das duas instituições (formas de educação) apontadas por Rousseau, e então vemos que elas servem para produzir dois tipos muito distintos de pessoas. Por um lado, a educação pública<sup>4</sup> que deve preparar os cidadãos de um corpo político precisa manter as crianças juntas desde cedo e direcionar suas paixões em favor da pátria para que elas se sintam parte de uma comunidade nacional específica dentro da qual existem interesses comuns que elas carregam consigo. É essa identificação com um povo em particular que permitirá que o conjunto dos cidadãos compartilhe de uma vontade geral cujo núcleo é o bem público. No capítulo IV das *Considerações sobre o governo da Polônia*, lemos que se eles forem educados dessa maneira, serão

patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Ao abrir os olhos, uma

<sup>3</sup> Conforme indica Luis Roberto Salinas Fortes, o projeto educacional delineado no *Emílio* situa-se em circunstâncias bem distintas daquelas nas quais é viável fundar uma república e formar seus cidadãos: “Ao termo inicial, quando a instituição de um *corpo político* quase perfeito ainda é possível, corresponde a ação do Legislador propriamente dito, de Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo” (SALINAS FORTES, 1976, p. 123). Em outras palavras, quando Rousseau dedica-se aos experimentos intelectuais que envolvem a educação de seu aluno imaginário, ele toma como referência um contexto no qual a opção que resta é salvar um indivíduo, e não mais todo um povo, dos maus efeitos que a socialização descontrolada sempre acarreta.

<sup>4</sup> Descrita pelo filósofo principalmente no *Discurso sobre a economia política* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

criança deve ver a pátria e, até a morte, nada mais além dela. Todo verdadeiro republicano suga o amor pela pátria junto com o leite de sua mãe, quer dizer, o amor pelas leis e pela liberdade. Esse amor representa toda a sua existência. Ele vê somente a pátria, vive unicamente para ela. Quando está sozinho, ele é nulo; quando não tem mais uma pátria, ele não existe mais, e se não morreu, é ainda pior (ROUSSEAU, 2003, p. 966).

Por outro lado, desde pequeno Emílio recebe uma educação doméstica separada das outras crianças. Ele é um “selvagem educado para viver em sociedade”, no sentido de que deve ser tão inteiro e autossuficiente quanto for possível. Ele não é levado por seu preceptor a amar sua pátria tal como um cidadão republicano. Em vez disso, ao contrário de mobilizar as paixões do jovem Emílio em direção a uma nação em particular, o preceptor espera até que ele se torne adulto a fim de prepará-lo racionalmente para conhecer os princípios do direito político e usá-los como referência para analisar as características de todos os governos existentes. Desse modo, depois de uma longa viagem por diversos países, Emílio terá critérios objetivos para escolher o local onde deverá viver com sua família. Talvez até se possa dizer que Emílio é educado para ser um cidadão,<sup>5</sup> mas seria muito mais adequado e completo afirmar que ele é educado para viver feliz em qualquer sociedade e desempenhar bem o papel que lhe couber nela. Assim, se ele vivesse em uma república, seria um cidadão cumpridor de seus deveres e participaria das assembleias populares como membro do soberano; se vivesse em uma monarquia absolutista, seria um bom súdito obediente às leis fixadas pelo rei; até mesmo se fosse reduzido à servidão, seria um bom escravo submisso às ordens de seu senhor.<sup>6</sup>

Para realizar um trabalho pedagógico tão excepcional quanto o que permite a formação de Emílio, é preciso um indivíduo

também extraordinário por suas capacidades, uma “alma sublime” nas palavras de Rousseau. As dificuldades para encontrar alguém assim seriam muito grandes, justamente porque para ter as qualidades necessárias à tarefa em questão, o ideal seria que tal pessoa tivesse recebido o mesmo tipo de educação que ministrará a seu pupilo, isto é, como se o preceptor tivesse sido educado por seu aluno e os resultados da boa educação pudessem preceder suas causas. Diante desse dilema, Rousseau prefere dizer que ignora se é ou não possível a existência desse sujeito exemplar em uma época marcada pelo envilecimento moral, e simplesmente supõe que tal prodígio foi achado para dar prosseguimento à sua obra. Em seguida, ele acrescenta que o preceptor deveria ser jovem para poder se tornar um companheiro de seu aluno, ao qual ele dedicará mais de duas décadas de cuidados para educá-lo da infância à idade adulta. Isso significa que o trabalho de formar um homem como Emílio é a ocupação profissional exclusiva do preceptor, de modo que ele não terá mais do que um aluno ao longo de sua vida.

Bem diferente é o caso daqueles que devem se incumbir da educação dos membros de uma república. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau propõe que os responsáveis por essa tarefa também precisam ter determinadas qualidades, entre elas bons costumes, probidade, bom senso e luzes, mas nada que vá muito além do que se espera dos cidadãos em geral. Assim, o mais adequado é que a educação das crianças seja feita sempre por gente do próprio país, e seria até melhor que nem sequer existisse a profissão de pedagogo, já que compete a todos agir, no dia a dia, como se fossem professores de virtude cívica com os quais os jovens têm lições a aprender. No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau já havia escrito que deveria caber ao poder público, e não aos

<sup>5</sup> Com todas as ressalvas que estão sendo expostas neste artigo.

<sup>6</sup> Tal como se vê na continuação do *Emílio*, o texto *Emílio e Sofia* ou *Os solitários*.

pais, realizar a educação cívica, embora isso não retire deles a ascendência sobre os filhos. Em conjunto, como cidadãos, os pais continuariam tendo autoridade sobre as crianças na medida em que lhes falassem em nome das leis, e não mais em nome da natureza. Aqui é válido lembrar a ideia de Rousseau segundo a qual a entrada no corpo político implica a desnaturação dos indivíduos para ocorrer de modo adequado, inclusive em se tratando da maneira como eles precisam ser educados, isto é, coletivamente, como partes interdependentes de um todo maior. Não é por outra razão que o autor define a educação pública, sob regras prescritas pelo Estado e conduzida por magistrados escolhidos pelo soberano, como uma das máximas fundamentais de todo governo popular ou legítimo:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se elas são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se elas são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se elas são cercadas de exemplos e de objetos que lhes falam sem cessar da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem dela, e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que elas aprendam assim a se gostar mutuamente como irmãos, a querer sempre aquilo que a sociedade quer, a substituir a estéril e vã tagarelice dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, a se tornar, um dia, os defensores e os pais da pátria, da qual eles foram, por tanto tempo, as crianças (ROUSSEAU, 2003, p. 261).

A leitura dessas recomendações sobre a educação cívica mostra que ela implica uma abordagem pedagógica muito díspar daquela contida no *Emílio*. Por seus respectivos objetivos, métodos e executores, esses dois processos de formação não podem ser confundidos sem que se cometa uma série de equívocos. Cada um deles contém um conjunto de elementos neces-

sários que configuram um todo coerente. Negligenciar algum desses elementos para enfatizar os outros é uma operação interpretativa que não faz jus ao pensamento de Jean-Jacques.<sup>7</sup>

Não obstante tudo isso, talvez fosse razoável ponderar que sendo inviável a educação simultânea do indivíduo como homem e cidadão, a alternativa seria realizar uma formação sucessiva e complementar, preparando primeiro o homem para depois torná-lo cidadão. Aparentemente, o próprio Rousseau teria aberto essa via ao escrever que

Se porventura a dupla finalidade que nos propomos pudesse reunir-se em uma só, suprimindo as contradições do homem, suprimiríamos um grande obstáculo à sua felicidade. Seria preciso, para julgar sobre isso, vê-lo completamente formado; seria preciso ter observado suas inclinações, visto seus progressos, seguido sua marcha; em suma, seria preciso conhecer o homem natural. Eu acredito que teremos dado alguns passos nessas pesquisas após a leitura deste escrito (ROUSSEAU, 1980, p. 251).

Estaria aí o reconhecimento de que seria factível conciliar o homem e o cidadão, como se o *Emílio*, na verdade, constituísse uma obra sobre a educação pública tanto quanto sobre a educação doméstica? Creio que a resposta tenha de ser negativa. No máximo, o que Rousseau faz nessas linhas é simplesmente levantar uma hipótese acerca da possibilidade de superação das profundas contradições que estão implicadas na existência humana, sem ter dado nenhuma certeza de que ela seria atingível pelo modelo educacional que ele vai aplicar a seu aluno imaginário. A avaliação dessa hipótese, como ele assevera, exige que se atente para o resultado final de sua experiência pedagógica. Pois bem, voltemo-nos então para as últimas páginas da obra, no momento em que o autor mostra quais seriam os efeitos da educação política ofere-

<sup>7</sup> A esse respeito, ver os comentários de Tanguy L'Aminot (1992) sobre os erros cometidos pelos supostos discípulos de Rousseau que fazem vista grossa às distinções entre formar o homem e o cidadão, e assimilam sem grandes problemas o *Emílio* ao *Discurso sobre a economia política* e às *Considerações sobre o governo da Polônia*.



cida a Emílio como a derradeira fase de seu processo educativo. Será que este adquiriu as qualidades próprias de um cidadão na acepção rousseauiana da palavra? Em que tipo de ser social ele se transformou?

Perguntado sobre o que havia aprendido em suas viagens, durante as quais aplicou os princípios do direito político para julgar as instituições dos Estados pelos quais passou, Emílio responde que suas observações reforçaram nele as lições que vinha recebendo desde a infância, de acordo com as quais a submissão à necessidade é um fardo a ser suportado por todos os homens sem reclamações, visto que ela não é danosa à liberdade:

Quanto mais eu examino a obra dos homens em suas instituições, mais vejo que à força de quererem ser independentes, eles se tornam escravos, e que usam sua liberdade em vão esforços para assegurá-la. Para não ceder à torrente das coisas, criam para si mil ligações; depois, tão logo querem dar um passo, não conseguem e ficam espantados de estarem presos a tudo. Parece-me que para nos tornarmos livres não precisamos fazer nada; basta não quisermos deixar de sê-lo. Sois vós, meu mestre, que me haveis feito livre ao me ensinar a ceder à necessidade. Que ela venha quando lhe aprover, eu me deixo levar sem constrangimento (ROUSSEAU, 1980, p. 855-856).

**Emílio enxerga a si mesmo como um homem livre porque se sente imbuído da virtude moral que lhe fora pregada por seu preceptor. Nessa perspectiva, ser virtuoso equivale a saber vencer suas afeições, seus impulsos caprichosos, suas paixões desregradas, para seguir a razão e a consciência.<sup>8</sup> Isso exige do indivíduo uma vontade forte**

que lhe permita comandar os ditames do coração e cumprir firmemente seus deveres para consigo mesmo e para com os outros, mantendo-se sempre em ordem.

Na sequência, as declarações feitas pelo jovem demonstram a total falta de apego por sua terra de origem ou por qualquer outra, algo que seria inadmissível em um cidadão que tivesse sido educado para amar sua pátria. Como os primeiros anos da educação de Emílio foram isentos de um tipo de contato humano muito peculiar, isto é, aquele que imprime nos espíritos o apreço indelével por uma comunidade com a qual eles chegam a se identificar intimamente, não é mais viável, na idade adulta, apresentar-lhe um Estado e esperar que ele o ame mais do que aos outros. Não é sem motivo, pois, que Emílio não liga sua liberdade a qualquer sociedade civil:

Rico ou pobre, eu serei livre. Não o serei somente em um determinado país, em uma determinada região, eu o serei em toda a Terra. Para mim todas as correntes da opinião estão quebradas; só conheço as da necessidade. Aprendi a carregá-las desde meu nascimento e as carregarei até a morte, pois sou homem. E por que não as conseguiria carregar sendo livre, uma vez que sendo escravo seria preciso carregá-las da mesma forma, e com as da escravidão por acréscimo? [...] Que me importa minha condição sobre a Terra? Que me importa onde estou? Em toda a parte onde há homens, eu estou entre meus irmãos. (ROUSSEAU, 1980, p. 856-857).

**Como é perceptível, há diferenças importantes entre a virtude moral "genérica" que Emílio é ensinado a cultivar e a virtude cívica "específica" que se espera dos mem-**

<sup>8</sup> Na "Profissão de fé do vigário saboiano", Rousseau escreve que a consciência é imprescindível para que se possa ter um comportamento moral, pois o homem não tem um conhecimento inato do bem; é a razão que o leva a descobri-lo, e cabe à consciência fazer com que o ame. A consciência, por sua vez, é inata, dado que consiste em um "instinto divino", uma "voz celeste" que guia o sujeito inteligente e livre, dando-lhe o discernimento para separar o bem do mal. Esse sentimento inerente ao ser humano não se remete, pelo menos em princípio, às regras de justiça criadas pelas leis positivas, e sim à "justiça eterna" emanada da divindade e que se manifesta nas leis naturais por meio das quais o Universo está ordenado.

bros de uma república.<sup>9</sup> A virtude de Emílio leva-o a tratar todas as outras pessoas como suas iguais, a respeitá-las e estimá-las como indivíduos pertencentes ao gênero humano tal como ele, independentemente de suas origens nacionais ou de seus laços políticos, o que revela o senso de cosmopolitismo por meio do qual o rapaz enxerga seu lugar no mundo.<sup>10</sup> A virtude cívica, por outro lado, leva o sujeito a considerar como seus iguais apenas aquelas pessoas que compõem o Estado junto com ele. É a elas, suas compatriotas, que ele dirige sua estima.<sup>11</sup> Quanto às outras, não passam de estranhas a quem ele não deve nada.<sup>12</sup> Logo, atribuir o título de cidadão a Emílio significa utilizar essa

palavra num sentido fraco, como mero sinônimo para alguém apto ao convívio social, o que esvazia o conceito rousseauiano de cidadania de grande parte de seu conteúdo propriamente político.<sup>13</sup> Isso porque a ligação entre o cidadão e sua pátria não parece algo que o filósofo de Genebra tomaria por acessório. Muito pelo contrário, trata-se de um elo profundamente constitutivo que falta a Emílio.<sup>14</sup> Ele foi criado para viver em sociedade, mas os relacionamentos que monopolizam seus interesses são de cunho privado, isto é, a amizade com seu preceptor e os laços familiares que constrói a partir de seu amor por Sofia. Quanto aos assuntos de caráter público, cujo teor refere-se às

<sup>9</sup> Nessa distinção entre as duas espécies de virtude, Rousseau segue a trilha aberta por pensadores como Maquiavel e Montesquieu. Nas obras do primeiro, o termo *virtù* é polissêmico, sendo empregado ora para descrever os predicados de que o príncipe precisa para manter seu poder e garantir a soberania do Estado que ele governa, ora para se referir aos atributos que levam os cidadãos republicanos a conservar o corpo político, os quais estão voltados para a defesa e a exaltação da pátria e da liberdade. Em ambos os casos, Maquiavel mostra que essa *virtù* política não coincide com a virtude moral que, em seu contexto histórico, caracterizava-se principalmente por qualidades cristãs como o amor ao próximo e a mansidão (ver POCOCCO, 2008; COSTA, 2010). Montesquieu, por sua vez, havia indicado a virtude como sendo o princípio que mobiliza o governo republicano, tendo sido criticado por aqueles que acreditavam que a virtude também era necessária às monarquias. Em resposta a tais recriminações, ele acrescentou uma advertência ao início d'*O Espírito das Leis* para esclarecer o conceito de virtude que estava utilizando, o qual significava o amor à pátria e à igualdade: "não é absolutamente uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política" (MONTESQUIEU, 2001, p. 227). O autor completa sua explicação afirmando que o homem de bem que possui essa virtude política é aquele que ama as leis de seu país e age movido por esse sentimento, algo sumamente essencial nas repúblicas, e por isso ele não é igual ao homem de bem cristão que pode existir em qualquer espécie de Estado. No *Contrato Social* (livro 3, capítulo IV), Rousseau recupera o conceito de Montesquieu, lamentando apenas que ele não tivesse percebido que a virtude política é o princípio basilar de todos os Estados bem constituídos, ou seja, onde a autoridade soberana pertence ao povo, mesmo que a forma do governo varie.

<sup>10</sup> Ver o que ele escreve ao preceptor em *Emílio e Sofia ou Os solitários*: "Então, não podendo me proteger de todas as afeições que nos ligam às coisas, vós me ensinastes, pelo menos, a escolhê-las, a só abrir minha alma às mais nobres, a ligá-la apenas aos objetos mais dignos, que são meus semelhantes, a estender, por assim dizer, o eu humano sobre toda a humanidade e a me preservar, desse modo, das vis paixões que o concentram" (ROUSSEAU, 1980, p. 883). (grifos meus).

<sup>11</sup> Tal como se lê no *Discurso sobre a economia política*: "Não basta dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a sê-lo. E o próprio exemplo, que nesse tocante é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar. O amor pela pátria é o mais eficaz, pois [...] todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está de acordo com a vontade geral, e nós queremos de bom grado aquilo que querem as pessoas de que gostamos" (ROUSSEAU, 2003, p. 254).

<sup>12</sup> Ver o livro 1 do *Emílio*: "Toda sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, aliena-se da grande. Todo patriota é duro para com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos. Esse inconveniente é inevitável, mas é pequeno. O essencial é ser bom para as pessoas com quem se vive. No exterior, o espartano era ambicioso, avaro, iníquo; mas o desprendimento, a equidade, a concórdia reinavam em seus muros. Desconfiai desses cosmopolitas que vão buscar ao longe, em seus livros, deveres que desdenham cumprir em torno de si. Tal filósofo ama os tártaros para ser dispensado de amar seus vizinhos" (ROUSSEAU, 1980, p. 248-249).

<sup>13</sup> Ver a recriminação dirigida no *Contrato Social* (livro 1, capítulo VI) contra aqueles que não conseguem captar o sentido correto da palavra "cidadão", como se bastasse habitar o mesmo espaço que uma determinada população (a *ville*) para ser plenamente participante do corpo político (a *citée*): "Eu nunca li que o título de *cives* tenha sido dado alguma vez aos súditos de um príncipe, nem mesmo antigamente aos macedônios, nem, em nossos dias, aos ingleses, embora estes se encontrem mais perto da liberdade que todos os demais. Só os franceses tomam familiarmente esse nome de *cidadãos*, porque não têm nenhuma noção verdadeira dele" (ROUSSEAU, 2003, p. 361).

<sup>14</sup> Ver o fragmento n.º 4 do conjunto intitulado "Da pátria" no v. 3 das *Luevres complètes* de Rousseau: "O amor pela humanidade produz muitas virtudes, como a doçura, a equidade, a moderação, a caridade e a indulgência, mas ele não inspira a coragem nem a firmeza [...], nem lhes dá aquela energia que elas recebem do amor pela pátria, o qual as eleva até o heroísmo" (ROUSSEAU, 2003, p. 536).

questões políticas que afetam a sociedade como um todo, Emílio não demonstra qualquer preocupação em especial com eles e nem mesmo é incentivado pelo preceptor a envolver-se neles<sup>15</sup>, salvo quando fosse diretamente convocado para isso. Sua virtude moral não tem o apelo necessário para fazê-lo interessar-se pela participação política, pois é à virtude cívica que cabe inspirar os indivíduos a exercê-la como uma das atividades principais – se não a maior – de seu dia a dia.<sup>16</sup>

Essa diferenciação entre as qualidades mais apropriadas ao cidadão e ao homem em geral também pode ser vista na análise feita por Rousseau no Contrato Social acerca dos diferentes tipos de religião. Em sua classificação, ele se concentrou no modo como as crenças e práticas religiosas relacionam-se com a sociedade, separando assim o que chamou de “religião do homem” daquela nomeada como “religião do cidadão”. A primeira consistiria em um culto puramente interior, que não necessitaria de templos ou de altares, e que Rousseau associou ao cristianismo primitivo, ao teísmo e ao direito divino natural. A segunda seria a seguida pelos povos antigos, com as formas de seu culto exterior definidas por leis, as mesmas leis que regiam a conduta dos fiéis como cidadãos; nesse tipo incluíam-se as religiões nacionais, as quais Rousseau intitulou de direito divino civil ou positivo. Ora, quando o filósofo fala do cristianismo primitivo, ou seja, daquele que considera mais próximo da

pureza do Evangelho, ele propõe que por meio dessa religião “santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo na morte” (ROUSSEAU, 2003, p. 465). Todavia, tal religião também tem seus inconvenientes do ponto de vista dos requisitos necessários para garantir a conservação do Estado, pois não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, ela deixa para as leis apenas a força que elas retiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra, e dessa forma um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito. Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, ela os desliga dele assim como de todas as coisas da Terra. Eu não conheço nada de mais contrário ao espírito social (ROUSSEAU, 2003, p. 465).

**Logo, o que Rousseau pretende é que uma república, por ser uma associação particular em meio à humanidade como um todo, precisa de certos elementos específicos que reforcem sua identidade e coesão, algo que o cristianismo não pode fornecer, pois suas virtudes são as melhores para o amplo reino espiritual e sem fronteiras constituído pelo gênero humano, mas se tornam péssimas para os cidadãos que devem amar fervorosamente sua pátria terrena e estar dispostos a sacrificar sua própria vida para defendê-la. Como Jean-Jacques assevera inequivocamente, exigir que um cristão tenha a mesma fidelidade e devoção ao Estado e à Igreja<sup>17</sup> é**

<sup>15</sup> No *Contrato Social* (livro 3, capítulo XV), Rousseau diz que “Quanto mais bem constituído é o Estado, mais os assuntos públicos se sobressaem sobre os privados no espírito dos cidadãos”; por outro lado, “sob um mau governo, ninguém quer dar um passo sequer para comparecer [às assembleias], pois é previsível que a vontade geral não aparecerá nelas, e porque, enfim, as preocupações domésticas absorvem tudo. [...] Logo que alguém diz, das questões do Estado, ‘que me importa?’, devemos reconhecer que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 2003, p. 429). O desdém pelas coisas públicas é sempre um indício certo de que a cidadania caiu em decadência.

<sup>16</sup> Como escreve Geraint Parry, a educação dada a Emílio não pretende conduzi-lo à ação política: “Consequentemente, a lição das aulas sobre direito político é a de que um homem deve viver tranquilamente e fazer o bem em um nível local e pessoal. Ele poderia até mesmo realizar alguns deveres da vida civil a despeito do fato de que não há uma verdadeira república nem, portanto, uma cidadania genuína”. Então, conclui o comentador, a formação de Emílio destina-se “a um mundo profundamente insatisfatório, e consiste majoritariamente em aprender sobre ele somente para evitá-lo na medida do possível. Se Emílio não é um eremita, ele está longe de ser um cidadão” (PARRY, 2001, p. 260).

<sup>17</sup> Entendendo-se a Igreja cristã como uma comunidade espiritual dos crentes ou como uma instituição terrena com sua hierarquia própria, o resultado é semelhante, pois ambas demandam para si algo que, segundo Rousseau, os cidadãos teriam que dar ao Estado.

colocá-lo em um dilema terrível que o impedirá de agir bem.<sup>18</sup> Em outro texto, ele adverte que essa é a espécie de situação da qual se deve fugir sempre, pois

O que provoca a miséria humana é a contradição que se coloca entre nosso estado e nossos desejos, entre nossos deveres e nossas inclinações, entre a natureza e as instituições sociais, entre o homem e o cidadão. Tornai o homem uno e vós o tornareis feliz tanto quanto ele possa ser. Dai-o completamente ao Estado ou deixai-o completamente a si mesmo. Porém, se dividirdes seu coração, vós o dilacerareis (ROUSSEAU, 2003, p. 510).

Rousseau acrescenta que tanto a felicidade da sociedade em geral quanto a de cada pessoa que a compõe dependem do sucesso em evitar essa contradição nociva, e isso somente ocorre quando se torna os indivíduos consequentes para consigo mesmos, superando a oposição entre o que eles são e o que parecem ser. Desse modo, a lei social estará no âmago de seus corações: "Homens civis por natureza e cidadãos por suas inclinações, eles serão unos, serão bons, serão felizes, e sua felicidade será a da república, pois não sendo coisa alguma senão por meio dela, eles só serão alguma coisa para ela, ela terá tudo o que eles têm e será tudo o que eles são." (ROUSSEAU, 2003, p. 510-511).<sup>19</sup>

Voltando ao *Emílio*, na réplica às palavras de seu pupilo, o preceptor reitera aquilo que havia sido posto por Rousseau inicial-

mente acerca das condições políticas de sua época. Por que ele teria preparado seu aluno para viver em um Estado legítimo onde se desfrutaria da liberdade civil, se isso já não é mais possível? Afinal,

É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde é que elas existem, e onde é que são respeitadas? Em toda a parte viste reinar sob esse nome apenas o interesse particular e as paixões dos homens. Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Elas assumem o lugar da lei positiva para o sábio, estão escritas no fundo de seu coração por meio da consciência e da razão. É a elas que devemos servir para sermos livres, e não há escravo além daquele que age mal, pois ele o faz sempre a despeito de si mesmo. A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a leva a toda parte consigo. O homem vil leva a servidão a toda parte. Um seria escravo em Genebra e o outro, livre em Paris (ROUSSEAU, 1980, p. 857-858).

A *Emílio* resta cultivar uma liberdade moral que ele pode exercer em qualquer lugar, mesmo sob a opressão política do despotismo. Vale a pena lembrar que o jovem optou por constituir sua família na França, sob o governo da monarquia absolutista que Rousseau tanto havia criticado, pois já que não havia liberdade política a ser buscada em parte alguma, era melhor continuar vivendo onde se nasceu.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Nas *Cartas escritas da montanha*, após ter confirmado sua análise sobre o cristianismo no *Contrato Social*, Rousseau repete que religião do Evangelho serve para inspirar a humanidade em vez do patriotismo, e que essas virtudes são "incompatíveis em sua energia, e sobretudo em um povo inteiro. O Legislador que visar as duas não atingirá nem uma nem a outra; esse acordo jamais foi visto e nunca se verá, porque ele é contrário à natureza e porque não se pode dar dois objetos à mesma paixão" (ROUSSEAU, 2003, p. 706).

<sup>19</sup> *Fragments políticos*: "Da felicidade pública", n° 3.

<sup>20</sup> Assim, *Emílio* jamais chega a ser um cidadão tal como Rousseau o define no *Contrato Social*, isto é, um membro do soberano, e ele não se queixa disso. O rapaz vive como súdito francês até alguns anos depois de seu casamento e, como se vê na obra que continua sua história, abandona o reino após os infortúnios que atingem sua família. Refletindo sobre sua decisão, ele escreve ao antigo preceptor: "eis o que eu me dizia ao deixar minha pátria, da qual tinha de me envergonhar e à qual devia somente o desprezo e o ódio, pois sendo feliz e digno de honra por mim mesmo, eu só retinha dela e de seus vis habitantes os males dos quais fui a vítima e o opróbrio em que fui mergulhado. Rompendo os nós que me ligavam a meu país, eu o estendi sobre toda a Terra, e me tornava mais homem na medida em que deixava de ser cidadão" (ROUSSEAU, 1980, p. 912). Certamente, esses não são os pensamentos de um verdadeiro cidadão patriota!

O reconhecimento dessa conjuntura desalentadora na época em que o *Emílio* foi publicado não é contradito pelo entusiasmo efêmero que Rousseau sentiu anos depois, ao ser chamado a propor um projeto de constituição para os corsos e um programa de reformas para o governo dos poloneses. Em ambos os casos, o que estava em jogo era o fortalecimento de um caráter nacional nesses povos, o que demandaria a aplicação da educação pública para incutir nos jovens o amor pela pátria sem o qual nenhum regime legítimo conseguiria subsistir.<sup>21</sup> Para se transformarem em Estados nos quais a liberdade civil seria um direito concreto de todos os seus membros, a Córsega e a Polônia teriam que se dedicar arduamente a percorrer caminhos inusitados aos olhos dos homens modernos, a primeira para se edificar como uma nova nação que ainda não havia sentido o jugo de leis próprias, a segunda para reconfigurar antigas práticas políticas que a impediam de atingir seu verdadeiro potencial. Infelizmente, o intento de construir essas repúblicas soberanas e bem ordenadas malogrou na colisão com as circunstâncias históricas nefastas que Rousseau vinha denunciando desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*,<sup>22</sup> a consciência das quais evitou que suas recomendações como Legislador-conselheiro para esses países sofressem de ingenui-

dade no tocante às enormes dificuldades para a sua efetivação.

Entretanto, da constatação de que Emílio não terá a liberdade civil própria de uma república, seria correto deduzir que ele estará isento de quaisquer deveres para com a comunidade da qual fará parte? Diante desse problema, o preceptor é bastante enfático em suas recomendações quanto à necessidade de se reconhecer os benefícios que se recebeu ao viver em um determinado corpo político, ainda que este esteja longe de oferecer a seus membros as condições de uma sociedade bem ordenada. Nesse momento, ele precisa convencer Emílio a respeitar certas obrigações que o jovem não se sentia espontaneamente impelido a valorizar, ao contrário do que se esperaria de alguém educado para sempre pensar no seu papel como cidadão de um Estado.<sup>23</sup>

Se eu te falasse dos deveres do cidadão, tu me perguntarias, talvez, onde está a pátria, e acreditarias me haver confundido. Porém, tu te enganarias, caro Emílio; pois um homem que não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob as quais ele viveu tranquilo. Que o contrato social não tenha sido observado, o que importa, se o interesse particular o protegeu como a vontade geral teria feito, se a violência pública o defendeu das violências parti-

<sup>21</sup> Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau mencionou a possibilidade de que as crianças recebessem uma educação doméstica se os pais assim preferissem, desde que elas também fossem mandadas periodicamente para participar de atividades coletivas, tais como jogos voltados a desenvolvê-las fisicamente e a uni-las como compatriotas. Encontrar-se-ia aí a solução para mesclar o modelo pedagógico do *Emílio* com a educação cívica republicana? As coisas não são tão simples. Em primeiro lugar, porque em nenhum momento Rousseau afirma que a educação doméstica em questão teria de ser pautada pelos parâmetros daquela aplicada a Emílio. E, em segundo lugar, porque as características gerais dos conselhos dados pelo filósofo acerca da educação deixam claro que seu objetivo primordial é formar poloneses e não homens capazes de viver felizes em qualquer lugar. Por isso, ao contrário de Emílio, cada futuro cidadão deveria ser instruído nos assuntos de sua terra natal já a partir da infância. Ademais, ao passo que o convívio frequente de Emílio com outras crianças é descartado para não propiciar o florescimento prematuro do amor-próprio, no caso dos jovens poloneses é preciso que esse convívio seja sempre estimulado para que eles se acostumem com a igualdade e a fraternidade, bem como “a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública.” (ROUSSEAU, 2003, p. 968). Somente assim o amor-próprio seria canalizado de um modo positivo.

<sup>22</sup> Sobre esse tema, ver minha análise das “profecias políticas” feitas por Rousseau. (MOSCATOLI, 2010).

<sup>23</sup> de Emílio em relação às obrigações sociais, Bruno Bernardi (2007) afirma que o jovem pensa que, com essa postura, estaria sendo fiel à educação para a autonomia que havia recebido até então. Entretanto, Bernardi acrescenta que ele está redondamente enganado sobre isso, tal como as admoestações de seu preceptor buscam fazê-lo ver. Ora, se Emílio realmente comete um erro a esse respeito, parece-me que a responsabilidade é da própria formação que lhe foi dada. O fato de que, nessa altura de seu processo educacional, ele ainda precisa ser advertido sobre seus deveres para com uma sociedade específica, é mais uma evidência a favor da interpretação que estou propondo neste artigo.



culares, se o mal que ele viu ser cometido fez com que amasse o que era bom, e se nossas instituições mesmas fizeram-no conhecer e odiar as próprias iniquidades delas? Oh, Emílio, onde está o homem de bem que não deve nada a seu país? Qualquer que seja, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor pela virtude (ROUSSEAU, 1980, p. 858).

Desse modo, muito embora a possibilidade da liberdade política tenha se perdido, ainda resta o caminho da liberdade moral a ser percorrido em qualquer lugar onde se viva. Mesmo em meio à corrupção, um indivíduo bem direcionado como Emílio é capaz de manter um comportamento virtuoso opondo-se aos maus costumes que vigoram entre as demais pessoas. O sábio é aquele que observa o “simulacro das leis”, que as outras pessoas obedecem ou não de acordo com suas conveniências, e retira dele algo de bom para ser acatado.<sup>24</sup> Ao passo que seus “concidadãos”<sup>25</sup> usam o bem público como pretexto para buscar suas vontades

particulares, o homem virtuoso aprende a conhecer e a amar a ordem para além de suas meras aparências, a sacrificar de bom grado seu interesse pessoal ao interesse comum quando necessário. As leis sob as quais ele vive, a despeito de não terem emanado da vontade geral de um povo soberano, dão-lhe a coragem de ser justo até na companhia dos maus. “Não é verdade”, completa o preceptor, “que elas não o tornaram livre, elas o ensinaram a reinar sobre si mesmo” (ROUSSEAU, 1980, p. 858). Entretanto, não é demais repetir que essa liberdade é de cunho moral e não político.<sup>26</sup> Por ter recebido da sociedade, malgrado todos os vícios que possam nela existir, a oportunidade de se tornar virtuoso – via a mediação do trabalho crucial de seu preceptor, é claro –, Emílio possuiria uma dívida eterna de gratidão para com ela. E mais ainda. O jovem é lembrado de que desde a infância vinha sendo protegido por seus “compatriotas” e que, portanto, ele tinha a obrigação de cumprir seus deveres junto deles, sendo-lhes tão útil quanto possível e servindo-lhes de exemplo de boa conduta a

<sup>24</sup> Assim, até mesmo sob os grilhões da escravidão, o sábio pode continuar a ser moralmente livre. Em *Emílio e Sofia ou Os solitários*, depois de ter sido capturado por traficantes de escravos durante uma viagem marítima, Emílio é reduzido a servidão, mas nem por isso considera que tenha verdadeiramente perdido sua liberdade. Ele diz que em seu novo estado continua sendo tão sujeito quanto antes aos fardos que os homens em geral têm de suportar, tais como a necessidade, o trabalho, a fome, a dor, a coerção e a influência das paixões humanas. Por tudo isso, ele escreve a seu antigo preceptor para dizer que estava convencido de que sua mudança de condição era mais aparente do que real, dado que “se a liberdade consistisse em fazer o que se quer, nenhum homem seria livre; [...] todos são frágeis, dependentes das coisas, da dura necessidade; [...] quem melhor deseja tudo o que ela ordena é o mais livre, pois nunca é forçado a fazer o que não quer. [...] Sim, meu pai, posso dizê-lo: o tempo de minha servidão foi o de meu reinado, e jamais tive tanta autoridade sobre mim do que quando carreguei os ferros dos bárbaros. Submetido às paixões deles sem partilhá-las, aprendi a conhecer melhor as minhas. Os desvios deles foram para mim instruções mais vivas do que haviam sido vossas lições, e fiz sob esses rudes mestres um curso de filosofia ainda mais útil do que aquele que fiz convosco” (ROUSSEAU, 1980, p. 917).

<sup>25</sup> Coloco “concidadãos” entre aspas, assim como “compatriotas” na sequência, pois onde não existe pátria, onde a vontade geral não rege a conduta dos indivíduos, onde há somente “simulacros de leis”, também não se pode falar de cidadania verdadeira.

<sup>26</sup> Embora as duas formas de liberdade possam ser reunidas no ideal do regime republicano, não me parece que uma seja, necessariamente, condição inicial para a existência da outra. A liberdade política tem um âmbito coletivo, pois sua efetividade depende intrinsecamente da maneira como a sociedade civil está organizada, a fim de que seus membros sejam livres porque participam da soberania e obedecem somente à vontade geral – que é a deles –, e não ao arbítrio particular de quem quer que seja. A liberdade moral, por seu turno, a despeito de só surgir graças à socialização, possui um âmbito mais individual, já que consiste na capacidade de o sujeito agir virtuosamente, guiando-se por sua própria razão e sua consciência, sem se deixar manipular pelas simples opiniões alheias. A obtenção de tal liberdade não depende inerentemente de se viver em um Estado legítimo, nem sequer da posição social da pessoa, pois é algo que, para citar dois exemplos históricos, estaria ao alcance tanto de um imperador, como Marco Aurélio, quanto de um escravo, como Epicteto. Por conseguinte, os indivíduos que tiverem a sorte de nascer em uma república receberão do Estado a liberdade política como um direito civil, mas a conquista da liberdade moral é um desenvolvimento que cada um deles terá de atingir por meio de um esforço pessoal, esforço que poderá ser facilitado, é claro, pelo convívio em uma sociedade bem ordenada, ou seja, uma no interior da qual eles serão senhores de si mesmos ao se darem as leis emanadas da vontade geral, contribuindo decisivamente para a preservação do bem comum.

ser imitado.<sup>27</sup> Porém, seria melhor que ele morasse no campo com sua família, a fim de se afastar dos males peculiares das grandes cidades. Sonhando com a vida que o jovem casal viria a ter, o preceptor idealiza seu lar como o centro de uma utopia bucólica:

Eu aguardo pensando o quanto, de seu simples retiro, Emílio e Sofia podem espalhar benefícios em torno de si, o quanto podem vivificar o campo e reanimar o zelo extinto do aldeão infortunado. Eu creio ver o povo se multiplicar, os campos se fertilizarem, a terra tomar uma nova cobertura, a multidão e a abundância transformarem os trabalhos em festas, os brados de alegria e de bênçãos se elevarem em meio aos jogos rústicos em torno do casal amável que os reanimou. Tratam a idade de ouro como uma quimera, e ela sempre será isso para todos que tenham o coração e os gostos corrompidos. Nem sequer é verdade que ela seja lastimada, pois essas lástimas são sempre vãs. O que seria preciso, portanto, para fazê-la renascer? Uma só coisa, mas impossível: seria amá-la. [...] Ela parece já renascer em torno da morada de Sofia (ROUSSEAU, 1980, p. 859).

Tendo esse quadro em mente, percebe-se que o projeto educacional que embasou a formação de Emílio não pretende ser a fundação de uma república. Na melhor das hipóteses, seu núcleo familiar poderia ser o ponto de partida para uma comunidade camponesa moralmente mais elevada, mas seria ir muito longe presumir que isso bastaria para criar um corpo político legítimo de

acordo com os padrões do *Contrato Social*. Igualmente, seria presumir demais afirmar que, pelo fato de produzir um indivíduo de elevada virtude moral capaz de honrar os compromissos por ele assumidos, o modelo pedagógico de *Emílio* seria o mais apropriado para formar os cidadãos que devem respeitar o pacto social ao qual aderiram. É verdade que Rousseau considera decisivo para o sucesso da associação política que os membros do Estado estejam sinceramente imbuídos do desejo de respeitar o vínculo que os une. Para tanto, eles precisam se sentir obrigados a obedecer às leis não apenas porque têm medo das punições que sofreriam se as violassem, mas principalmente porque elas estão gravadas em seus corações, como o filósofo diz no *Contrato Social*. Entretanto, para atingir o objetivo de incutir nos cidadãos esse tipo de moralidade, com certeza não é necessário que recebam uma educação nos moldes daquela ministrada a Emílio. Esta começa sendo negativa, buscando muito menos ensiná-lo algo do que protegê-lo das más influências da sociedade corrompida. Não obstante, essa orientação sofre uma guinada na fase da adolescência. A partir de então, sem dúvida ele não é preparado para ser um *philosophe*, mas ainda assim, dentro de sua instrução singular, o jovem estuda experimentalmente os fundamentos de várias ciências, lê clássicos da literatura, conhece história universal,<sup>28</sup> aprende alguns idiomas e até a ciência do direito político. Com isso, Emílio adquire o espírito crítico necessário para examinar livremente todas as coisas, dos fenômenos

<sup>27</sup> Todavia, o próprio preceptor duvidava de que alguém como Emílio fosse chamado a exercer qualquer função pública, visto que ele era muito diferente dos homens típicos de seu século. Um indivíduo notável pela integridade moral com que desempenha todas as suas tarefas é o exato oposto do que se costumava buscar para servir ao Estado.

<sup>28</sup> Como o preceptor explica no livro 4, o objetivo desses estudos históricos é servir como um método seguro para que Emílio examine a conduta humana mantendo uma posição de distanciamento: “eu gostaria de lhe mostrar os homens de longe, mostrar-lhos em outros tempos ou em outros lugares, e de modo que ele pudesse ver a cena sem jamais poder agir nela. Eis o momento da história: é por meio dela que ele lerá nos corações sem as lições da filosofia; é por meio dela que ele os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como seu juiz, não como seu cúmplice nem como seu acusador” (ROUSSEAU, 1980, p. 526). Essa perspectiva emocionalmente neutra é muito diferente daquela que o cidadão deve ter diante da história de seu próprio país, que ele estuda para conhecer suas tradições e aprender a admirar seus heróis nacionais.

da natureza aos preceitos religiosos<sup>29</sup> e às normas éticas e jurídicas.

Em contrapartida, Rousseau mostra que o cidadão comum da república não precisa de um exercício intelectual tão aprimorado para saber zelar por seus direitos e deveres, nem mesmo de um espírito crítico tal qual o de Emílio. Para ver isso, basta lembrar o que é dito no *Contrato Social* sobre o Legislador, isto é, que ele não convence os indivíduos, por meio de argumentos racionais, sobre a validade e a correção das leis que propõe, mas sim os persuade disso graças a um engodo, fazendo-se passar por um porta-voz dos deuses.<sup>30</sup> Ao longo das gerações seguintes, os cidadãos devem fazer o

possível para conservar essas instituições originais,<sup>31</sup> uma tarefa para a qual Rousseau indica um instrumento que apela para o sentimento religioso em vez da racionalidade, ou seja, a sacralização do pacto social e das leis, assim como estabelecido nos preceitos da profissão de fé civil.<sup>32</sup> Nesse mesmo intuito, ao contrário de recomendar que os cidadãos sejam estimulados a buscar conhecer as leis e os costumes dos outros povos para compará-los criticamente com os de sua pátria, escolhendo então quais seriam os melhores para seguir, Rousseau advoga que eles simplesmente aceitem e reforcem suas próprias tradições nacionais.<sup>33</sup> “Eu quero”, escreveu ele,

<sup>29</sup> É digno de nota que a educação religiosa de Emílio passa pelas explanações feitas pelo vigário saboiano, nas quais são expostas, de modo racional, as bases da religião natural e também são levantadas dúvidas e dificuldades muito sérias quanto aos dogmas das religiões reveladas. Por outro lado, Rousseau admite que o melhor para o cidadão comum é simplesmente ser criado na religião de sua família, como se lê na *Carta a Christophe de Beaumont*, onde ele também defende a autoridade do Estado sobre os cultos vigentes na sociedade: “não creio (...) que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus. (...) Abraçar uma nova religião é muito diferente de viver naquela em que nascemos, e só o primeiro caso merece punição. Não se deve nem deixar estabelecer uma diversidade de cultos, nem proscrever aqueles que já se acham estabelecidos, pois um filho jamais erra ao seguir a religião de seu pai” (ROUSSEAU, 1980, p. 978).

<sup>30</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

<sup>31</sup> Como escreve Bronislaw Baczko, “o projeto político de Rousseau é marcado por um pessimismo a longo prazo que não deriva somente do lugar comum de que não se constrói nenhuma obra humana para a eternidade. Esse pessimismo traduz, sobretudo, a ideia de que as contradições próprias da vida política fazem com que esta tenda não a aperfeiçoar a Cidade, mas a degradá-la. O projeto político não busca, portanto, assegurar à Cidade um movimento e um progresso, mas deve instituir nela a perseverança e a estabilidade” (BACZKO, 1974, p. 374).

<sup>32</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo VIII. Conforme assinala Leo Strauss, “Poder-se-ia pensar que, assim que o código fosse ratificado, assim que se desenvolvesse um ‘espírito social’, e quando a legislação sábia fosse aceita mais por causa da sua sabedoria comprovada do que pela sua presuntiva origem, a crença na origem sobrehumana do código já não seria necessária. Mas esta sugestão negligencia o facto de o respeito vivo pelas leis antigas, ou o ‘preconceito da antiguidade’ que é indispensável para a saúde da sociedade, só com grande dificuldade consegue sobreviver ao questionamento público do relato da sua origem. Por outras palavras, a transformação do homem natural num cidadão constitui um problema correlativo à própria sociedade, e portanto a sociedade tem uma necessidade constante de pelo menos algo equivalente à acção, revestida de mistério e inspiradora de assombro, do legislador. [...] Isto vale por dizer que a sociedade tem de fazer tudo o que for possível para fazer os cidadãos esquecer os mesmos factos que a filosofia política coloca no centro da sua atenção como os fundamentos da sociedade. A existência da sociedade livre depende em absoluto de um obscurecimento contra o qual a filosofia política necessariamente se revolta. Para que a solução a que a filosofia política conduz funcione, é preciso que o problema colocado pela filosofia política seja esquecido” (STRAUSS, 2009, p. 244-245).

<sup>33</sup> Segundo o que Rousseau diz no caso da Polónia, a despeito de que esses costumes nacionais possam ser indiferentes ou até maus sob certos aspectos, é preciso conservá-los, porque eles “terão sempre a vantagem de fazer com que os poloneses amem o seu país, provocando-lhes uma natural repulsa a misturar-se com estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003, p. 962). São afirmações como essa que Daniel E. Cullen sublinha em sua interpretação do conservadorismo da república rousseauiana. Para ele, “Os costumes encerram o cidadão dentro de um horizonte nacional limitado. O que importa é a plenitude da ligação, e não a bondade dos costumes em si. [...] Deve-se resistir a qualquer enfraquecimento do domínio dos costumes, mesmo se ele é produzido pela crítica racional, e mesmo se esta for orientada em direção ao bem. Rousseau opta pelo maior fechamento possível em benefício da unidade social. Como a cidade pré-filosófica da *República* de Platão, a ‘sociedade sadia’ de Rousseau será espirituosa e xenofóbica; o chauvinismo prevalecerá sobre a *humanité*. [...] As condições da liberdade estão localizadas na cidade pré-filosófica ou ‘não esclarecida’ onde os costumes governam” (CULLEN, 1993, p. 121-122).

que ao aprender a ler, ele [o polonês] leia coisas de seu país; que aos dez anos ele conheça todas as suas produções; aos doze, todas as suas províncias, todos os seus caminhos, todas as suas cidades; que aos quinze ele saiba toda a sua história; aos dezesseis, todas as suas leis; que não exista em toda a Polônia uma bela ação ou um homem ilustre pelos quais ele não tenha a memória e o coração preenchidos, e dos quais não possa falar a qualquer instante. (ROUSSEAU, 2003, p. 966).<sup>34</sup>

Esses filhos da república não carecem de um preceptor como o de Emílio, e sim de um Legislador cujo trabalho é o de promover os costumes por meio dos quais ele forja a chave inquebrável do Estado, instilando nos indivíduos uma reverência sagrada pelas leis positivas que lhes propiciam justiça e liberdade.<sup>35</sup> As regras emanadas da vontade geral ressoam na consciência do cidadão, são a “voz celeste” que lhe dita “os preceitos da razão pública e o ensina a agir segundo as máximas de seu próprio juízo, e a não estar em contradição consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2003, p. 248). Caso um povo receba em sua juventude a orientação correta e adquira os costumes apropriados para dar força ao pacto social, os poderosos laços que unem seus membros perdurarão por muito tempo e serão o mais confiável alicerce do Estado. Nascidos e criados em meio a seus compatriotas, eles ficarão imersos a partir da infância nas tradições, costumes, opiniões e valores morais próprios de seu país, de maneira que suas vontades particulares estarão

em harmonia com a vontade geral da nação. Enfim, se a virtude é a ciência sublime das almas simples, como Rousseau escreveu na conclusão do *Primeiro Discurso*, a virtude cívica constitui a “ciência do direito político” de que as pessoas precisam para fazer bem aquilo que se espera delas como sustentáculos da república.

Para se manter vivo e saudável, o corpo político demanda patriotas que o sustentem, e o patriotismo não consiste em ser uma ideia que as pessoas aceitam racionalmente por terem compreendido, mediante uma exposição lógica, as várias vantagens que elas podem obter se resolverem integrar o pacto social de um determinado povo. Acima de tudo, o patriotismo é um sentimento a ser nutrido desde cedo no coração de todos os cidadãos, uma paixão que os leva a amar sua terra natal mais do que qualquer outro lugar no mundo, a amar as leis sob as quais vivem em segurança nela, a amar a liberdade que elas lhe asseguram, bem como as pessoas com as quais compartilham essa terra, essas leis e essa liberdade.

## Referencias Bibliográficas

BACZKO, B. *Rousseau: solitude et communauté*. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

BERNARDI, Bruno. *La morale politique de l'Émile et la Lettre sur la vertu*. In: 2<sup>ème</sup> COLLOQUE J.J. ROUSSEAU - «Emile et l'éducation», 2007. Chambéry. Disponível

<sup>34</sup> O aprendizado sobre os feitos dos heróis nacionais é uma das vias necessárias para produzir elos emotivos entre os jovens cidadãos e sua pátria, independentemente de todos os aspectos relacionados a essas histórias que eles ouvem desde a infância serem ou não corretamente compreendidos, dadas as limitações cognitivas de cada idade, as quais Rousseau descreve no *Emílio*. Nesta obra, como não se trata de educar pessoas assim, o autor questiona a pertinência do ensino da história às crianças, já que elas podem até memorizar bem e repetir os fatos estudados, mas não apreendem as múltiplas relações de causa e consequência envolvidas nos acontecimentos, nem a complexidade dos significados das ações dos indivíduos. Isso é o que mostra o relato divertido incluído por Rousseau no livro 2, em que ele fala de um garoto capaz de discursar com muita eloquência sobre a coragem de Alexandre, o Grande, mesmo sem entender quase nada daquilo sobre o que declamava tão vivamente.

<sup>35</sup> No prefácio que escreveu para a peça *Narciso*, em 1753, Rousseau ressalta que a preservação dos bons costumes é imprescindível para combater os avanços da corrupção, “Pois os costumes são a moral do povo; e, desde que deixa de respeitá-los, ele não tem mais regra além de suas paixões, nem freio além das leis, que podem algumas vezes conter os maus, mas jamais torná-los bons” (ROUSSEAU, 1990, p. 971). Para Rousseau, há uma influência decisiva da esfera moral sobre a legal que não deve ser subestimada: são as boas leis que fazem uma boa constituição, mas são os bons costumes que levam os cidadãos a obedecer-lhas. As leis, em si mesmas, são inócuas sem esse substrato moral necessário à sua observância.

- em: <<http://oeil.chambery.pagesperso-orange.fr/Coll%20JJR%20Interv%20B%20Bernardi.html>> Acesso em: 4 maio 2012.
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- COSTA, J. G. C. da. *Maquiavel e o trágico*. São Paulo. 236 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2010.
- CULLEN, D. E. *Freedom in Rousseau's political philosophy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.
- L'AMINOT, T. Introduction et bibliographie. In: ROUSSEAU, J. J. *Émile, ou de l'éducation*. Paris: Bordas, 1992. p. I-LXXXVII.
- MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2001. v. 2.
- MOSCATELI, R. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- PARRY, G. *Emile: Learning to be men, women, and citizens*. In: RILEY, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 247-271.
- POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Trad. Marta Vásquez-Pimentel e Eloy García. Madri: Tecnos, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1990, v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.
- SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.



# A *rêverie* como exercício espiritual em Jean-Jacques Rousseau

## RESUMO

O artigo propõe uma leitura das *Rêveries du promeneur solitaire* a partir do conceito de "exercício espiritual", tal como aparece em algumas discussões metafisológicas contemporâneas. Tenta-se mostrar como Rousseau ao mesmo tempo dá continuidade e rompe com uma antiga tradição, resgatando de suas leituras uma concepção antiga de filosofia, ao mesmo tempo em que a transforma.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau; *Rêveries du promeneur solitaire*; Exercícios espirituais; Pierre Hadot; Autobiografia.

## ABSTRACT

This article proposes a reading of the *Rêveries du promeneur solitaire* using the concept of "spiritual exercise", as it appears in some contemporary metaphysical discussions. We try to show how Rousseau at the same time gives continuity and breaks with an ancient tradition, recovering an old conception of philosophy from his readings, while at the same time transforming it.

**Keywords:** Jean-Jacques Rousseau; *Rêveries du promeneur solitaire*; Spiritual exercises; Pierre Hadot; Autobiography.

---

\* Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília (UnB).

Rousseau frequentemente expressou seu desconforto em portar o título de “filósofo”. Mas isso, no contexto peculiar em que se inseria e em que desenvolveu seu pensamento, corresponde menos a uma rejeição genérica da filosofia do que a uma tomada de posição particular diante do grupo dos *philosophes*, com o qual manteve, ao longo de toda a sua carreira, uma relação ambígua e, diversas vezes, abertamente conflituosa.

Essa posição assumida por Rousseau em contraste com seus contemporâneos, porém, se tem, certamente, um aspecto, digamos, “político”, esconde também uma diferença significativa no que diz respeito à forma de entender e definir essa atividade peculiar, que é a filosofia. Sob o impacto de suas leituras precoces de Plutarco e de sua admiração pela filosofia antiga em geral, Rousseau, ao assumir-se como filósofo (e não nos esqueçamos do significado que tem a experiência de “iluminação” que transforma “Rousseau, o músico” em “Rousseau, o filósofo”), assume também uma concepção “terapêutica” de filosofia, apropriando-se de um modelo antigo, ao mesmo tempo em que o transforma (REIS 1998 e 2005).

Esse modelo de filosofia que chamamos de “antigo” ou “terapêutico” vem, nas últimas décadas, despertando interesse e provocando discussões metafilosóficas interessantes. Em algumas dessas discussões, sobretudo as impulsionadas pela obra pioneira do filósofo francês Pierre Hadot, o conceito de *exercício espiritual* ganha destaque. Neste artigo, nossa intenção é, a partir de uma apropriação desse conceito, estender algumas das reflexões que fizemos anteriormente sobre a concepção rousseauiana de filosofia, esclarecendo e reforçando suas principais conclusões.

Inicialmente, faremos uma breve exposição do conceito de *exercício espiritual*, tal como ressurge no debate contemporâneo a partir da elaboração de Hadot e de uma certa leitura da filosofia antiga. Em seguida, retomaremos, também rapidamente,

uma análise das *Lettres Morales*, como preparação para a abordagem dos aspectos que vão nos interessar nas *Rêveries du promeneur solitaire*. Por fim, tentaremos ressaltar a originalidade da forma como Rousseau se apropria dessa tradição dos exercícios espirituais e a transforma, com implicações importantes para entendermos o alcance de sua filosofia.

Hadot tenta mostrar que a atividade filosófica, na antiguidade, implicava, mais do que um *discurso*, um comprometimento com um *modo de vida* determinado (certamente, um modo de vida que inclui, de forma importante e fundamental, um tipo específico de *discurso* (HADOT 1999 e 2002). A filosofia, sobretudo na época helenística e romana (embora as raízes disso remontem ao período anterior, a Sócrates, sobretudo, mas também Platão – e mesmo Aristóteles, segundo Hadot, o protótipo do filósofo “teórico”, não teria escapado desse paradigma), se apresenta como uma *arte de viver*, implicando a escolha de um modo de vida peculiar, que cada escola procurava caracterizar à sua maneira.

Nesse contexto e dessa perspectiva, o ato filosófico por excelência é um ato de *conversão*. O conceito de “conversão” é, aqui, especialmente importante e eloquente. “Conversão”, lembra Hadot, tem dois sentidos diferentes, expressos, na língua grega, por duas palavras distintas. Por um lado, conversão é *epistrophe*, ou seja, segundo Hadot, “mudança de orientação”, implicando uma idéia de retorno (retorno à origem ou retorno a si mesmo). Por outro, é *metanoia*, que significa “mudança de pensamento” e implica uma idéia de mutação e de renascimento. Note-se que há, como observa o filósofo francês, uma espécie de tensão entre os dois sentidos de “conversão”, que passaram a conviver internamente em um mesmo conceito quando as duas palavras gregas (*epistrophe* e *metanoia*) ganharam uma única tradução latina (*conversio*) (HADOT, 2002, p. 223):<sup>1</sup> de um lado, retorno,

<sup>1</sup> Sobre os vários sentidos de conversão, vale a pena ver também as elaborações de Foucault (FOUCAULT 2001, especialmente p. 199 ss.), que sugere a possibilidade de um terceiro sentido de conversão, intermediário entre a *epistrophe* e a *metanoia*.

que implica recuperar algo que já foi e estava perdido ou esquecido; de outro, renascimento, que sugere transformação ou surgimento de algo novo, inédito – de todo modo, algo que ainda não estava lá e que aparece agora, por força da conversão. Essa tensão pode ser interessante para entendermos alguns aspectos da forma como Rousseau se apropria da filosofia.

Filosofia é busca da sabedoria. Voltar-se para a sabedoria (ou seja, “converter-se” ou pôr-se em direção a ela) é o que implica, no final das contas, o engajamento filosófico. Seja como for – seja no sentido da reorientação, seja no da mutação e renascimento –, o ato filosófico implica, nesse modelo antigo, um apelo à *transformação*: transformação de si mesmo, transformação da conduta, transformação da visão de mundo. Filosofar é mais do que dominar um tipo de discurso: implica esforçar-se no sentido de operar em si mesmo uma transformação, segundo um modelo ideal implicado pela idéia de “sábio” e de “sabedoria”.

É no contexto dessa filosofia entendida como modo de vida, como apelo à transformação, como esforço ou trabalho sobre si mesmo, que o conceito de *exercício espiritual* ganha sentido e valor. Esses exercícios, como os caracterizam Hadot, correspondem exatamente a esse imperativo de transformação da visão de mundo e de metamorfose da personalidade. Como *exercícios*, têm um caráter eminentemente prático, remetem à idéia de atividade, de esforço, de trabalho sobre si mesmo (a *askesis* dos antigos gregos). São eminentemente *espirituais*, segundo Hadot, porque envolvem todo o “espírito” ou “psiquismo” do indivíduo (e não porque possuíam alguma dimensão religiosa ou mística) (HADOT 2020, p. 20-21 e 77-78).<sup>2</sup>

Todos esses elementos que, segundo Hadot, caracterizam a filosofia antiga encontram uma grande e óbvia ressonância na

filosofia de Rousseau. Há, no coração da mensagem filosófica de Rousseau, um forte apelo à transformação<sup>3</sup>, mas é preciso, preliminarmente, entender bem o caráter dessa transformação a que exorta.

Há, antes de mais nada, uma transformação que é imposta, por assim dizer, de “fora” para “dentro”. O homem, graças também à sua enorme plasticidade, é fortemente transformado por suas circunstâncias. Essa transformação movida ou motivada por uma força externa assume, muito frequentemente, como denuncia Rousseau, o caráter de corrupção. A apreensão desse fato, aliás, é um dos ingredientes fundamentais da “iluminação de Vincennes”, episódio extremamente significativo, que está na origem da carreira filosófica de Rousseau e que tem, claramente, o caráter de uma conversão (no sentido da *metanoia*). A essa transformação que vem “de fora” o que cabe é a *resistência*. Se esse tipo de transformação implica um trabalho de si sobre si, esse esforço deveria estar orientado na direção da resistência, mais do que no sentido da formação (ou na transformação) de si mesmo.

Um dos pontos mais enfatizados por Rousseau é que, justamente, esse esforço de resistência não tem chance de ser bem sucedido se ele não é secundado por outro esforço, geralmente caracterizado como um “entrar em si mesmo”, um “voltar-se sobre si mesmo” – literalmente, uma “conversão” (no sentido da *epistrophe*), implicando uma mudança na direção da atenção, de “fora” para “dentro”. Essa injunção, como mostra Hadot, estava presente de forma central na filosofia antiga e fazia parte do apelo geral à transformação ou à conformação de si mesmo ao ideal do sábio. Em Rousseau, no entanto, embora presente e frequente, assume um aspecto um pouco diferente: é preciso “voltar-se sobre si mesmo”, menos para transformar a si mesmo do que para reconhecer e tomar contato com a fonte da natureza, que

<sup>2</sup> Sobre o sentido de “espiritualidade” neste contexto, ver também FOUCAULT 2001, especialmente p. 16-20 e 27 ss.

<sup>3</sup> Seria interessante investigar em algum momento as possíveis relações entre esse apelo que está no núcleo da filosofia rousseauiana e sua apropriação pelo espírito revolucionário que se expande a partir do final do século XVIII e ao longo do XIX. Foucault, sem referências a Rousseau, faz algumas sugestões interessantes sobre o sentido político que a idéia de conversão assume no século XIX (cf. FOUCAULT 2001, p. 200).

ainda sobrevive no “coração” e se exprime pela “voz da consciência”. É esse contato com a fonte, é esse reconhecimento da natureza no fundo do coração que tornará eficaz o esforço subsequente de resistência.

Este é um ponto que nos parece importante para avaliarmos a forma como Rousseau se apropria dessa tradição dos exercícios espirituais na conformação de sua própria filosofia: o “voltar-se sobre si mesmo” para “ocupar-se de si mesmo”, convertendo o olhar de fora para dentro, é parte, no final das contas, de um movimento de *resistência* a um tipo de transformação, mais do que parte de um esforço de transformação pessoal ou de conformação a um ideal. Isso está bem ilustrado na própria história pessoal de Rousseau. Sabemos, pelas *Confessions* e pelas *Rêveries*, que à iluminação de Vincennes seguiu-se um esforço de “reforma pessoal”, que envolvia tanto uma reforma “exterior” quanto outra “interior” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 361 ss. e 1015 ss.)<sup>4</sup>. Essa “reforma pessoal” está bem inserida na lógica da filosofia entendida como modo de vida, mas vai assumir um caráter secundário, em Rousseau, se a compararmos com outros aspectos do movimento de “conversão a si mesmo”, de “voltar-se sobre si mesmo”. Antes de explorar esses aspectos nas *Rêveries*, vamos nos demorar um pouco em um outro projeto inacabado de Rousseau, as *Lettres Morales*, que escreveu, ainda no período do Ermitage, endereçadas a Madame d’Houdetot (REIS 2005, p. 47-62).

Nesse conjunto de 6 cartas, escritas entre 1757 e 1758 (no período, portanto, mais fértil de sua produção filosófica, ainda sob o impacto direto da “iluminação de Vincennes”), Rousseau assume um papel clássico, o do “diretor de consciência” ou “guia espiritual” (tomando o adjetivo “espiritual” aqui no sentido já apontado). É o papel que alegremente assume também Sêneca, por exemplo, sem dúvida um dos modelos lite-

rários (e filosóficos) de Rousseau nessas cartas. Mais importante do que isso, é esse um papel diretamente vinculado à antiga tradição dos exercícios espirituais.

A crer no testemunho de Rousseau, o estímulo para escrever as cartas veio de uma solicitação da própria Sophie d’Houdetot, que teria pedido ao filósofo “regras de moral para seu uso.” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1081). Ora, seguindo aqui uma indicação de Foucault (2010, p. 36 ss.), “moral” diz-se de muitas maneiras. O pedido de Sophie por “regras de moral” poderia dar a entender que esperava de Rousseau a proposição de um conjunto de valores e de regras de conduta a eles associados – o que Foucault chama de “código moral”. Rousseau, no entanto, consciente ou inconscientemente, vai em outra direção – uma direção, justamente, a que aponta claramente a tradição que faz dos exercícios espirituais um ingrediente fundamental da vida moral.

Foucault sugere que uma ação moral comporta três relações: uma relação ao código que a prescreve; uma relação ao “real”, ou seja, à conduta real dos indivíduos que se conformam ou não a essa prescrição; e uma relação do indivíduo consigo mesmo, pela qual ele se constitui não apenas como “agente”, mas como “sujeito” moral. É essa terceira relação, sobretudo, que é especialmente valorizada e ressaltada na tradição dos exercícios espirituais. É esse trabalho, esse esforço para constituir-se como sujeito (moral) que merece atenção prioritária, antes e para além da preocupação com o estabelecimento do código moral. As cartas de Rousseau são “morais” exatamente nesse sentido. Antes de expor a Sophie d’Houdetot um código de valores e regras correspondentes, trata-se de apresentar o tipo de esforço, o tipo de trabalho que se impõe a quem deseja ter acesso à vida moral. Ao longo das 6 cartas que escreveu ou esboçou, Rousseau delinea, enfim, a série de

<sup>4</sup> A descrição mais interessante e rica do processo que começa na iluminação e prossegue pela transformação pessoal e o projeto de reforma pessoal, com toda a ambiguidade que o cerca, está no início do Livro IX (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 416 ss).

exercícios (exercícios espirituais) que compõem, em última instância, esse esforço.

O início da segunda carta confirma esse programa. Trata-se, diz Rousseau, de responder à questão fundamental sobre o que é e como alcançar a felicidade, que é o “objeto da vida humana”. Trata-se, ainda, de uma questão eminentemente prática, que pede uma resposta ou uma solução que se manifeste na forma de uma vida efetivamente vivida, e não em discursos filosóficos. Diz Rousseau:

Não, minha cara criança, o estudo que eu vos proponho não fornece um saber de parada que se possa exibir aos olhos dos outros, mas preenche a alma com tudo o que faz a felicidade do homem; torna contentes não os outros, mas a nós mesmos, não põe palavras na boca, mas sentimentos no coração (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1088).

O meio proposto para começar a abordagem inicial dessa questão é uma variante de um exercício espiritual tradicional: o exame de si mesmo (poderíamos dizer: a meditação, em sentido próximo a que deu Descartes a esse exercício; não é por acaso, aliás, que as referências diretas ou indiretas a Descartes se acumulam ao longo dessas cartas). Esse exame, que Rousseau elabora nas cartas 3 e 4, desemboca, finalmente, na descoberta da consciência. Já na carta 4 Rousseau evoca um “princípio” que serve tanto para “dirigir as ações” quanto para “fazer uma justa estimativa” de sua conduta (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1103). Esse princípio vai ser identificado, na carta 5, à consciência:

Há, portanto, no fundo de todas as almas um princípio de justiça e de verdade moral anterior a todos os preconceitos nacionais, a todas as máximas de educação. Esse princípio é a regra involuntária sobre a qual, apesar de nossas próprias

máximas, julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1108).

Esse encontro da consciência como um “guia seguro neste labirinto dos erros humanos” encerra, de certa maneira, a primeira parte do esforço moral. A segunda parte desse esforço visa a tornar possível “conhecer” e “seguir” esse guia, que é a consciência. Ao exercício da meditação, segue-se um outro, que compartilha com o primeiro o sentido introspectivo, mas que vai assumir um caráter próprio. Esse segundo movimento, queremos sugerir, já antecipa o que na última obra de Rousseau vai-se caracterizar como a *rêverie*.<sup>5</sup>

A meditação ou o exame de si mesmo conduzido propedeuticamente nas cartas iniciais já é uma “conversão”, no sentido de que implica um voltar-se para si mesmo, implica desviar a atenção de “fora” para “dentro”. O encontro com a consciência caracteriza essa conversão como *epistrophe*, como retorno, se considerarmos que esse (re)encontro com a consciência, como “princípio de justiça e de verdade moral”, é uma retomada de contato com uma fonte de valor (talvez a fonte do valor). Isso é reforçado com a aproximação, feita explicitamente por Rousseau no início da carta 6, entre consciência e natureza.

A consciência, sugere Rousseau desde a carta 5, é uma voz – é “voz imortal e celeste”, diz a apóstrofe final da carta 5 (depois incorporada em uma das passagens mais célebres da “Profissão de fé do vigário saboiano”; cf ROUSSEAU, 1959-1995, v. 4, p. 600 e p. 1111). E essa voz, diz o início da carta 6, se exprime na “língua da natureza” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1112), uma língua esquecida. O segundo momento do retorno a si mesmo (e sobre si mesmo), após o reencontro da natureza, consiste em tor-

<sup>5</sup> O próprio Rousseau sugere, na “Sétima Caminhada”, um contraste entre *rêverie* e *méditation* (ROUSSEAU 1959-1995, v. I, p. 1061/1062). Sobre o sentido de *rêverie* e os possíveis contrastes com a ideia de “meditação”, ver a “Introdução” de Marcel Raymond ao texto das *Rêveries du promeneur solitaire* (ROUSSEAU 1959-1995, v. I, especialmente pp. LXXVI ss.). Ver também RAYMOND 1962, p. 157 ss.



nar-se capaz de ouvir e entender o que ela diz. Após a prática do exame de si, esse novo objetivo pede um conjunto de exercícios peculiares.

O primeiro passo é a “concentração em si mesmo”:

Começamos por voltar a ser nós mesmos, por nos concentrar em nós, por circunscrever nossa alma nos limites mesmos que a natureza deu a nosso ser, começamos, em uma palavra, por nos reunir onde nós estamos, a fim de que, procurando nos conhecer, tudo o que nos compõe venha de uma vez se apresentar a nós. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1112).

Esse apelo à concentração, ao *rassemblement* e ao *resserement*, que está no centro da injunção de voltar-se sobre si e ocupar-se de si mesmo, contrasta fortemente com a dispersão típica do sujeito ocupado com a “opinião pública” e tem, mais uma vez, ressonâncias antigas muito claras (fazendo imediatamente pensar nos conselhos de Sêneca a Lucílio ou nas meditações de Marco Aurélio). A analogia da aranha, que Rousseau desenvolve no início da carta 6, é, nesse sentido, bastante eloquente. Trata-se de cortar as teias que estendem nossa existência (ao estender nossa sensibilidade, porque, como está dito na carta 5, “existir, para nós, é sentir”), de modo a separar-nos daquilo que não somos (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1113).

Concentrar-se em si mesmo, nesse contraste com a dispersão do *monde*, implica, assim, para Rousseau, uma espécie de solidão:

Mas como se faz essa separação? Essa arte não é tão difícil quanto se poderia crer ou ao menos a dificuldade não está onde se crê que ela está, depende muito mais da vontade do que das luzes, não é preciso um aparato de estudos e de pesquisas para ter sucesso. O dia nos ilumina e o espelho está diante de nós; mas para vê-lo é preciso olhá-lo e o meio para fixar os olhos nele é afastar os objetos que dele nos desviam. Recolhei-vos, procurai a solidão, eis aí de início todo o segredo, e a partir apenas desse descobrem-se logo os vossos. Penseis, com efeito, que a filosofia nos ensina a entrar em nós mesmos? Ah!

Como o orgulho, sob o seu nome, nos afasta disso! É todo o contrário, minha encantadora amiga, é preciso entrar em si mesmo para aprender a filosofar. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1113).

O movimento de conversão que esse exercício implica está claramente delineado: consiste em desviar-se do ruído do *monde* e voltar-se em direção ao silêncio e à solidão, nos quais a voz da consciência (da natureza) pode finalmente se fazer ouvir (“aprendei a ficar só sem entediar-se. Não ouvireis jamais a voz da natureza, não vos conhecereis jamais sem isso”, diz Rousseau um pouco mais adiante). Especialmente interessante também no trecho citado, notemos de passagem, é a vinculação desse movimento com a filosofia: trata-se de um movimento preparatório e propiciatório para a prática filosófica. A filosofia não está no início, está no fim desse movimento.

O primeiro passo do exercício de concentração em si exige, portanto, a solidão. Sabemos como o tema é importante para Rousseau. Tem inúmeros desdobramentos significativos, não apenas nas *Rêveries* e em outras obras, mas, também, na própria vida de Jean-Jacques (não é por acaso que o catalisador para o rompimento com Diderot foi uma série de comentários diretos ou indiretos em torno do tema da misantropia e da solidão). Na sequência da carta, Rousseau demora-se em desenvolver essa recomendação da solidão – desenvolvimento tanto mais necessário na medida em que a recomendação está endereçada a uma *femme du monde*. Desse desenvolvimento, destaquemos apenas um ponto:

Não peço que vós vos dediqueis de início a meditações profundas, peço apenas que possais manter vossa alma em um estado de langor e de calma que a deixe dobrar-se sobre si mesma e não traga nada de estranho a vós. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1115).

O objetivo imediato do recolhimento não é a prática ativa da meditação, mas a conquista de um estado “de langor e de calma”. O recolhimento não visa à tensão,

mas, antes, à distensão<sup>6</sup>. Esse langor, no entanto, não significa insensibilidade ou inconsciência: a distensão propiciada pela calma, antes de mais nada, favorece o contato com a fonte da natureza que se localiza no “coração”, e, em seguida, torna possível a fruição de si mesmo sob a influência desse contato. Essa fruição de si mesmo, mais do que a posse, o domínio ou a formação de si mesmo, é, no final das contas, o grande objetivo de todo esse esforço.

Rousseau, na continuação, dá ainda algumas indicações interessantes sobre como devemos entender esse estado de langor e sua conexão com a fruição de si mesmo. Ele diz, continuando sua descrição do exercício espiritual (o recolhimento) que sugere a Sophie:

Não digo também que esse estado deva produzir um abatimento total e estou muito longe de acreditar que não temos nenhum meio de despertar em nós o sentimento interior. Assim como estimulamos uma parte dormente do corpo com fricções leves, a alma amortecida por uma longa inação se reanima sob o calor de um movimento moderado; é preciso tocá-la com lembranças agradáveis que se relacionem apenas a ela, é preciso relembrar-lhe as afecções que a lisonjearam, não por intermédio dos sentidos, mas por um sentimento próprio e por prazeres intelectuais. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1115).

Esse papel que a recordação assume no exercício espiritual do recolhimento remete a todo um importante desenvolvimento sobre a memória e sua relação com as cadeias de afecções que constituem, finalmente, o que somos (sobre isso, ver REIS 2005, p. 59 ss). Sem nos demorarmos nesse desenvolvimento, cabe aqui apenas chamar a atenção para o caráter peculiar que assume esse exercício do recolhimento em conexão com esse papel atribuído à recorda-

ção. “Enfeitai-vos para vos apresentar diante de vosso espelho”, diz Rousseau. Os enfeites, aqui, são as boas ações. A lição é: “trabalhe no mundo para ter prazer no recolhimento, preparando ali lembranças agradáveis” – e, mais adiante: “Pensai sempre em vos preparar um sentimento de bem estar quando estiver só” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1116). Há, de certa forma, uma inversão curiosa: o exercício de recolhimento, que, como exercício, tem um caráter instrumental, parece ganhar o estatuto de um fim em si mesmo. A fruição de si mesmo, mais do que o bem agir, parece ser o objetivo final, nesse exercício: agimos bem para preparar boas recordações, que, por sua vez, serão utilizadas para retomarmos contato com a fonte de valor, que é a voz da natureza (a consciência)<sup>7</sup>.

As *Lettres Morales* são uma obra inacabada, interrompida, de modo que temos poucos elementos para tentar imaginar como seriam os desdobramentos do exercício espiritual de recolhimento sugerido ali por Rousseau. De toda maneira, podemos dizer que o apreço que Rousseau tinha pelas ideias que começou a desenvolver ali fica claro não só pelo uso direto que fez de passagens e temas em outros lugares (em especial na “Profissão de fé do vigário saboiano”), mas pela fortuna que teve, sobretudo em sua obra autobiográfica, o tipo de exploração de si mesmo sugerido pelo exercício espiritual que começou a esboçar nas cartas. Não seria impossível tentar argumentar que ali, nessa obra de 1757/1758, já se encontravam em germe os pontos de partida das *Confessions* (e sua ênfase na cadeia de afecções, na independência do sentimento e da memória afetiva) e das *Rêveries*. É para essa última obra que voltamos nossa atenção agora.

As *Rêveries* são, ao mesmo tempo, o momento de ápice e de desencanto do vasto

<sup>6</sup> Essa oposição entre tensão e distensão permite chamar a atenção para as diferenças entre a apropriação estoica e a epicurista da prática dos exercícios espirituais. Sobre isso, (HADOT, 2002, p. 36 ss). (NUSSBAUM, 1996, p. 316 ss).

<sup>7</sup> Na carta 4 Rousseau evoca alguns aspectos interessantes do “funcionamento” da consciência, em especial sua relativa independência dos eventos. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1102-1103).

projeto autobiográfico no qual Rousseau se engajou depois da publicação de suas grandes obras nos anos 1760. Desencanto, na medida em que, como fica claro logo no início da obra, Rousseau, nas *Rêveries*, parte da constatação de que suas reiteradas tentativas de expressar a si mesmo e dar-se a conhecer, nas *Confessions* e nos *Dialogues*, terminaram em fracasso. Uma parte importante do impulso inicial que o levava à autobiografia – que era o de estabelecer uma relação de comunicação transparente com seus contemporâneos – finalmente tinha fracassado. Sua retomada, com as *Rêveries*, não pode deixar de levar em conta esse fracasso. Ápice, por outro lado, na medida em que pretende, com suas *Rêveries*, como diz já na “Primeira Caminhada”, dar continuidade ao “exame severo e sincero” que realizou nas *Confessions*. Abrir mão da intenção de comunicação não tira do projeto o seu sentido – ao contrário, ao dissociar o exame de si mesmo da expressão de si mesmo, Rousseau ressalta e enfatiza, justamente, a direção peculiar a que esse “exame severo” está finalmente voltado, que é a fruição de si mesmo.

Na “Primeira Caminhada”, Rousseau expõe o espírito com que retoma o projeto autobiográfico:

Consagro meus últimos dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar por antecipação as contas que não tardarei a prestar. Livremo-nos inteiramente à suavidade de conversar com minha alma, já que ela é a única coisa que os homens não podem me tirar. Se, à força de refletir sobre as minhas disposições interiores, eu chegar a pô-las em melhor ordem e corrigir o mal que pode ali restar, minhas meditações não serão totalmente inúteis, e ainda que não sirva para mais nada de bom na terra, não terei perdido completamente meus últimos dias. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 999).

Notemos, de início, a ocorrência repetida de um vocabulário que remete diretamente ao campo semântico dos exercícios espirituais: “estudar-se”, “prestar contas”, “conversar com sua alma”, “refletir sobre as disposições internas”, “pôr em ordem as disposições internas”, “corrigir o mal”. Há, aqui,

uma claríssima orientação em direção ao aspecto mais ativo do exame de si e da conformação de si mesmo, objetivos últimos do trabalho sobre si mesmo, que se organiza na forma de um exercício espiritual (a meditação, o exame de si mesmo). Mas paralelamente a essa orientação, que se apresenta naturalmente ao espírito de Rousseau, há uma outra tendência que, de fato, acaba prevalecendo e dominando, ao longo das *Rêveries*, e que está muito mais de acordo com o tipo de *vagabondage* que a ideia de *rêverie* (de “devaneio”) parece sugerir.

Já a sequência do trecho citado acima aponta nessa direção:

O ócio de meus passeios diários foram frequentemente preenchidos por contemplações encantadoras, das quais eu lamento ter perdido a lembrança. Fixarei pela escrita aquelas que ainda possa recuperar; cada vez que as reler, gozá-las-ei novamente. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 999).

Aqui ressoa, de certa forma, o conselho dado a Sophie: aja bem para merecer, no recolhimento, o assentimento da consciência, cuja voz, que brota diretamente da fonte da natureza, ao ser ouvida, fornece uma apreensão única de nosso ser e, por isso mesmo, uma oportunidade ímpar de fruição de si mesmo. Às “contemplações encantadoras”, fixadas pela escrita, prolongam a fruição de si mesmo. Não se trata, aqui, de “fixar” suas opiniões (como será o caso, que Rousseau vai descrever na “Terceira Caminhada”, do esforço que resultará na “Profissão de fé do vigário saboiano”) nem de “fixar” seu caráter ou sua forma moral segundo um padrão ou um modelo – mas, simplesmente, de estender as possibilidades de fruir de si mesmo para além dos momentos pontuais de recolhimento.

À medida que o texto avança, acentua-se o distanciamento da ideia originalmente apresentada de “correção” e de “ordenação” de si mesmo. Rousseau compara a tarefa que se pôs nas *Rêveries* ao trabalho do meteorologista: “Aplicarei o barômetro à minha alma [...]. Contentar-me-ei em fazer o registro das operações, sem buscar reduzi-las a um sistema” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p.

1000-1001). Trata-se menos de formar do que de descrever<sup>8</sup> (o que, de resto, está mais de acordo com a crença de Rousseau de que ele é o “homem da natureza”, de que permaneceu, apesar de tudo, “tal como a natureza o formou” – ou seja, fundamentalmente bom, embora nem sempre virtuoso).

Em contraste com a meditação ou o exame de si mesmo, a *rêverie*, assim, implica, em certa medida, deixar-se levar, seguir as correntes das disposições interiores com um certo abandono. Isso não implica, no entanto, que se tenha aqui abandonado a ideia de “exercício” que viemos evocando desde o início, a ideia de uma “prática” que tem, finalmente, o objetivo de pôr o sujeito em um estado determinado.

O projeto de “ocupar-se de si mesmo”, anunciado no início da “Primeira Caminhada”, é apresentado, no início da Segunda, como o de “descrever o estado habitual de minha alma”. Mais uma vez, fica a sugestão de que aqui “ocupar-se” tem menos o sentido de “cuidar” de si mesmo (no sentido da *epimeleia heautou*, o “cuidado de si”, sobre o qual tanto insiste Foucault) do que o de “fruir” de si mesmo (em especial na medida em que neste “si mesmo” de que se frui ainda resiste, finalmente, a fonte de valor, que é a natureza). Assim com nas *Lettres Morales*, o esforço vai se apresentar na forma de um movimento de recolhimento, não em busca de uma intervenção sobre si mesmo (sobre seu caráter, sobre sua forma moral, sobre o estado de sua razão e de suas paixões), mas no sentido de uma retomada de contato com algo que já está lá (escondido e, talvez, desfigurado – como a estátua de Glauco), algo que é, em si mesmo, valioso e fonte de valor.

O que seja isso começa a ser evocado na “Segunda Caminhada”, na famosa passagem do acidente em Mênilmontant. Se nas *Lettres Morales* o encontro com a fonte de valor se dava por intermédio da consciência,

nas *Rêveries* Rousseau parece atingir um estrato mais profundo. Trata-se, aqui, do sentimento da existência, cuja (re)descoberta e fruição parece ser, finalmente, o objeto do exercício espiritual peculiar, que é a *rêverie*.

A passagem é bem conhecida (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1005): Rousseau narra o seu despertar de um desmaio, após sofrer uma séria queda. Suas primeiras sensações ao acordar, diz ele, foram “um momento delicioso”, em que toda a “noção distinta” de sua individualidade estava ausente. Neste ponto, a experiência desse momento está condicionada pelo acidente que sofreu. A *rêverie* pode ser entendida, talvez, como uma maneira de recuperar essa experiência de forma sistemática (e não acidental), e é nesse sentido, queremos sugerir, que deveria ser entendido seu caráter peculiar como exercício espiritual.

Se a “Terceira” e a “Quarta Caminhada” parecem retomar o modelo da meditação nos moldes de Marco Aurélio e Sêneca (com um aceno aos tratados morais de Plutarco), a “Quinta Caminhada” (e também a “Sétima”) volta a evocar a *rêverie* como um modelo próprio e específico do “ocupar-se de si mesmo”. É sobretudo a partir dessa “Quinta Caminhada” que gostaríamos de caracterizar a *rêverie* como um exercício espiritual.

O objetivo da vida humana, já dizia a segunda das *Lettres Morales*, como vimos, é a felicidade. Na “Quinta” e na “Sétima Caminhada”, é da felicidade que se trata. Rousseau começa evocando a peculiar felicidade que experimentou durante a estadia na ilha de Saint-Pierre, no lago de Bienne, e se pergunta em que consistia esse sentimento. Sua resposta passa pela evocação de suas *rêveries* em torno do lago. Destaquemos alguns dos componentes mais relevantes dessas experiências.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar a participação fundamental dos elementos liga-

<sup>8</sup> Nesta passagem, Rousseau evoca o exemplo de Montaigne. Essa evocação é interessante e significativa. Montaigne também parece acabar desviando-se de uma intenção de “formação de si mesmo”, nos moldes da lição antiga da filosofia, para uma intenção de “descrição de si mesmo”. Mais do que um retrato, que é como o próprio Montaigne caracteriza seus *Ensaio*s logo no início, a obra apresenta, finalmente, como que a detalhada descrição de uma paisagem: a paisagem interior do próprio autor. É significativo que a exploração de si mesmo que propõe Rousseau nas *Rêveries* organize-se em torno de ideia espacial dos “passeios” ou das “caminhadas”.

dos à paisagem ou ao ambiente natural, embora o tipo de ambiente importe menos do que a existência de algum estímulo, mesmo interno. O isolamento, a beleza selvagem do lugar, a presença da água, o tipo de movimento associado ao elemento aquático – tudo isso, na ilha de Saint Pierre, contribuía para que o estado adequado para a *rêverie* se estabelecesse.<sup>9</sup> Não vamos aqui desenvolver esse ponto, mas é de se notar que essa importância do ambiente tem alguma relevância, embora o exercício seja, fundamentalmente, um esforço de introspecção e de recolhimento (a noção de “expansão” seria importante aqui). O tipo de estímulo (movimento) fornecido pelo ambiente, em particular, desempenha um papel significativo, que substitui, em parte, a função das “boas lembranças” no exercício de recolhimento sugerido a Sophie d’Houdetot nas *Lettres Morales* (a função de prover um estímulo mínimo, que evite o estado de “dormência” a que a *rêverie* poderia induzir).

Um segundo ponto importante diz respeito ao que se experimenta, finalmente, nessa prática. A resposta a isso, já antecipamos: trata-se do sentimento da existência:

O que se frui em tal situação? Nada de exterior a si, nada a não ser de si mesmo e de sua própria existência; enquanto esse estado dura, cada um basta-se a si mesmo como Deus. O sentimento da existência, despido de toda outra afecção, é, em si mesmo, um sentimento precioso de contentamento e de paz, que bastaria sozinho para tornar essa existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrestres, as quais vêm sem cessar nos distrair dele e perturbar aqui em baixo a sua suavidade. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1047).

**Em terceiro lugar, vale destacar a associação entre essa fruição direta do senti-**

**mento da existência e a felicidade. Tudo está em um fluxo constante, diz Rousseau, mas a felicidade a que aspira é um estado “simples e permanente”. A *rêverie* permite eliminar essa aparente contradição:**

Mas se há um estado em que a alma encontra um assento suficientemente sólido para ali repousar inteiramente e reunir ali todo o seu ser, sem ter necessidade de relembrar o passado nem de antecipar-se ao futuro; em que o tempo não seja nada para ela, em que o presente dure sempre, sem no entanto fazer sentir sua duração e sem nenhum traço de sucessão, sem nenhum outro sentimento de privação nem de gozo, de prazer nem de dor, de desejo nem de medo, além do de nossa própria existência, e que esse sentimento sozinho possa preenchê-la inteiramente; enquanto esse estado durar, aquele que se encontra nele pode se dizer feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que encontramos nos prazeres da vida, mas uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que ela sinta a necessidade de preencher. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1046).<sup>10</sup>

**Enfim, o próprio Rousseau resume alguns elementos e condições que devem ser reunidos para a prática do exercício, que é a *rêverie*:**

É preciso que o coração esteja em paz e que nenhuma paixão venha perturbar essa calma. São necessárias disposições da parte daquele que as experimenta e o concurso dos objetos circundantes. Não é necessário um repouso absoluto nem um excesso de agitação, mas um movimento uniforme e moderado que não tenha sobressaltos nem interrupções. Sem movimento a vida é apenas letargia. Se o movimento é desigual ou muito forte, ele desperta; ao nos lembrar dos objetos circundantes, destrói o charme do devaneio e nos arranca de dentro de nós mesmos para nos recolocar instantaneamente sob

<sup>9</sup> A “Sétima Caminhada” enfatiza os êxtases da contemplação da natureza, a partir da atividade botânica que Rousseau desenvolve apaixonadamente, como parte do exercício da *rêverie*. Ver ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1062/1063.

<sup>10</sup> Esses dois trechos que acabamos de citar são eloquentes, no que se refere também à aproximação que estamos sugerindo entre a *rêverie* e a tradição dos exercícios espirituais. A referência à auto-suficiência divina, no primeiro trecho citado, remete imediatamente a afirmações reiteradas de Epicuro e de Sêneca (para lembrar apenas duas referências importantes). A circunscrição no momento presente também é um foco frequente de diversos exercícios espirituais antigos.



o jogo da fortuna e dos homens e nos devolver ao sentimento de nossas infelicidades. Um silêncio absoluto leva à tristeza. Oferece uma imagem da morte. Então o socorro de uma imaginação sorridente é necessário e se apresenta bastante naturalmente àqueles que o céu a concedeu. O movimento que não vem de fora se faz então dentro de nós. O repouso é menor, é verdade, mas é também mais agradável quando doces e leves ideias, sem agitar o fundo da alma, apenas, por assim dizer, afloram à sua superfície. Isso é suficiente para lembrarmos de nós mesmos, esquecendo nossos males. Essa espécie de devaneio pode ser experimentada em qualquer lugar onde se esteja tranquilo, e frequentemente pensei que na Bastilha, e mesmo em uma cela onde nenhum objeto me atingisse a vista, eu teria podido ainda sonhar agradavelmente. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1047/1048).

Se a *rêverie* tem um elemento de passividade, de “deixar-se levar”, nem por isso deixa de exigir que sejam satisfeitas determinadas condições, que incluem, também, o desenvolvimento de algumas capacidades e características do sujeito (a referência à imaginação é especialmente importante, dado o lugar ocupado por essa faculdade na experiência moral).

Mais importante é notar que essa parte de passividade não retira da *rêverie* o caráter de prática, de exercício, que tem a finalidade de provocar no sujeito um efeito que o aproxime de uma vida moral mais autêntica. Como no caso do recolhimento recomendado nas *Lettres Morales*, a *rêverie* deve ser vista como uma prática que abre ao sujeito o acesso à fonte de valor, que é a natureza e que se encontra, preservada, no próprio indivíduo. A experiência direta do sentimento da existência constitui uma experiência da felicidade “suficiente, perfeita e plena” (con-

junto de adjetivos, aliás, que faz imediatamente pensar na caracterização aristotélica da *eudaimonia*). O reencontro com a fonte da natureza (e a escuta da voz da consciência), por sua vez, mostra, também de forma direta (“por experiência”, por assim dizer), aquilo que o discurso filosófico teria dificuldade de demonstrar sozinho: que o homem é naturalmente bom. Essas duas conquistas permitidas pela prática da *rêverie*, juntas, garantem o efeito do exercício – e se não tivessem um efeito transformador, teriam ao menos aquele efeito de resistência à transformação imposta pelas circunstâncias corruptoras em que o homem frequentemente está inserido em sua vida social.

O exercício da *rêverie* permite ainda, ao dar acesso a essa matéria-prima básica da subjetividade, anterior à individuação, que é o sentimento da existência, uma visão privilegiada sobre a natureza do “eu”. Se a *rêverie* é, efetivamente, um exercício espiritual, ou seja, uma prática que auxilia o indivíduo na tarefa de constituir-se como um sujeito moral, é porque o sujeito se organiza, finalmente, em torno de um núcleo afetivo que, no seu centro mais profundo, é puro sentimento da existência.

O próprio da *rêverie* como exercício espiritual é que ela alia às tarefas tradicionais de conhecer a si mesmo (em sua natureza essencialmente afetiva) e de “tomar posse” de si mesmo (recolher-se, concentrar-se, separar-se das circunstâncias “alienantes”) a perspectiva da fruição de si. Fruir de si mesmo, mais do que moldar-se segundo um modelo ideal, é o resultado do esforço (e esforço há, em maior ou menor grau, mesmo que seja um esforço para “deixar-se levar”, em última instância, pela corrente do sentimento da existência) – distensão, mais do que tensão<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Nesse sentido, a leitura aqui sugerida difere da proposta por Carole Dornier (DORNIER, 2008), que põe a *rêverie*, sobretudo como realização literária (ou seja, como o esforço que se traduz na forma do texto das *Rêveries du promeneur solitaire*), mais próxima do domínio da *maîtrise de soi*: “l’écriture des *Rêveries* constitue une pratique, un ensemble d’exercices pour se façonner ou se soigner soi-même” (DORNIER, 2008, p. 107/108). Ou mais adiante: “La thérapeutique de l’âme des *Rêveries* s’appuie sur des exercices spirituels qui appartiennent à une conception morale classique de l’homme fondée sur l’idée de souveraineté personnelle, de puissance de la volonté” (DORNIER 2008, p. 122). Talvez mais do que o modelo estóico da “cidadela interior” (certamente importante para Rousseau, cujo pensamento demonstra, em diferentes momentos, afinidades estóicas bastante óbvias), no caso da *rêverie* como exercício espiritual o modelo epicurista da distensão e da fruição de si seja mais relevante. De todo modo, é fundamental chamar a atenção para as transformações que Rousseau opera na tradição dos exercícios espirituais, muito em função da aplicação, no caso, de sua filosofia do sentimento.

Mais uma vez, Rousseau, com sua filosofia do sentimento, opera uma transformação na sua herança antiga, tomando uma velha lição (a lição da filosofia antiga, tal como a descreve e caracteriza autores tão diferentes entre si quanto Pierre Hadot, Michel Foucault e Martha Nussbaum) e dando-lhe uma nova versão, que não deixará de ter uma fortuna própria e rica nos séculos seguintes – moldando, inclusive, a compreensão que temos de nós mesmos como sujeitos afetivos, sociais e morais sobre isso, ver Taylor, 1989).

## Referências Bibliográficas

BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 2. ed. Paris: Vrin, 1973.

DORNIER, C. L'écriture de la citadelle intérieure ou La thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra, tomo XLVIII, 2008. 105-124.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 2010. Col. Tel.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2009. Col. Tel.

\_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1970.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton UP, 1996

RAYMOND, M. *Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie*. Paris: José Corti, 1962.

REIS, C. A. Filosofia e terapia: sobre a concepção rousseauiana de filosofia. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXXIX, n. 98, 1998. 37-76.

\_\_\_\_\_. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UnB/Finatec, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. 5 v. Paris: Gallimard, 1959-1995.

TAYLOR, C. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Ma.: Harvard UP, 1989.

## Música e linguagem em Rousseau e a estética musical do romantismo

*"Daí se conclui, por evidência não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancam as primeiras vozes... Eis as mais antigas palavras inventadas, eis porque as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas antes de serem simples e metódicas."*

Rousseau em *Ensaio sobre a origem das línguas*.

### RESUMO

Este artigo ressalta a importância do pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau, no contrafluxo do pensamento iluminista de sua época, provocando uma profunda ruptura na estética musical da tradição – do pitagorismo-platônico ao racionalismo moderno – sobretudo em duas questões básicas que se articulam entre si: a dicotomia entre razão e sensibilidade e a ausência de semanticidade na arte musical, o que irá estabelecer um profundo diálogo com o pensamento filosófico do século XIX, abrindo caminho para a estética musical do romantismo.

**Palavras-chave:** Origem das línguas; Razão e sensibilidade; Semântica musical; Estética musical; Romantismo.

### ABSTRACT

This paper emphasizes the importance of Jean-Jacques Rousseau, against the mainstream of Enlightenment thought of his time, causing a deep rupture in the musical aesthetics of tradition – from Pythagoreanism-Platonic to modern rationalism – especially on two basic issues that they are mutually itself: the dichotomy between reason and sensibility and the absence of semantics in musical art, which will establish a close dialogue with the philosophical thought of the nineteenth century, paving the way for the musical aesthetics of romanticism.

**Keywords:** Origin of language; Reason and sensibility; Musical semantics; Musical Aesthetics; Romanticism.

---

\* Docente da Graduação e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC/ICA.

As grandes viagens que marcaram a expansão mercantil capitalista nos inícios da era moderna, colocando o colonizador euro-ocidental em contato direto com outras etnias e culturas flagrantemente diferentes das suas, ensejaram um enfrentamento da mentalidade do moderno homem europeu com o seu "outro", com seus costumes "selvagens", "exóticos" e "primitivos". Um dos indícios desse insólito embate, visto posteriormente como algo de cunho anedótico, refere-se a certa concepção cristã que pregava a não existência da alma no corpo negro, e por não possuí-la, justificaria sua escravidão enquanto ser inferior.

Mas o exemplo mais clássico desse enfrentamento pode ser visto no texto *Dos canibais*, um dos mais importantes da obra *Os Ensaíos* do escritor francês Michel de Montaigne (1533-1592) inspirado no encontro que teve, em 1562, com índios da tribo Tupinambá, levados do Brasil para serem exibidos em cortes europeias. À contrapelo da opinião de seus contemporâneos, que viam os índios como povos exóticos sem fé, sem lei e sem rei (*ni foi, ni loi, ni roi*), excluídos da história, portanto excluídos da civilização, o que justificava e impelia reinos e Igreja à ação colonial e à catequese, Montaigne questionava a visão de que os silvícolas eram "bárbaros" ou "selvagens".

Segundo ele, prefigurando uma espécie de crítica *avant la lettre* ao etnocentrismo, nada havia de bárbaro ou selvagem na nova nação brasileira (que recebera o nome de França Antártica na pátria de Montaigne), visto não possuímos outro critério de julgamento que vá além das opiniões e costumes do país onde vivemos. O canibal de Montaigne não é exatamente o bom selvagem de Rousseau, entretanto sua concepção demarca e constrói um campo de refle-

xão que passa a ser constante entre pensadores ocidentais acerca do uso e costumes do "outro" do europeu. Dentre a temática desse universo destaca-se a questão da origem de seus idiomas bem como seus vínculos orgânicos com a música, encontrando no pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sua mais completa tradução.<sup>1</sup>

Se a tradição da estética ocidental subordinou a música à hegemonia logocêntrica, ao julgá-la a partir dos parâmetros da poesia e da linguagem, regimes estéticos e epistêmicos dotados de racionalidade, o que faria da música uma arte destituída de qualquer semanticidade incapaz de estruturar sentidos às coisas, portanto incapaz de falar da vida e do mundo, tal fato sofre uma grande inflexão com a estética do romantismo europeu do século XIX, cujo aporte fundamental iremos encontrar no *Essai sur l'origine des langues* do filósofo suíço, que, mesmo sendo usualmente inscrito na linhagem iluminista francesa, jogou papel crucial na grande inflexão romântica na estética musical que lhe segue.

A polarização entre razão e sensibilidade na arte musical – entre o prazer da escuta e a *mimesis* racional da natureza, questão com afinidades conceituais com a questão da semanticidade musical –, foi algo que desafiou o pensamento euro-ocidental.<sup>2</sup> Como sabemos, durante séculos, a razão teve seu lugar de honra na estética ocidental, desde a primazia do logos pitagórico-platônico, passando pelos tratados medievais, pelo Renascimento, encontrando boa acolhida no racionalismo moderno, situação que começa a se alterar no século XVIII, em plena época iluminista.<sup>3</sup>

Mas quem, de certa forma, antecipa tal inflexão será o compositor Jean-Philippe

<sup>1</sup> Na virada do século XIX, época de considerável especulação sobre a origem da linguagem, houve tantas monografias sobre o assunto que a Academia de Ciências de Berlim anunciou que não iria mais aceitar trabalhos que tratassem do tema (cf. ROSEN, 2000:115).

<sup>2</sup> O italiano Enrico Fubini, um dos pesquisadores mais dedicado à questão da estética musical, com vários livros voltados para o tema, nos diz que a questão do sentido da música confunde-se com a estética musical. "A história da estética musical podia ser configurada [...] como a história das relações da música com as artes, no que refere ao seu poder semântico" (1971:8).

<sup>3</sup> Em outro texto, o autor desenvolve a trajetória histórica da questão da semanticidade musical no artigo "Razão, sentido e estética musical" (MIRANDA, 2006)

Rameau (1682-1764), grande teórico da música que irá jogar papel crucial, junto como o compositor Johann Sebastian Bach (1685-1750), na consolidação do tonalismo, sistema fundamental que coroa todo o processo da racionalização da música euro-ocidental. A despeito da inspiração cartesiana inicial, no *Traité de l'harmonie réduite à son principe naturel* (1722), Rameau tenta transpor o fosso entre sensibilidade e racionalidade, procurando compatibilizar arte e razão. Para isso, recorre à velha concepção pitagórica, que, como se sabe, se manteve viva durante séculos. A sensibilidade da arte musical, vista até então como algo menor, um "inocente luxo" por seu caráter caprichoso e falta de racionalidade, terá em Rameau um importante defensor, que travará um combate acirrado, escolhendo as próprias armas do adversário e lutando no seu próprio campo. Se a música, na tradição euro-ocidental, encontra-se fundada numa sólida base científica físico-matemática, como queriam os racionalistas, se seus princípios são racionalizáveis, se a essência da harmonia se funda num eterno princípio racional, a arte musical não pode mais ser vista como mero objeto de prazer incompatível à razão. Defendendo o primado da harmonia por possuir uma força expressiva maior (aqui reside a grande diferença entre ele e Rousseau), e, partindo das séries harmônicas, através das regras pitagóricas das propriedades físico-acústicas das ressonâncias, ele constrói, com a tríade maior (dó-mi-sol), o acorde perfeito. Dessa maneira, para Rameau, a harmonia representa o ideal primeiro donde derivam todas as demais qualidades da música, inclusive o ritmo (FUBINI, 1971).

O francês não renega os prazeres do ouvido, denegados pelos cânones do racionalismo. Nas pegadas do pitagorismo e da estética cristã, ele vê no prazer da escuta musical, a justa expressão da ordem universal divina, através de sua harmonia cientí-

fica. Assim, ao compartilhar da mesma harmonia, a música compartilha de uma espécie de natureza divina. Ao privilegiar a harmonia, Rameau visa priorizar os valores mais essenciais da música, preparando a via para o reconhecimento da música instrumental, ou pura, como dirão os românticos. Para ele, a música era a linguagem privilegiada da sensibilidade e da razão, pois ela expressa, a um só tempo, as emoções e os sentimentos, bem como a unidade divina e racional do mundo.

Mas, sua compatibilização das duas esferas – razão e sensibilidade –, que o leva à defesa das propriedades racionais da harmonia, leva-o igualmente a se colocar em campos opostos à apreciação da música feita por Rousseau. Este, em sua *Carta sobre a música francesa* (1753), publicada em plena *grande querelle des bouffons*, tem Rameau como seu alvo principal. Durante o célebre e grande debate setecentista sobre a ópera, que tumultuou a cena lírica francesa, assistiu-se à disputa de duas escolas distintas: a francesa mais elaborada e racional e a italiana mais melódica e expressiva. As facções em luta se dividiam entre progressistas amantes da ópera italiana, que, no teatro construído após a reforma cênica, sentavam-se à esquerda do camarote da rainha (*coin de la reine*), e os partidários da ópera francesa, conservadores que se sentavam à direita do rei (*coin du roi*), tópica estética que antecipa a geografia ideológica do período pós-revolução francesa, quando os jacobinos e os conservadores girondinos dividiam-se, respectivamente, à esquerda e à direita na Assembleia Nacional.<sup>4</sup>

Na verdade, a *grande querelle des bouffons* irá nos revelar e antecipar como música e linguagem sempre andaram juntas no pensamento de Rousseau, ao afirmar que, se a música italiana é mais capaz de exprimir as paixões que a francesa, é porque privilegia a melodia, e não a harmonia e o contraponto. Tal diferença, aliás, para

<sup>4</sup> Durante o período do absolutismo, as óperas barrocas eram encenadas nos palácios, cuja montagem obedecia rigorosamente a uma perspectiva nobre, ou seja, os cenários eram montados, partindo de um eixo que unia em linha reta, o camarote central do príncipe com o fundo do palco. Depois foram construídos outros teatros, democratizando sua disposição cênica, para uma visão multifocal.



Rousseau, se deve àquilo que distingue os próprios idiomas desses dois povos: enquanto o francês contém poucas vogais sonoras e está cheio de consoantes, articulações e sílabas mudas, o italiano é doce, sonoro, harmonioso e acentuado.

Subjaz à esta grande querela, uma velha questão sob nova forma: o texto (libreto), voltado para o intelecto e a razão, *versus* a música, destituída de força semântica, voltada de preferência, aos sentidos. Os enciclopedistas tomarão partido na disputa, iniciando-se uma inflexão importante, sendo Rousseau, dissidente do racionalismo vigente, um importante marco de referência desse processo, certamente, o maior teórico dos *bufonistas*, como eram conhecidos os defensores da música italiana.

Rousseau não aceita a dicotomia entre razão e sensibilidade, pois reconhece o valor dos sentimentos e das emoções, enaltecendo a volta à natureza e a um modo de vida regido pela simplicidade. Ele só concebe a música como canto, como linguagem original do coração, como veremos adiante. Decorre daí sua preferência pela ópera italiana, pois, para ele, sua naturalidade expressa numa grande simplicidade melódica; aborrece-lhe a música francesa, por avaliá-la artificial; despreza a polifonia contrapontística da música instrumental, por achá-la irracional e antinatural.

Esse tipo de juízo crítico já havia sido dirigido ao compositor Bach, por alguns de seus pares alemães, antecipando o juízo do enciclopedista francês no que se refere àquele estilo, porém com uma grande diferença. O racionalismo alemão condenara o contraponto "pomposo", "pesado" e "artificial" de Bach, em nome da reta razão. Rousseau condena o artificialismo do contraponto em nome da espontaneidade dos sentimentos. Para fundamentar sua noção de música como linguagem dos sentimentos, desenvolve a teoria sobre a gênese da linguagem falada em *Essai sur l'origine des langues*, obra póstuma, publicada em 1781.

Foram em versos as primeiras histórias [...] Encontrou-se a poesia antes da prosa, e haveria assim de suceder, pois que as paixões falaram antes da razão.

A mesma coisa aconteceu com a música. À princípio não houve outra música além da melodia, nem outra melodia que não o som variado da palavra; os acentos formavam o canto, e as quantidades, a medida; falava-se tanto pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes. (1997, p. 303).

Assim, teria existido nas protossociedades humanas, quando surge a palavra como sua "primeira instituição social", uma unidade entre fala e música. O que levou o homem primitivo a desenvolver sua linguagem íntima e organicamente vinculada à música foi a necessidade de expressão de seus afetos e sentimentos e não a necessidade de se comunicar. Essa indissolubilidade permitia ao homem, em estado natural, expressar suas paixões de modo pleno. A civilização cinde essa unidade.

As línguas, *ab origine*, eram acentuadas musicalmente, e por um perverso efeito da civilização, ficaram desprovidas daquela melodicidade original, tornando-se aptas apenas para expressar uma linguagem racional. Através do canto, a música recupera sua natureza original. A teoria enciclopedista da música como a primeira fala da humanidade, prestigiada nos séculos XVIII e XIX, já era defendido na *Scienza Nuova* (1725) de Giambattista Vico (1668-1744). Para ele, a forma mais primitiva da fala era a música e a dança, o que poderia ser visto nos mais antigos testemunhos da linguagem, encontrados em verso, nos mitos e não em prosa, ideia também defendida por outros pensadores da época.

Como vimos, Rousseau valoriza a melodia, a linguagem natural das emoções por imitar as paixões, ainda que de forma indireta: as imita por força daquela afinidade eletiva original com a linguagem, com a forma que expressam nossos sentimentos. Ele confere uma espécie de semântica oblíqua à melodia. Esta não representa diretamente coisas, mas excita os mesmos sentimentos que vivencia, vendo as mesmas coisas. Ele abandona assim o campo subjetivo do gosto, concepção de certa estética da época, para inscrever a polêmica da música italiana e francesa no plano teórico.

Confrontemos mais diretamente Rameau e Rousseau. Eles partem de um solo comum de avaliação: a natureza racional da harmonia. Rousseau interverte seu apreço pela harmonia. Ele a despreza, pois aquela racionalidade intrínseca confere artificialidade à música. Daí seu desprezo pelos franceses. Já Rameau busca o fundamento perene e natural da música, situado no princípio unitário que se encontra na base da harmonia; a música, encarnando o papel de arte privilegiada e absoluta. Rousseau revaloriza a música, identificando-a como a linguagem por excelência do sentimento: a que fala diretamente ao coração. Para Rameau, a música, investida de uma razão suprema, una, igual em todos os tempos e para todos os povos, revela-se universal; para Rousseau, expressa e imita as infinitas variedades do coração humano, daí seu caráter mais culturalmente particularista. Cada melodia difere de povo a povo, de tempo a tempo. Isso também explica as diferenças de línguas: segundo suas estruturas internas, algumas são mais melódicas, outras não; daí as diferenças culturais; daí o atributo relativo e não universal da música. Para Rameau, a música está dotada de uma compreensibilidade universal, porque todos os homens são partícipes da razão. É sua pétrea norma matemática que fundamenta a harmonia e estabelece sua universalidade e naturalidade, o que, para Rousseau, representa um artifício intelectual que afasta a música da arte; para este, a compreensão da música é um fato histórico e cultural. A grande música é fruto do gênio, e este não observa nenhuma regra: o gênio é uma força da natureza. Por isso, é força liberta.

Em fins do século XVIII, a *grande querelle* chega à Itália, tomada com mais vigor pelos teóricos da reforma do melodrama: entre o valor da poesia e da melodia, e depois, entre música vocal e instrumental. Preocupados com o processo de autonomização da melodia em relação ao texto, visível na ópera italiana, seus adversários atacaram violentamente a música instrumental e os que colocam música e poesia, em pé de igualdade, o que, no fundo, favorece sua autonomia. Buscam preservar as prerrogativas

da poesia contra o que ajuízam ser uma prepotência invasiva da música.

Dentre estes, destacam-se o espanhol Esteban de Arteaga y Lopes (1747-1799) e o ensaísta italiano de ópera Francesco Algarotti (1712-1764). Arteaga, jesuíta expulso da Espanha e acolhido pela Itália, avalia a excelência da ópera pelo libreto. Reforça a ideia de superfluidade da melodia, espécie de ornamento gratuito do texto. Combate o impulso autonomizante da música instrumental, por corromper seu objetivo original de suporte da poesia. Algarotti, porta voz da reforma inspirada no racionalismo, retorna ao velho princípio da supremacia da poesia, definindo o papel auxiliar da melodia ao texto, que só ganha expressão se acompanhada pela palavra.

O jesuíta espanhol Antonio Eximeno Pujades (1729-1808) e o compositor italiano Vincenzo Manfredini (1737-1799) são vozes discordantes. A despeito de sua forte formação matemática ou precisamente por esta causa, o espanhol rousseuriano Eximeno tem como principal objetivo a defesa da autonomia da música, fundada no prazer auditivo. Em sua obra *Da Origem e das Regras Musicais* (1774), rejeita a associação feita desde os gregos entre música e matemática, considerando-a uma verdadeira linguagem "autônoma". Para compor bem, basta se entrega à Natureza e se deixar levar pelas sensações que se pretende criar através da música. Ao distinguir os dois mundos constitutivos da música (as regras das relações físico-matemáticas e os sons), nega autoridade a tais regras para ditar o belo musical. De que servem números e fórmulas que proíbem um salto intervalar, quando este pode ser um som agradável? Para ele, as regras musicais se fundam no prazer auditivo. Manfredini, partindo da ideia ilustrada de progresso aceita sem reservas, dominante em todos os tratados da época, não transige na defesa da música de então, sobretudo a instrumental. Um dos critérios mais recorrentes de julgamento, além da elegância, racionalidade e prazer sensorial, era a ideia de progresso das artes, derivada da concepção de uma lei necessarista inexorável da história, cujo *telos* era atingir patamares cada mais superiores. E a mú-

sica não podia contrariá-la. Assim, a arte musical não cessaria de alcançar novos cumes em suas possibilidades expressivas. Graças a essa lei da história, polemiza com Arteaga, ao proferir que a emancipação da música e da poesia seria um efeito ineliminável do progresso de ambas, legando-nos obras extraordinárias. (FUBINI, 1977).

A herança do racionalismo de diversos matizes, herdeiro da tradição pitagórico-platônica, atribuindo à música a ausência de uma linguagem capaz de atingir a razão e a verdade, não é alterada. Kant havia colocado a música como arte tributária apenas do sentido auditivo, vendo na sua mudez à razão, uma incapacidade essencial: mero *divertissement* da etiqueta cortesã, inessencial para o entendimento e a razão. Para ele, a música, como arte galante, era "mais gozo do que cultura".

O romantismo interverte o posto da música, conferindo-lhe a primazia estética. O pressuposto de sua assematicidade não é diretamente refutado pelo romantismo que o considera com olhos bastante distintos, ao fazer dessa "fraqueza", sua maior virtude, impulsionando-a para muito além de qualquer outro meio de comunicação. A música é tão mais significativa quanto mais livre da fala. A indeterminação censurada na música instrumental agora é atribuída à linguagem verbal. A linguagem musical pertence a outra ordem e se julga com normas distintas. Onde a linguagem se mostra impotente, a música capta o *real* num nível bem mais profundo. No contrafluxo da noção que vê na música, mero manifesto de sentimentos particulares de um artista, esta concepção confere ao termo "expressão", a intenção de agenciamento de sentido estético, por meio de sons investidos da condição de signos, isto é, de elementos com possibilidades de construir formas estéticas significantes (NUNES, 1998: p. 77).<sup>5</sup> "A música forma de certa maneira aquilo que ela expressa, estruturando como linguagem, os

sentimentos que os signos de natureza verbal abstraem" (NUNES, Op. cit., p. 77).

Os românticos implodem a dicotomia da tradição racionalista: razão *versus* sensibilidade. A musicalidade da língua primordial não é só sentimento ou imediaticidade da emoção *versus* reflexividade da razão: a língua original é, a um só tempo, razão e sentimento, reflexão e imediaticidade, em estado rude e seminal; é criação, onde todas as faculdades humanas, anterior a toda distinção abstrata, estão reunidas. A música instrumental pura está mais próxima deste ideal. Assim, a dimensão cognitiva banida da música, vista como serva da sensibilidade, é agora reentronizada por outra via. Antes, afastada da razão, é agora vista como a via de acesso por excelência para se chegar a verdades inefáveis por outras vias. Para os românticos, a música é tão mais significativa quanto mais livre da fala. A indeterminação censurada na música instrumental agora é atribuída à linguagem verbal. A linguagem musical (eis a grande contribuição romântica) pertence a outra ordem e se julga com normas distintas: na música se oculta a expressão mais autêntica e original do homem. Para o romantismo, onde a linguagem se mostra impotente, a música capta o *real* num nível bem mais profundo. Três pensadores notáveis jogarão papel fundamental na formulação da estética romântica oitocentista: Georg Fr. Hegel (1770-1831), Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich W. Nietzsche (1844-1900).

Para Hegel, situado entre o idealismo alemão e o romantismo, a função da música não resulta em expressar emoções particulares, mas a de revelar à alma sua identidade, enquanto puro sentimento, graças à afinidade de sua estrutura com a própria alma. E quanto mais evolui, torna-se expressão de todos os afetos, com todos os matizes "do júbilo, da serenidade, do bom humor, do capricho, da alegria e do

<sup>5</sup> Benedito Nunes nos chama a atenção para o esboço pioneiro de Hegel de nos propor uma interpretação semântica da música, como expressão de sentimentos (NUNES, Op. cit. nota 5/77).

triufo da alma, de todas as gradações da angústia, do abatimento, da tristeza, da amargura, da dor, [...] assim como da adoração, [...] que se tornam objetos da expressão musical” (1993, p. 499 e seguinte).<sup>6</sup>

Encontramos talvez em Schopenhauer, o melhor elaborador de uma semântica musical de dimensão metafísica. Nele, a grande polêmica entre semantividade e asemantividade da música é resolvida pelo encurtamento, ou melhor, pela anulação da oposição das duas instâncias – representante e representado, obtendo assim sua plena identificação. Não a existindo, não há porque indagá-la da sua possibilidade. Schopenhauer define a questão, partindo para o pleno reconhecimento, em outros termos, das possibilidades de expressão da música, apresentando certamente a mais acabada sistematização filosófica da música segundo os ideais românticos. Para ele, é próprio da arte provocar no homem o reconhecimento das Ideias, isto é, a objetivação direta da vontade, princípio noumênico do mundo. Em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação* (1819) o filósofo profere que

a música não é, como outras artes, a manifestação das ideias ou graus de objetivação da vontade, mas é diretamente a própria vontade. (SCHOPENHAUER, s/d, p. 677).

As outras artes possuem uma relação *mediata* com o mundo, na esfera de representação das Ideias. *A priori*, a música é a própria vontade. Expressão direta do real, ela revela sua essência primordial. Opondo-se ao conceito, o domínio da música, como linguagem do sentimento, representa a vida mais íntima, mais secreta, mais verdadeira da vontade. *O conceito diz o mundo. A música é o mundo.* Ela pode expressar todas as manifestações da vontade, todas suas aspirações, bem como as satisfações e alvoroços do espírito. Por isso, pode expressar também todos os matizes dos sentimentos

humanos. Ela nos dá a essência, o *em si* da vida e do mundo. Assim como para Hegel, conforme se viu acima, também para Schopenhauer, a música não representa sentimentos determinados de alegria, dor, deleite ou serenidade. Numa sinfonia de Beethoven, nós ouvimos, a um só tempo, todas as paixões e emoções do coração humano,

a alegria, a melancolia, o amor, o ódio, o terrível, a esperança, com todos seus matizes infundáveis, mas sempre, de qualquer maneira, in abstracto e sem particularismos e especificações (SCHOPENHAUER, Op.cit. p. 681).

A música irrompe sem necessidade de acessórios e motivos, como um mundo de puros espíritos. Quando ela, forma pura do sentimento, empresta sua expressão a certo texto que diz uma dada situação, o sentido da melodia entra em contradição imediata com o seu sentido, pois a música jamais deve ser serva do particularismo do conceitual.

Na música, as palavras são e serão sempre uma adição estranha e de um valor subalterno, visto que o efeito dos sons é, sem dúvida, incomparavelmente mais enérgico, mais infalível e mais direto que o das palavras (Id.Ibidem. p.678):

Na apreciação da ópera, profere o filósofo:

a arte musical nos fará desvelar rapidamente seu poder e sua superioridade; ela nos aportará a interpretação mais profunda, a mais perfeita e a mais escondida dos sentimentos expressos pelas palavras, ou pelas ações representadas pela ópera. (Id.Ibidem.).

São questões que nos remetem de imediato ao epicentro da estética de Nietzsche da época do *Nascimento da Tragédia* (1872), quando o filósofo expressa em cores fortes, o antagonismo entre conceito, imagem e música. Para ele, a palavra inscreve-se na ordem conceitual, daí sua fraqueza

<sup>6</sup> A obra *Estética*, título da versão portuguesa, contém as lições de estética ministradas por Hegel e que foram sendo compiladas pelos seus alunos, principalmente H.G. Hotto, nas cidades de Heidelberg e Berlim, entre o período de 1820-21, 1823-26 e 1828-29.

face à expressividade musical da ação trágica. Para ele, a maravilha da arte grega dionisiaca reside justamente na total ausência do conceitual. A música dionisiaca desvela o oculto, o não revelado pelo conceito. A sabedoria da música, enquanto pura melodia, é irreconciliável com o saber conceitual.

Não é a flauta, o instrumento musical por excelência de Dioniso, o que obsta o uso simultâneo das palavras do canto poético, portanto o uso do conceitual? Para responder a questão acima, o jovem Nietzsche recorre a Schopenhauer. Como já vimos, para este, o mundo fenomênico natural e a música são duas expressões da mesma coisa. A música é uma espécie de duplo do mundo fenomênico. A adesão de Nietzsche a esta ideia é tão forte que ele a explicita através de uma longa citação de Schopenhauer, donde extraímos um trecho, síntese de sua ideia central. *La musique, considérée comme expression du monde, est donc au plus haut point un langage universel qui est à la généralité des concepts à peu près ce que les concepts sont eux-mêmes aux choses particulière* (SCHOPENHAUER apud NIETZSCHE, 1977, p. 111).<sup>7</sup>

Todo sentimento humano pode expressar-se pelas infinitas melodias possíveis. Quando isso é feito adequadamente, isto é, quando se estabelece *ce rapport étroit entre la musique et l'être vrai des choses* (Nietzsche, Op. cit.: p. 112)<sup>8</sup> - de alguma cena, ação, acontecimento, - somos lançados numa experiência estética total, onde a música nos parece revelar seus segredos e mistérios mais recônditos, a exemplo da execução de uma sinfonia, onde *il nous semble voir défiler devant nous tous les événements possibles de la vie et du monde* (Id., Ibidem., p. 112).<sup>9</sup>

O próprio da música, com relação às outras artes, não é ser cópia nem representação "semântica" do mundo fenomênico, e

sim, como se viu, ser reprodução imediata da vontade, expressão da imediaticidade e da efetividade do mundo e da vida. A melodia adequada faz aflorar toda a intensidade efetiva do mundo e da vida, no seu sentido mais sublime. Essa adequação se dá quanto mais análoga for a expressão da universalidade, contida na melodia, com o espírito interior de um fenômeno determinado, expressão da particularidade. A música, na sua busca pela suprema intensidade, isto é, na procura da excitação energética contida no interior da fonte sonora musical, busca também sua suprema figuração, o que ocorre somente na sua sabedoria propriamente dionisiaca que lhe é própria. Nietzsche vê a arte como expressão da vida, das forças abissais mais profundas. É aí que reside seu conteúdo de verdade, não da verdade conceitual, herança do otimismo socrático. Esta verdade é apenas uma mentira bem contada. A verdade da linguagem musical é de outra ordem. A música, através da sua força sonora, é capaz de expressar uma potência de vida, um poder revitalizador. *Et où irons-nous chercher cette expression, si ce n'est dans la tragédie ou, d'une façon générale, dans la notion du tragique?* (Id., Ibidem. p. 114).<sup>10</sup>

Assim, as novas tendências irão se fazer sentir no *Drama* na estética wagneriana da época, despojado do fundo racionalista. A aspiração à união de todas as artes *sub specie musicae*, como irá querer Richard Wagner com sua *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total), sem dúvidas, se inspira no conceito enciclopedista sobre a origem comum da música e da poesia. A concepção romântica da música, a saber, a aspiração à união e convergência de todas as artes sob sua égide, recebeu certamente influxos rousseaurianos sobre a origem comum da música e da poesia.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> "A música, considerada como expressão do mundo, apresenta-se portanto como linguagem universal em seu ponto mais alto, e está para a generalidade dos conceitos assim como os próprios conceitos estão em relação às individualidades fáticas" (tradução livre do autor).

<sup>8</sup> "Esta relação estreita entre a música e o verdadeiro ser das coisas" (tradução livre do autor).

<sup>9</sup> "[Onde] nos parece ver desfilar diante de nós todos os acontecimento possíveis da vida e do mundo" (tradução livre do autor).

<sup>10</sup> "E onde iremos buscar tal expressão, senão na tragédia, ou, de um modo geral, na noção do trágico" (tradução livre do autor).

<sup>11</sup> Por fugir das intenções e limites deste texto, não é possível abordar aqui os motivos que levaram Nietzsche a romper posteriormente, tanto no plano teórico quanto no da amizade, sua relação com o compositor Richard Wagner.



Encontramo-nos no epicentro da consideração do romantismo sobre a música, a única capaz de dar conta de uma realidade inefável, de desvelar os mistérios dos afetos humanos, por ser ela mesma constituída de inefabilidade, de sua linguagem expressar os “excessos próprios de sentidos” da existência humana. A música é investida assim daquele atributo dionisíaco tão caro à estética de Schopenhauer e Nietzsche, espécie de meta-semantização referente a uma realidade mais profunda e inefável, inatingível para a linguagem comum.

Consuma-se assim um longo percurso da história da estética musical euro-ocidental: da insignificância semântica ao pleno sentido do mundo, em outros termos, do déficit de significado da música à sua explosão de sentidos, cuja linguagem nos fala de um mundo, muitas vezes inapreensível por outros meios.

## Referências Bibliográficas

FUBINI, Enrico. *La estetica musical del si-*

*glo XVIII a nuestros dias*. Barcelona: Barral Ed. 1971.

\_\_\_\_\_. *Estetica della Musica*. Bologna: Il Mulino, 1995.

HEGEL Georg W. F. *Estética*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

MIRANDA, Dilmar Santos. *Razão, sentido e estética musical*. Revista virtual do I Encontro Nacional de Pesquisadores em Filosofia da Música. São Paulo: FFLCH-USP. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

ROSEN, Charles. *A geração romântica*. São Paulo: Edusp, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Coleção São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997. Os pensadores.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Perrin et Cie. Paris: Libraires-Éditeurs, [s/d].

## A concepção estética do Pigmalião e os efeitos artísticos da *mimesis* no romance *A Nova Heloísa*

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo evidenciar o aceno primoroso e fundamental que Rousseau faz à sua própria concepção estética, tão admirada pelos Pré-Românticos do *Sturm und Drang*. A "arte perfeita" que iria ser representada na cena Lírica do *Pigmalião* é prenunciada na *Nova Heloísa* com a revelação de dois enigmas: o segredo de fabricação dos vinhos e a feitura do mistério do bosque, explicação dos efeitos artísticos da *mimesis* rousseauniana, na qual a arte que será consumada torna-se novamente natureza, pois a natureza, sendo o "jardim artificial" ou "vinho", não pode permanecer obra de arte, não pode simplesmente "parecer que é", precisa "ser perfeita", do contrário, já não é mais arte.

**Palavras-chave:** Estética; *Mimesis*; Arte Perfeita; Ser; Parecer; Verossimilhança.

### ABSTRACT

This paper aims to emphasize the fundamental and primal approach which Rousseau does to his own aesthetical conception, so admired by the Pre-romantics among the *Sturm und Drang*, the "Perfect Art" which would be represented in the lyrical scene of *Pigmalião* is pre-expressed in the *Nova Heloísa* with the revelation of the two doodles: the secret of fabrication of wines and the making of the mystery of the woods, also the explanation of the artistical effects of the *mimesis* of Rousseau in which the art which will be finished becomes nature again, for nature, being the "artificial garden" or "wine" cannot remain an art work, it cannot simply "appear to be", it must "be perfect", so, on the contrary it is no longer an art.

**Keywords:** Aesthetics; *Mimesis*; Perfect Art; To be; To seen; Verisimilitude.

---

\* Doutor em Filosofia pela PUC/SP. Professor e pesquisador do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordenador da Pós-Graduação em Estética da UFMA. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com

No Livro IX das *Confissões* (ROUSSEAU, OC I, *Les Confessions*. p. 436), Rousseau narra o intenso prazer com que trabalhou na composição da *Nova Heloísa*, com a voluptuosidade de um "romântico", num delírio contínuo, ou, como o próprio denomina, sob o "devaneio da febre" e suspirando como um novo Pigmalião. Este é o aceno primoroso e fundamental à sua própria estética.

A cena lírica do *Pigmalião* se passa num teatro que representa um atelier de Escultor (ROUSSEAU, OC II, *Pygmalion, scène lyrique*, p. 1224), há vários pedaços de mármore e algumas estátuas começadas, porém, "há uma estátua escondida sob uma cobertura de um tecido leve e brilhante, ornado de franjas e guirlandas." (Ibid.), é Galatéia, estátua delineada de forma perfeita. Pigmalião a esculpiu à imagem de seu desejo, representando a beleza ideal, "que tomou corpo numa pedra inanimada". Mas, Pigmalião é um artista que sonha com alguma nova atitude diante das esculturas e de quando em quando, em posse de seus utensílios, dá "golpes de cinzel" em alguns de seus trabalhos, e, de forma entristecida reclama: "Não tem alma e nem vida; é apenas pedra." (Ibid.) Pigmalião deseja que a estátua ganhe vida e, além disso, quer ser amado e reconhecido por sua própria obra. Por isso, a obra não deve permanecer uma pedra fria de mármore, mas, deverá ganhar vida. E, numa solicitação ao sublime, que se encontra nos seus sentidos, e toca os corações, o escultor clama aos deuses "vida à matéria", para que esses belos traços encantados se animem pelos sentimentos. "Deusa da beleza, poupa esta afronta à natureza, que um modelo tão perfeito seja a imagem daquilo que não é." (Ibid., p. 1229) Suas súplicas são atendidas, a estátua criada por Pigmalião, Galatéia, passa a "animar-se". Dessa forma, o delírio do artista chega ao último grau...

Dentre os variados pontos interessantes para se abordar, o que nos chama atenção para esse contexto é a expressão do filósofo de uma "estética sentimental", em palavras do Starobinski, pois, "atribui como missão à obra de arte imitar o ideal do desejo, mas que visa imediatamente metamor-

fosar a obra em felicidade vivida." (STAROBINSKI, 1991, p. 81)

Se por um lado, o êxito dessa situação ocasiona o silêncio da própria arte ao transforma-se em realidade, pois, ao acabar com esse nefasto encantamento da obra "parecer que é", ou seja, de um "parecer mentiroso", a vida de Galatéia faz desaparecer a arte. Por outro lado, isto não deixa de representar uma estética que somente considera arte o que está mais próximo possível da realidade, que seja tão real, que não seja possível observar qualquer traço do homem (nesse caso, do escultor).

Ora, esse parece ser o modelo de "arte perfeita" que já fora prenunciada dentro de seu romance, no momento em que Júlia faz a revelação de dois enigmas que pairam na *Nova Heloísa*: o segredo de fabricação dos vinhos e a feitura do mistério do bosque.

Esses momentos misteriosos são precedidos de longas explicações, que aqui se suprimiu a narrativa, em virtude da objetividade do texto.

Milorde Eduardo alerta Saint-Preux de que este, muitas vezes, acabou avaliando as coisas pelas impressões e ignorou a verdade. A partir de algumas premissas, o personagem Milorde Eduardo, inicia sua explicação; este alertara Saint-Preux do "sono da razão"; pois percebe que durante muito tempo seu coração "vos enganou quanto a vossas luzes". E adverte-o:

Quisestes filosofar antes de ser capaz de fazê-lo, confundiste o sentimento com a razão e, satisfeito em avaliar as coisas pela impressão que vos deram, sempre ignorastes seu verdadeiro preço. Um coração íntegro é, confesso-o, o porta-voz da verdade, aquele que nada sentiu nada sabe aprender, apenas flutua de erro em erro, apenas adquire um vão saber e estéréis conhecimentos porque a verdadeira relação das coisas com o homem, que é sua principal ciência, permanece sempre escondida para ele. (ROUSSEAU, OC II, *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, p. 523).

Toda essa explicação da personagem, também está contida no *Emílio*, pois é preciso estudar "as relações que as coisas têm entre si", para dessa forma, observar "as re-

lações das coisas conosco.” Daí a lição: “é pouca coisa conhecer as paixões humanas se não soubermos apreciar seus objetos e isto só pode ser feito na calma da meditação” (Ibid.). Por isso, Júlia sempre teve como regra, seu coração.

Criou para si mesma, regras das quais não se afasta. Sabe conceder ou recusar o que lhe pedem, sem que haja fraqueza em sua bondade, nem capricho em sua recusa (Ibid., p. 534).

Rousseau acaba enveredado pela questão do gênio e ratifica que até para criticar algo, é preciso antes conhecer, da mesma forma que “para conseguir seu próprio talento é preciso conhecê-lo.” (Ibid., p. 537); mas, nem sempre a própria propensão anuncia a disposição, então, constata que nisso há bastante dificuldades para saber distinguir os talentos, “nada é mais incerto do que os sinais das inclinações”, pois, há sempre “o espírito da imitação”, que frequentemente nos acompanha. Assim, os talentos “dependem antes de um encontro fortuito do que de uma propensão definitiva.” (Ibid.). E faz a indicação:

O verdadeiro talento, o verdadeiro gênio tem uma certa simplicidade que o torna menos inquieto, menos irrequieto, menos pronto a mostrar-se do que um aparente e falso talento que tomamos por verdadeiro e que é apenas uma vã vontade de brilhar, sem meios para consegui-lo (Ibid.).

Ademais, não é suficiente sentir o próprio gênio, é preciso, na mesma intensidade, querer se entregar a ele. Porém, surge daí, questionamentos instigantes: “temos talentos apenas para nos elevarmos, ninguém os tem para descer; pensais que isso responda a uma ordem da natureza?” (Ibid., p. 537-538). O próprio filósofo insere-se no contexto, e, elabora questões que poderiam ser enviadas a ele, diante de suas suposi-

ções do *Primeiro Discurso* e da *Carta à d’Alembert*, como esta: “Não me dissestes cem vezes vós mesmo que tantas instituições em favor das artes apenas as prejudicariam?” (Ibid.) Certamente, diria Rousseau. “Sim”, diz a personagem de Milorde Eduardo ao fazer a seguinte constatação; “mas é preciso guiar-se por regras mais seguras e renunciar aos valores dos talentos quando o mais vil de todos é o único que leva à fortuna.” (Ibid.). Para bem se observar essa equação, basta prestar atenção aos povos bons e simples,

não precisa, de tantos talentos, mantêm-se melhor somente com sua simplicidade do que os outros com toda a sua habilidade. Mas, à medida que se corrompem, seus talentos se desenvolvem como para servir de suplemento às virtudes que perdem, e para forçar os próprios maus a serem úteis mesmo sem querê-lo (Ibid.).

Dessa forma, percebe-se, que a simplicidade que o filósofo tanto reivindica, representa um **ideal estético**, pois será essa, sua postura na sua criação artística do romance, da mesma forma que surgem nas fabricações artísticas que começa a apresentar e revelar.

Percebe-se que Jean-Jacques, nessa parte da *Nova Heloísa*, está dando um encaminhamento, com todos os argumentos necessários para anunciar aquilo que está por vir, mais um mistério que começa a ser instalado. A partir de uma “sala particular”, canto especial da casa, iluminada por dois lados, sendo que um dá para o jardim e o outro para uma “grande encosta de vinhedos que começa a oferecer aos olhos as riquezas que se colherão em dois meses.” (Ibid., 543).

Finalmente, o anúncio é desvendado: é uma obra de arte, melhor dizendo, é a **Sala de Apolo**.<sup>1</sup> “Esta peça é pequena [a sala], mas ornada por tudo o que pode torná-la agradável e alegre”. Nesse lugar, Júlia, oferece seus *festins*, porém, com suas regras

<sup>1</sup> Nesse momento, Rousseau evoca a luminosidade de Apolo, Deus das formas, pois, enquanto deus da Luz, da Beleza, das Artes e da Razão, desempenha o papel de fonte da iluminação, dissipador da ignorância, mas que isso, do erro. Instaurador da Harmonia.

do coração, estabelece que estranhos não sejam admitidos, pois, "é o asilo inviolável da confiança, da amizade, da liberdade", além de ser uma "espécie de iniciação à intimidade e nela somente se reúnem, sempre, pessoas que gostariam de nunca se separarem." (ROUSSEAU, OC II. *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, p. 544).

Na Sala de Apolo, foi que Saint-Preux foi convidado a não ter mais reservas no fundo de seu coração, "e foi então que, por solicitação de Júlia", retomou um costume, que diz ter abandonado há muitos anos, "de beber com seus hospedeiros, vinho puro ao final das refeições". Ora, se a sala é de Apolo, o convite a Dioniso estava formado e sua entrada havia sido permitida, pois nisso havia um "sentido escondido", era a "arte de temperar os prazeres".

A obra ganha uma embriaguez formidável, pois, se inicialmente era Apolo que conduzia o asilo, agora o *festim* era embaçado por Dioniso, com uma dubiedade de palavras e sentidos metafóricos para aquilo que Saint-Preux conseguia enxergar, por não perceber a "simplicidade" das "guirlandas" de sua Júlia, característica que só os que possuem talento e gênio verdadeiro, são capazes de transmitir.

Essa "guirlanda" é a vestimenta de Júlia, pois, Saint-Preux observara "que ela se arruma com maior cuidado do que o fazia outrora", além de sentir que "o encantamento era forte demais para parecer-me natural" (Ibid.). Mas, qual a causa desse novo cuidado? Foi quando descobriu que se tratava de "uma certa modéstia que fala ao coração através dos olhos, que somente inspira respeito e que beleza torna mais importante" (Ibid.). Era a inspiração do lugar, e da sensação de provar da pureza do gosto; isto, sem dúvida, teria dado o talento à Júlia, de "transformar, algumas vezes, nossos sentimentos e nossas ideias, por um traje diferente, por um toucado de outra forma, por um vestido de outra cor e de exercer sobre os corações o império do gosto, fazendo alguma coisa partindo do nada" (Ibid.).

Daí consiste o verdadeiro gênio, "esse gosto pelo preparo", melhor dizendo, nisso consiste a "magnificência" e

se for verdade que ela consiste menos na riqueza de certas coisas do que numa bela ordem do conjunto que indica a harmonia das partes e a unidade de intenção do organizador (Ibid., p. 545-546).

Assim, consultando apenas a impressão mais natural, precisa-se menos de moderação do que de gosto, pois o gosto, parece não se relacionar "nem com a ordem nem com a felicidade", seu objetivo visa impressionar o espírito do espectador. E é com a ideia de gosto, que retoma a sua ideia central de arte, com o seguinte questionamento: "O gosto não parece cem vezes melhor nas coisas simples do que nas que são ofuscadas pela riqueza?" (Ibid., p. 546) E mais na frente afirma: que importa a eficácia de cada coisa, da sua concordância com o resto, pois o gosto prefere criar, ser único a dar valor às coisas, não segue a lei da moda;

o que o bom gosto aprova uma vez é sempre bem; se raramente está na moda, em compensação nunca é ridículo e, em sua modesta simplicidade, extrai da conveniência das coisas regras inalteráveis e seguras que permanecem quando as modas não mais existem (Ibid., p. 550).

É dessa forma, que Júlia começa a explicar o princípio de suficiência que há em Clarens, que não está em acordo com a moda, e,

como tudo que vem de longe está sujeito a ser desfigurado ou falsificado, limitamos, tanto por delicadeza quanto por moderação à escolha do que há de melhor perto de nós e cuja qualidade não é suspeita" (Ibid.), é uma condição em pleno acordo com a própria natureza (em plena coerência com o pensamento de Rousseau), onde tudo é feito lá, na "voluptuosidade temperante" oferecida na Sala de Apolo, com ar de festa dionisíaca, porém, com deleites de pequena sensualidade, aguçados pelo Império do Gosto, ao "servir uma garrafa de vinho mais delicado, mais velho do que o comum (Ibid., p. 552).

Júlia proporciona todo esse deleite, com o exemplo da "arte", ou melhor, do "segredo de fabricação", dos "mistérios" em que se transforma a uva local em um vinho



que ocasiona a ilusão da bebida de vários lugares. Explicação da mais pura *mimesis* rousseauniana, e é Saint-Preux quem expõe:

Fui em princípio enganado pelos nomes pomposos que se davam a esses vinhos que, de fato, acho excelentes, bebendo-os como se proviessem dos lugares de que traziam os nomes, ralhei com Júlia por causa de uma infração tão manifesta às suas máximas; mas ela lembrou-me, rindo, uma passagem de Plutarco em que Flamínio compara as tropas asiáticas de Antíoco, com mil nomes bárbaros, aos diferentes temperos com os quais um amigo lhe dissimulara a mesma carne. Acontece o mesmo, disse ela, com estes vinhos estrangeiros que me censurais. O *rancio*, o *xerez*, o *málaga*, o *chassaigne*, o *siracusa* que bebeis com tanto prazer são na realidade apenas vinhos de Lavaux diferentemente preparados e podeis ver daqui o vinhedo que produz todas essas bebidas longínquas. Se são inferiores em qualidade aos vinhos famosos de que trazem os nomes, não possuem seus inconvenientes e, como temos certeza do que os compõe, podemos pelo menos bebê-los sem riscos (Ibid., p. 552-553).

Todos esses vinhos citados, são fabricados com a qualidade das uvas colhidas em cada região de origem. E, Júlia afirma ter razões para acreditar que esses vinhos são apreciados "tanto quanto os vinhos mais raros", pois, além do prazer de prepará-los, sempre serão refinados. Júlia, "superintendente dessa ação", fornece uma explicação para essa criação, de maneira formidável, é uma verdadeira conversão, pois, "é preciso, para isso, forçar um pouco a natureza, violentá-la com a ajuda de uma *parcimoniosa habilidade*"; é evidente que se trata de uma **mentira**, de uma **convenção**, mas, uma pequena mentira, pois, tem efeitos criativos, portanto, artísticos, possíveis tanto da perspectiva da verossimilhança quanto da ne-

cessidade, além de suprir tudo que seja necessário, no próprio lugar e não no exterior. Starobinski esclarece, "assim, a arte supre os limites inevitáveis da natureza." (STAROBINSKI, 1991, p. 120), o vinho fica perfeito, não parece que é *mimesis*; daí, a possibilidade de Clarens poder dispersar-se de todo o mundo.

Dessa mesma forma, funciona com a **Estética rousseauniana do Eliseu**<sup>2</sup>, ou, a feitura do "mistério do bosque". Precisamente, Saint-Preux se reporta a esse lugar na Quarta Parte do romance, dizendo que observou "um local retirado", que parece ser "agradável e útil", mas, constitui uma mancha; é onde Júlia "faz o seu passeio favorito e que chama seu Eliseu". E continua: "havia vários dias que ouvia falar desse Eliseu como uma espécie de mistério." (ROUSSEAU, OC II. *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, p. 471). Saint-Preux descreve esse misterioso lugar, de forma precisa:

Esse lugar, embora muito perto da casa, está de tal forma escondido pela alameda coberta, que dela o separa que não é percebido de nenhum lugar. A espessa folhagem que o rodeia não permite que a vista penetre e está sempre cuidadosamente fechado à chave. Mal entrei, por estar a porta escondida por amieiros e aveleiras que somente deixam duas estreitas passagens de ambos os lados, ao voltar-me não vi mais por onde entrara e, não percebendo nenhuma porta, encontrei-me lá como se tivesse caído das nuvens (Ibid.).

Ao mesmo tempo em que Saint-Preux tem uma agradável sensação de frescor, percebe obscuras sombras. Esse lugar foi elaborado e pensado pela heroína, como um espaço fechado, um *hortus clausus*, um *locus amoenus*. Mas, mesmo contendo tudo que Saint-Preux descreve de forma detalhada, levando-o à imaginação quanto aos

<sup>2</sup> Sobre isso, Bernard Guyon ressalta que, esse tema aparentemente menor, representa a grandeza, senão a unidade e coerência do pensamento de Rousseau, com todo o seu rigor filosófico. "Sobretudo, nós o vemos, sobre um tema aparentemente 'frívolo', se 'engajar' a fundo, como sempre! Tudo é posto em questão pelo filósofo: o ser e o parecer, a natureza e a arte, a riqueza e a simplicidade, o barulho do mundo e a solidão, a vaidade dos proprietários, aquela do artista e a contrariedade do espectador." (GUYON, *Notes et variantes*, p. 1609).

seus sentidos, julgando ser, inclusive, “o lugar mais selvagem”, um “deserto”, é um “jardim artificial”, ou, um “deserto artificial”, conforme Starobinski, “uma obra de arte que dá a ilusão da natureza selvagem”, surpreendendo até a ingenuidade de Saint-Preux que ao permanecer imóvel durante esse espetáculo, exclama:

Ó Tinia, ó Juan Fernades! [ilhas desertas dos mares do Sul] Júlia o limite do mundo está ao vosso alcance! [...] Este lugar é encantador, é verdade, mas agreste e abandonado, nele não vejo trabalho humano (Ibid.).

Porém, a própria Júlia ri da ingenuidade de Saint-Preux: “muitas pessoas também pensam como vós, disse ela, com um sorriso, mas, vinte passos os levam de volta bem depressa a Clarens” (Ibid.) Starobinski adverte que exatamente o contrário, é a verdade, pois,

o trabalho humano foi tão perfeito que se tornou invisível. Não há nada nesse santuário da natureza que não tenha sido desejado e disposto por Júlia (STAROBINSKI, 1991, p. 120),

pois, ela assume que direcionou todos os passos, mesmo quando a natureza fazia tudo: “sou sua superintendente”, diz Júlia novamente, não há absolutamente nada que ela não tenha organizado; assim, tem-se uma obra da natureza, mas também, obra de arte de Júlia, pois, esta obra se constitui simultaneamente a partir de uma concepção estética e moral. O grande brilho dessa informação, parece não vir, então, da natureza, mas, do primor do homem, que teve o cuidado em não deixar nenhum rastro de suas mãos e oferecer a grande ilusão da natureza, com a sua perfeição.

em parte alguma o menor traço de cultivo. Tudo é verdejante, fresco, vigoroso e a mão do jardineiro não aparece: nada desmente a ideia de uma Ilha deserta que me veio à mente ao entrar e não percebo nenhum passo humano (ROUSSEAU, OC II. Julie, ou La Nouvelle Héloïse, p. 479),

pois, tudo foi apagado, esclarece senhor de Wolmar. Até as irregularidades encontradas, são provindas da simulação, “são feitas

com arte”; logo, não se pode julgar a arte pelos seus efeitos, esse é o grande engano da procedência, pois, é necessário o mínimo de ilusão.

Saint-Preux não conseguia compreender esse enigma, que Júlia prontamente decifrava, solicitando ao seu amante que retornasse desse encantamento e voltasse do fim do mundo. Tirava-o de seu devaneio, à medida que revelava: “tudo o que vedes é apenas natureza vegetal e inanimada” (Ibid., p. 475). Mas, Saint-Preux confessa que

tinha mais vontade de ver as coisas do que examinar suas impressões e gostava de entregar-se a essa encantadora contemplação sem ter o trabalho de pensar (Ibid.).

O “encantador asilo” só possuía quatro chaves, uma inclusive cedida por uma “extrema circunspeção”, que Júlia logo tratou de oferecer ao amante. Essa talentosa heroína, ao perguntar à Saint-Preux se ele ainda estava no fim do mundo. Este responde: “não, eis-me completamente fora dele e, de fato, transportastes-me ao Eliseu” (Ibid., p. 478). De fato, o Eliseu não era desse mundo, pois, Júlia explica de forma bastante comovida, que os “dias vividos dessa maneira parecem felicidade de outra vida”, e não sem razão, é que deu “a este lugar o nome de Eliseu” (Ibid., p. 486). Momento este, ou Estado, que não há como se deixar de remetê-lo ao *Segundo Discurso*, pois, da mesma forma, os homens viviam felizes em contato imediato com a natureza, antes da civilização corrompida.

O “jardim ou deserto artificial” tem a finalidade de oferecer a civilização, à “família civilizada”, uma suposta imagem da natureza como era antes das transformações da sociedade. É a suficiência de Clarens, reproduzindo “a perfeita imagem da origem”, mais uma *mimesis* perfeita; porém, não é mais a natureza em que viviam os primitivos, tocados de forma imediata pela simples sensação. A natureza

redescoberta” é de outra fonte: “o Eliseu é uma natureza reconstruída por seres racionais que passaram da existência sensível à existência moral (STAROBINSKI, 1991, p. 121).

Starobinski rememora Schiller<sup>3</sup>, para quem *A Nova Heloísa* seria “puro clima do idílio”, sem mais ofertar uma natureza ingênua, “mas um simulacro de natureza suscitado pela nostalgia sentimental da natureza perdida” (Ibid.), que é a proposta da arte rousseauniana, levando seus personagens, seus leitores, a se interrogarem sobre o quanto custa ser virtuoso e de como estamos degenerados e corrompidos. Até a natureza não é mais obtida de forma natural, mas também, como produto do homem.<sup>4</sup> Ora, isso nos remete a importante observação do Starobinski na percepção kantiana da *Nova Heloísa*: “a arte consumada se torna novamente natureza”, desse modo, “apenas na arte consumada o trabalho se apaga e o objeto obtido é uma nova natureza. A obra é mediata, mas a mediação se esvaece e o gozo é novamente imediato (ou provoca a ilusão de ser imediato).” (STAROBINSKI, 1991, p. 121). Isto não é, pela segunda vez, a estética do *Pigmalião*, a estética do “escultor-autor” Jean-Jacques? A natureza aqui, sendo o “jardim artificial” ou “vinho” não pode permanecer de forma artificial, ou seja, não pode permanecer “obra de arte”, não pode simplesmente parecer que é, mas, é preciso que obtenha uma existência natural, sem deixar traços e rastros do escultor, do autor, do fazedor, como se nunca tivesse acontecido algo de artificial, “Ser perfeita”, do contrário, já não é mais arte. É a solicitação da verossimilhança dentro do romance filosófico rousseauniano, onde a arte precisa ficar escondida, não precisa vir à tona, conforme essa sábia explicação do senhor de Wolmar:

As flores são feitas para distrair nossos olhares, de passagem, e não para serem tão curiosamente analisadas. Vede brilhar sua Rainha em toda parte neste pomar. Ela perfuma o ar, ela encanta os olhos e quase não custa nem cuidados nem cultivo. É por isso que os floristas a desprezam; a natureza a fez tão bela que eles não lhe poderiam acrescentar belezas de convenção e, não podendo fatigar-se em cultivá-la, nada encontram nela que os deleite. O erro das pretensas pessoas de gosto é o de querer arte por toda a parte e o de nunca estar contentes enquanto a arte não se mostrar, enquanto o verdadeiro gosto consiste em escondê-la, sobretudo quando se trata das obras da natureza (ROUSSEAU, OC II. *Julie*, ou *La Nouvelle Héloïse*, p. 482).

Aí está, a grande reconciliação ou acordo da natureza com a cultura na estética rousseauniana, muito parecida com a forma que o filósofo – romancista Rousseau opera na própria obra, entre a realidade e a ficção; talvez difícil de ser percebida, daí o seguimento “da indicação” e “do conselho” do próprio filósofo, de que leiam sua obra no todo e de que há diversas formas de pensar e dizer na filosofia. Evidentemente que se deve questionar essas afirmações, afinal, não é tão simples seguir alguns passos de um autor que confessa o surgimento de suas obras por meio de sonhos, e que assegura que o seu romance se deu a partir de um sonho, pois sonhos não são sistemas, bem lembrado, mas poéticas.

<sup>3</sup> Schiller, ao tratar dos poetas modernos no gênero elegíaco, menciona o genebrino, pois, segundo o autor, “tanto como filósofo como poeta, Rousseau não tem outra tendência senão a de buscar a natureza ou a de vingá-la da arte. Conforme seu sentimento se detenha numa ou noutra, encontramos-lo ora comovido elegiacamente, ora entusiasmado pela sátira juvenaliana, ora, como em sua *Julia*, enlevado no campo idílico.” (SCHILLER, *Poesia ingênua e sentimental*, p. 71). A sátira juvenalina a que Schiller se refere é atribuída ao poeta Juvenal, do fim do primeiro século e, provavelmente, começo do segundo, cujas sátiras são plenas de energia e de indignação contra os vícios da Roma imperial, caracteriza-se por um exagero surpreendente. Rousseau toma a máxima *Vitam impedere vero* (*Consagrar a vida à verdade*) de Juvenal, como referência em grande parte dos seus textos.

<sup>4</sup> Basta observar a premonição rousseauniana sobre os jardins artificiais nos comentários do Editor na nota de rodapé: “Estou persuadido de que está perto o momento em que não mais se desejará, nos jardins, o que se encontra no campo; não se suportarão mais nem plantas, nem arbustos, somente desejar-se-ão flores e figuras de porcelana, gradeamentos, areia de todas as cores e belos vasos cheios de nada.” (ROUSSEAU, OC II. *Julie*, ou *La Nouvelle Héloïse*, p. 480).

## Referências Bibliográficas

GUYON, Bernard. *Notes et variantes*. In: \_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau. Oeuvres complètes*, t. II. Paris: Galimard, 1961.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. OC II. *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961

\_\_\_\_\_. OC I, *Les Confessions*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959.

\_\_\_\_\_. OC II, *Pygmalion, scène lyrique*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961.

SCHILLER, Friedrich Von. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução, apresentação e notas: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

## Tensões rousseaunianas: entre a aparência e a transparência

### RESUMO

Tomando como referência o romance rousseauniano *Júlia ou A Nova Heloísa*, procuraremos compreender como Rousseau opera transformações no conceito de imitação a partir de sua inserção num mundo de aparências moderno. Sem um modelo universalmente imediato, a imitação na modernidade escava as potencialidades de perfectibilidade do ser mais propriamente humano soterradas por profundas contradições históricas, mas que permanecem na vivência tensa da realidade como um ponto móvel entre o real e o ideal. Tensão dialética que perpassa o próprio transpassamento do véu da modernidade perspectivado na discussão rousseaniana sobre a imitação, o qual se põe ambigualmente como aparente em sua tendência a precipitar, abstratamente, uma resolução destas tensões livremente vividas para além de si apenas no interior do próprio processo histórico concreto.

**Palavras-chave:** Rousseau; Imitação; Ética; Liberdade; História; Dialética.

### ABSTRACT

With reference to Rousseau's novel *Julie, or The New Heloise*, we will work to understand as there are changes in the concept of imitation with the insertion in a modern world of appearances. Without a model universally immediate the imitation in modern digs the potential of the perfectibility of being human rather buried by deep historical contradictions, but remain tense in the experience of reality as a moving point between real and ideal. Dialectical tension that permeates the very pass through the veil of modernity rousseanian viewed in the discussion on the imitation, which stands ambiguously as apparent in their tendency to precipitate in the abstract a resolution of these tensions freely lived, apart from each other, just inside the concrete historical process itself.

**Keywords:** Rousseau; Imitation; Ethics; Freedom; History; Dialectic.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor da UNIESP E-mail: marcio@usp.br.



Para Rousseau, os romances imaginam encantos de uma condição que não é a nossa até o ponto de pensarmos desvairadamente que somos o que não somos, mas, por outro lado, ao descreverem imagetivamente as tensões entre o real e o ideal que nos rodeiam trazem um saber muito próprio sobre este estado social alienado pleno de imagens aparentes (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

Modernizando uma tópica antiga de Horácio, para quem a arte além de agradar e comover também deve ser útil na instrução do cidadão (HORÁCIO, 1975, p. 65), Rousseau enfatiza que nossa expressão linguística atual não consegue exprimir mais uma antiga força da liberdade e da moralidade, pois agora "são feitas para o sussurro dos sofás. Nossos pregadores se atormentam, suam nos templos, sem que se saiba nada do que disseram." (ROUSSEAU, *ENSAIO*, 1973, p.205). E sem o que seria aquela lúcida ordenação e natural eloquência de quem domina o assunto (HORÁCIO, 1975, p. 56), reflexos de um longo processo histórico de perda do sentido público das coisas que daria consistência à nossa realidade essencialmente social (ROUSSEAU, *ENSAIO*, 1973, p.204; Cf. também PRADO, 1988, p. 65), criou-se modernamente a necessidade de um gênero compensatório como o romance, fruto para Rousseau de um povo corrompido (ROUSSEAU, 1994, p. 23) que se preocupa mais com um mundo de aparências do que com sua realidade efetiva (ROUSSEAU, 1994, p. 27).

Visando o essencial dessa expressão romanesca, Rousseau diz ao seu suposto interlocutor no prefácio dialogado de seu romance *A Nova Heloísa* que é necessário rebaixar os modelos a serem imitados no sentido de observar imagetivamente a quem se faz o elogio da pureza (ROUSSEAU, 1994, p. 38). Diante do estado crítico dos modelos, não se pode suprimir pura e simplesmente o risco de uma leitura ociosa que distraidamente deseja ser dispensada da prática por ser motivada apenas por um resto de gosto pela virtude, quer dizer, que se desinteressaria

por um romance sem escândalos<sup>1</sup> (ROUSSEAU, 1994, p. 37). Em primeiro lugar, porque se trata da própria lógica do romance passar dramaticamente pelos erros para se apreciar ao fim um clarão de virtude individual (ROUSSEAU, 1994, p. 30) numa sociedade corrompida em seu sentido essencialmente público. E em segundo lugar, como veremos adiante, porque é o próprio leitor em última instância que solicita o que se dispõe a ler. Assim, se o escritor solicita o leitor adequado aos modelos conforme a situação concretamente alienada deste, que também é a sua, ele o faz adequadamente apenas expressando a extrema tensão histórica entre um real e um ideal que se solicitam mutuamente até se ajustarem num ponto histórico através de deslocamentos de parte a parte, como frisa Bento Prado. E sem expressar esse ponto móvel de realidade, a intenção moral do modelo torna-se imediatamente ineficaz, o que compromete seu próprio caráter modelar (PRADO, 1988, p. 67).

Mas as especificidades de um mundo de aparências moderno obrigam, sobretudo, a uma revisão do próprio conceito de imitação. E nesse sentido, cabe atentar nas palavras de Bento Prado ao enfatizar que embora a arte em Rousseau seja imitação há um afastamento da teoria clássica das artes ao se propor no prefácio dialogado de *A Nova Heloísa* que "a universalidade do Belo não é mais uma evidência da Razão." (PRADO, 1988, p. 59).

Para compreender seu alcance teórico, recordemos primeiramente, e em termos gerais, que para Rousseau não há separação rigorosa entre o que é humano e natural por não haver limites precisos até onde o homem pode chegar (ROUSSEAU, 1994, p. 26). Já que os animais também têm, através dos sentidos, uma "combinação de ideias" frente às situações, o que define o homem é propriamente um potencial de perfectibilidade que pode ampliar infinitamente essas combinações (ROUSSEAU, *DISCURSO*, 1973, p. 249). Rousseau mostra, seguindo

<sup>1</sup> Como, aliás, parece ter se comprovado pela receptividade da época ao próprio romance rousseauiano.

ambiguamente uma cadeia de razões<sup>2</sup> conforme o espírito *civilizatório* moderno, como para o homem, "colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, [... essa] deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura", e que "certamente saiu dela por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido." (ROUSSEAU, *DISCURSO*, 1973, p. 270). E nesse sentido, pode-se especular que uma convenção humana como a propriedade privada teria quebrado uma ordem natural de razões em harmonia com essa perfectibilidade humana condutora do homem "à condição que mais lhe convinha", centralizando aí uma razão desviada que distancia o homem do comprometimento para com o coletivo no qual ele desenvolve ao máximo seu ser mais próprio - quer dizer, da perfectibilidade que o define enquanto tal - até instaurar, por então, a desigualdade que apenas conduz à "perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie." (ROUSSEAU, *DISCURSO*, 1973, p. 270).

Assim, numa sociedade de aparências, a essencial liberdade do ser humano não se efetiva naturalmente conforme uma autoconfiante ordenação de razões modernas, mas sim numa tensão ética entre o real e o ideal; e que a concretiza, portanto, apenas quando ao desejo pela liberdade possa efetivamente corresponder um poder de realizá-lo e chegar-se, conseqüentemente, a uma nova totalidade plena de novas potencialidades não mais entravadas por uma razão desviada, verdadeiramente alienada.<sup>3</sup> Num mundo

moderno permanentemente mobilizado pelas aparências até o limite absurdo de desconfiança de toda ingenuidade como o disfarce angustiado de algo que ainda não se compreende muito bem, escolhe-se sempre precariamente/criticamente ou buscar ser governado autonomamente por sua própria ordem de razões a mais humanamente perfeita ou heteronomamente por mediações diversas de uma razão alienada.

Dito isso, podemos afirmar, então, que após a Razão (que se quer desvairadamente absoluta) perder sua identidade imediata com o potencial de perfectibilidade humana, a confusão caricatural da essência do homem com uma visão historicamente dominante do mundo tende a fazer pensar a diversidade segundo seus preconceitos e obscurecer, assim, a multiplicidade de livres respostas humanas. Postas estas modernamente entre o real e o ideal, diante do caso específico dos leitores de romances, que esperam comumente uma universalidade do modelo mantenedora de uma diversidade de distrações, é necessário criar rousseaunianamente uma imitação romanesca arqueológica (PRADO, 1988, p. 61) que revele com singularidade problemática<sup>4</sup> a natureza humana recoberta por uma história que padroniza respostas sob a aparência de uma miríade de diversidades pura e simplesmente individuais. Padronizado, o homem do mundo moderno vive de aparências, pensa-se e mostra-se como deseja, ambiguamente, ser e não como é realmente (ROUSSEAU, 1994, p. 27): determinado por um amor-próprio que transforma seu desejo de liberdade em "signo puramente exterior

<sup>2</sup> Recordemos que o método de reconstituição histórica de Rousseau prevê o preenchimento imaginativo das lacunas da história com as conjecturas mais prováveis, as quais acabam, na ordem de razões apresentadas, por se "tornar verdadeiras razões." (ROUSSEAU, *DISCURSO*, 1973, p. 265).

<sup>3</sup> Considerando que a liberdade permanece apenas potencial enquanto necessidades específicas não ameaçam nossa conservação, a crítica aqui a um universalismo abstrato que regraria abstratamente uma essencial liberdade não caracteriza esta sartreanamente como "o poder de distanciamento ilimitado", onde "a 'totalidade' da existência encontra-se, já fechada e completa, ao termo desse infinito. *Má totalidade*, diria Rousseau, já que irrealizável, já que não passa da miragem de uma paixão inútil. A ideia de liberdade, em Rousseau, será sempre abstrata, se não corresponder a um *poder real*, e a boa totalidade é aquela que pode ser vivida no instante" presente em que a liberdade tensiona consigo mesma para efetivar não propriamente a si mesma perspectivada por uma universalidade futura, mas sim uma totalidade aí já potencialmente realizável que pode perecer instante após instante numa liberdade entravada em si mesma (PRADO, 1988, p. 71).

<sup>4</sup> Reflexo da tensão extrema entre universal e particular que expressa esteticamente o fundamental tensionamento moderno entre real e ideal.

de superioridade e distinção.” (PRADO, 1988, p. 65) sem nenhum poder efetivo que a concretize (PRADO, 1988, p. 71). Por isso, afetado pela “resistência invencível” dos vícios sociais (ROUSSEAU, 1994, p. 31), o leitor de romances deseja comumente reconhecer tranqüilamente seus próprios preconceitos nestes para melhor legitimar, assim, sua posição de aparências.

Considerando esta situação em que “a virtude não pode ser ensinada, e o entendimento é cego e impotente na ordem dos valores.” (PRADO, 1988, p. 64), Rousseau solicita um leitor adequado a essa ineficácia moderna dos sermões, escavando um modelo soterrado pela centralidade da distração nas grandes cidades: a de homens solitários que nas pequenas sociedades não precisariam afetar externamente o que sentem com sua imaginação vivamente afetada pela presença constante dos mesmos objetos (ROUSSEAU, 1994, p. 28), o que, em última instância, lhes permitiria aprender a amar, para além do dominante amor-próprio desta atualidade narcísica, mais verdadeiramente. Assim, antes que a posse aparente da virtude, o escritor busca transparecer as condições sociais pelas quais “alguém que já antecipa em silêncio e solicita o discurso que se lhe endereça.” (PRADO, 1988, p. 63) possa vivenciar neste voltar-se para si um amor de si que prepare a experiência, para além de seu amor-próprio, de um fluir imediato e transparente do mundo moral (PRADO, 1988, p. 65), isto é, de um desejo efetivo por sua própria liberdade.

É ao solitário que o escritor rousseauiano escreve, procurando eticamente fazê-lo amar a condição que nos leva à virtude, e não diretamente esta, mero sermão de pa-

lavras vazias<sup>5</sup> (ROUSSEAU, 1994, p. 33) que desconsidera aqueles deslocamentos entre real e ideal a partir de uma “linha comandada por um ponto móvel, determinado pela situação histórica do leitor virtual.” (PRADO, 1988, p. 67). Um romance só chega a indicar o caminho da virtude se puder tornar realizável a tensão interna que este leitor solitário - potencialmente todos nós - traz em si, e, portanto, “concentrar sua existência sobre ela mesma, fazendo coincidir seu desejo [do homem] com seu poder” através da restrição da imaginação. Apenas quando um leitor identifica-se com um mundo imaginado e suas atitudes virtuosas, para além de modelos de virtude sem sentido em sua perfeição aparente, é que ele pode vir a mudar efetivamente seu mundo real (PRADO, 1988, p. 68). Para Rousseau, a verdadeira tensão no interior do romance está em que este ao mesmo tempo propõe imagens de um outro mundo e ensina-nos a viver melhor neste (PRADO, 1988, p. 57).

A escolha desse leitor virtual, ainda seguindo o prefácio dialogado de *A Nova Heloísa*, permite a Rousseau, primeiramente, neutralizar o juízo único e unificador do homem do mundo sobre as cartas de seu romance epistolar, que as vêem como má imitação ou retratos verídicos que se prestariam apenas a mera curiosidade (ROUSSEAU, 1994, p. 25). Ao contrário, é a imitação romanesca tradicional que investindo em acontecimentos extraordinários como a ocasião para homens bem determinados se edificarem malogra frente a uma essência humana indefinida, ao menos imediatamente, por causa da multiplicidade de existências; o que faz com que o romance acabe caricaturando, assim, a tragédia ao não con-

<sup>5</sup> Em um dos parágrafos chaves de *Temor e Tremor*, obra fundamental de Kierkegaard para se compreender as especificidades éticas da contemporaneidade, o autor lembra de Rousseau enquanto discorre sobre a moralidade em geral: embora o dever de amar o próximo, como todo dever, se refira no fundo ao divino, ao perfeito, ainda assim é com o próximo que entro em contato direto. Já o dever de amar a Deus, em sua tautologia, é uma pura abstração. Assim, só podemos entender a moral como limite, e um conteúdo moral como pura abstração que impede de sentir a verdadeira tensão nesse limite. Tensão amorosa que deve evitar um amor “suspeito como aquele de que fala Rousseau, e segundo o qual um homem ama os cafres, em lugar de amar o seu próximo” em cada instante decisivo no qual a liberdade entravada em si por si pode escolher efetivamente a si mesma (KIERKEGAARD, 1974, p. 292).

seguir recuperar sua força pública. Por um lado, esses personagens excessivamente bem acabados viram clichês que se transformam tão caricaturalmente/exteriormente quanto se constituíram. Por outro, esses acontecimentos que pretendiam ser exemplares tornam-se meramente formais, pois distantes demais da realidade do leitor — ao tentar escrever para todo mundo, conforme o ponto fixo de uma racionalidade absoluta que se quereria no leitor moderno, o escritor acaba escrevendo para ninguém, ou melhor, para o homem distraído da modernidade. Para Rousseau, sua época teria Richardson como um dos referenciais mais consistentes para esse tipo de romance (PRADO, 1988, p. 67), autor que tem seus méritos ressaltados nas *Confissões*, em especial na caracterização dos personagens, mas que é também comparado - ao contrário dos excessivos elogios de Diderot baseados numa confiança absoluta na generalidade de uma universalidade racional - aos "mais insípidos romancistas, que suprem a esterilidade de suas ideias à força de personagens [inúmeros] e aventuras [...]" (ROUSSEAU, 1967, p. 357).

Essa inversão rousseauiana do processo romanescos tradicional em sua época, com homens raros e acontecimentos simples, permite tanto uma identidade do leitor moderno com a realidade que aí toma contato como também a abertura desse personagem ao diferente que se insinua em si mesmo, reforçando ainda mais essa identificação. O que o torna incomum para um homem moderno não é simplesmente o fato dele ser solitário (exótico, na visão preconceituosa que tende a ter o homem do mundo), mas principalmente de parecer conseguir, ao contrário da convicção solipsista da qual se deseja comumente distrair na multidão, transparecer seu ser para o outro até mais do que para si; movimentos, aliás, como veremos, que se complementam. O caráter verdadeiramente extraordinário dos personagens está em conseguirem promover uma pequena sociedade de solitários.

No interior da polifonia de interesses individualistas das grandes sociedades cabe imaginar como reunir mais efetiva-

mente, isto é, criticamente, o que apenas aparentemente unido tende a despoticizar a liberdade essencial que define o mais próprio do ser humano. Daí a restrição ao pequeno número em *A Nova Heloisa*, como no retiro de Clarens, que permitiria tanto uma impressão constante e, portanto, mais viva da imaginação em relação ao outro, como também uma transparência maior em relação a ver e ser visto. Espaço este contrastado aos contingentes das grandes cidades, onde o individualismo reinante dos isolados os fazem "conservar ou retomar sua primeira posição." (ROUSSEAU, 1994, p. 31) após uma exposição afetada de si que não rompe a perversa tranquilidade de um reconhecimento mútuo num círculo de aparências, o qual só poderia transparecer ao fim, com redobrada afetação, apenas a melhor posição para se esconder do outro e de si mesmo. Como enfatiza Starobinski em suas leituras rousseauianas, a existência de um véu, tópico tipicamente moderno, é o pressuposto necessário para a busca de transparência frente à caricatura de perfeição das mediações sociais criadas num mundo de aparências. E é nesta realidade translúcida que os solitários devem, sem a auto-suficiência de um homem supostamente natural, reatar precariamente seus próprios laços.

Reatamento que deve afastá-los da caricata posição ingênua de si mesmos presos compensatoriamente a um fantasmagórico isolamento solipsista, perseguindo, ao contrário, o transbordamento de um amor vivido intensamente em cada instante solitário no interior de um pequeno círculo. Neste lugar repleto de tensões entre o real e o ideal, esses personagens raros evocam enquanto, digamos, belas almas sensíveis que são, outro mundo em sua própria realidade. Identificando seu bem no outro, o verdadeiro solitário quer renunciar a si, ou melhor, a todo seu amor-próprio, entusiasmando-se pela perfeição até o ponto em que sua linguagem torne-se mesmo a da devoção. Em seu estilo próprio, ele não quer agradar (não se preocupa e nem consegue brilhar, sua escrita é confusa: "repete sempre a mesma coisa e nunca acaba de ter o que dizer"), muito menos instruir (não sa-

bem “observar, julgar, refletir... Falam de tudo, enganam-se sobre tudo, nada dão a conhecer a não ser eles próprios, mas fazendo-se conhecer, fazem-se amar”) – resta, portanto, apenas comover (ROUSSEAU, 1994, p. 28). Construindo para si um universo animado pelo amor, o amante se expressa essencialmente por uma linguagem figurada plena de imagens sentimentais que numa sensibilidade vertiginosa desestrutura as já precárias posições racionais suas e do outro, ao mesmo tempo que promete reestruturá-las por completo.

Mas os erros e confusões sobre suas reais motivações se sucedem mesmo entre os aparentemente solitários (ROUSSEAU, 1994, p. 26), pois quem ousaria acreditar-se auto-suficiente num mundo de aparências para romper com seus próprios preconceitos. Repita-se, o caráter verdadeiramente extraordinário está na convicção com que buscam essa comunhão de vontades transparentes umas para as outras a partir de uma entrega mútua e total mesmo diante da universalidade do atual isolamento histórico.

Rousseau enfatiza a centralidade criativa de uma expressão amorosa imaginando-a retrospectivamente com o fundamento mesmo da linguagem humana já nos seus primórdios (ROUSSEAU, 1973, p. 166). Enquanto fruto da perfectibilidade humana, a língua é uma livre resposta a uma necessidade, que aqui especificamente não é física, pois em relação a necessidades individuais uma linguagem dos gestos bastaria já que as figuras visuais mostram-se com maior variedade e mais expressividade do que os sons (ROUSSEAU, 1973, p. 168). Trata-se de uma necessidade moral imposta pela complexidade de uma vida coletiva. Enquanto os sinais visíveis imitam as coisas com mais exatidão, os sons comovem: as primeiras línguas eram cantantes e apaixonadas (ROUSSEAU, 1973, p. 170); como a dos amantes, ela é figurada, com as mesmas imagens ilusórias sempre oferecidas pela paixão. Mas quem a língua inicialmente uniu? Aos homens dos pequenos ajuntamentos bastava a linguagem gestual, quanto aos de fora, inicialmente os temiam, pois não os reconheciam como inteiramente semelhantes (ROUSSEAU, 1973, p. 182); como

a imaginação não criava uma afeição social através do reconhecimento de uma identidade, pois temiam o novo que, em sua diferença, não conseguiam comparar com o habitual, acabavam apenas sentindo-se a si mesmos (ROUSSEAU, 1973, p. 181). Mas, prossegue Rousseau, quando os dois sexos de grupos diferentes se encontram, emocionam-se: o verdadeiro amor se dirige para o novo (que se aproxima, ou seja, o distante continua aí uma abstração), para essa abertura de possibilidades de totalização das coisas em algum sentido que propicie o prazer de não se sentir só. Aquilo com que nos habituamos já faz parte de nós, já conhecemos para bem e para mal, e não pode verdadeiramente nos empolgar (ROUSSEAU, 1973, p. 189). É do esforço do amante para expressar seus sentimentos, para comover, que nasce a língua (e para Rousseau, mesmo nas denominadas regiões frias, há uma paixão fundante que visa fazer-se compreender para não perecer: “a primeira palavra não foi amai-me, mas ajudai-me” (ROUSSEAU, 1973, p. 191)).

Mas se o primeiro impulso do amor foi unir os homens, já o segundo, transfigurado num amor-próprio focado equivocadamente em si mesmo devido às necessidades sociais, foi propriamente separar (ROUSSEAU, 1973, p. 190), criando-se um verdadeiro isolamento histórico. A sociedade desigual também é fruto de uma paixão, não mais de um amor imediato, mas de um amor pelas mediações. Aí situado, um solitário busca na modernidade reconciliar-se com sua própria humanidade efetivamente livre através da transfiguração do amor em amor de si; e a adjetivação aqui já indica justamente uma mediação, ou seja, que não se trata mais do mesmo amor imediato de outrora. O amor funda novas relações sociais, mas para isso ele tem que se inscrever numa rede de relações complexas que não o faça puro desejo individual, pura abstração, mas que complete a si e ao si de outro repleto de mediações.

O amante tem que ser amado, no caso dessa grande romança que é o romance de Rousseau (ROUSSEAU, 1994, p. 31), por Julie. Agora a transparência poderia quiçá acontecer e no seu bojo o mundo inteiro se



abrir. Starobinski nos mostra que na primeira separação do par de amantes, o amante amado vê a paisagem do Valais abrir-se viva e estonteantemente para si, num êxtase anestesiante de seu eu que lhe expande para além dos limites de sua existência pessoal e exalta sua felicidade (STAROBINSKI, 1991, p. 92). Mas os preconceitos de uma absurda instituição social não permite que os ouvidos se abram às romanças em unísono dos amantes (STAROBINSKI, 1991, p. 99). No caso de Julie, como ela necessitava igualmente do amor e da virtude, tropeça desastrosamente nos obstáculos. E a figura de Claire é aí essencial: sem a ajuda da “inseparável” perder-se-ia, como disse tantas vezes, seja numa falsa moral (que não podia mais acreditar inteiramente) seja no atentado à virtude (que lhe era tão cara). Nesse momento, apenas a busca pela transparência através de Claire permitiu a Julie se ver, tanto quanto possível, no meio do abismo vertiginoso em que se encontrava. E não menos importante foi sua presença ao amante amado: ele se resignava a obedecê-la, pois dizia significativamente não ver mais nada.

O mundo inteiro poderia se abrir, mas não se abre: o amor idealiza, ignorando os obstáculos. Dessa tensão é que realmente mudará as relações sociais, pois as antigas caducam diante do amor frustrado. Julie e seu amante amado separam-se e sublimam seu amor<sup>6</sup>, buscando mediante a confissão constante que expurga suas fraquezas (STAROBINSKI, 1991, p. 121) mostrarem-se finalmente sem pudores, e isso até mesmo para aquele que veio a tornar-se o marido dela, Wolmar (STAROBINSKI, 1991, p. 95). O subversivo amor em sua embriaguez desordenada nega as convenções tradicionais (em nosso caso, representada pela figura do pai de Julie), mas a (re)fundação dos laços sociais apenas pode-

ria se dar através da superação da paixão feita pela renúncia virtuosa: “em uma sociedade regenerada [Clarens] reina uma simpatia benevolente, que é a forma transfigurada do amor” (STAROBINSKI, 1991, p. 97). A recriação autônoma de uma cadeia causal conforme a natureza livre do ser humano busca reconciliar paixão e razão atribuindo um caráter diretivo a esta que, num sentido inverso, acaba por dirigir igualmente aquela.

Situada num mundo de aparências que vai interditando sistematicamente as possibilidades mais imediatas de um amor que jorre plenamente, *A Nova Heloísa* encontra um limite moderno para suas sublimações. Durante as vindimas, a princípio uma coroação da intimidade mais confiante em Clarens (STAROBINSKI, 1991, p. 98), as palavras tristes das romanças populares em unísono comovem imediatamente a alma dos (ex-)amantes: a evocação nostálgica dos fantasmas de um passado ingênuo lembra-os vivamente da perda irremediável de uma parte essencial de si que os faz sentirem-se como exilados no presente (STAROBINSKI, 1991, p. 101). A transparência em Clarens mostra a cada momento sua precariedade, mas nada é tão ameaçador e insuportável quanto o esforço perpétuo de transpor o abismo moral entre o ser e o dever ser. Afinal, o atraente amor de outrora era em sua ingenuidade, tanto para Julie como agora para o valoroso Saint-Preux, ilusório e encantadoramente pleno. Como percebe Starobinski, essas belas almas sensíveis aspiram ilusoriamente reter o tempo para gozar eternamente de um máximo de transparência (STAROBINSKI, 1991, p. 109), apagando laboriosamente todas as mediações sociais para quiçá obter um gozo instantâneo, como aquele vislumbrado pelos amantes no pequeno e belo jardim Eliseu em Clarens<sup>7</sup> (STAROBINSKI, 1991, p. 120).

<sup>6</sup> Como outrora outra Heloísa com seu, no caso, valoroso Abelardo.

<sup>7</sup> Como bem notou Starobinski, o ideal rousseauiano é o de, num desejo nostálgico de deter o tempo, apagar todas as mediações com vistas a um gozo instantâneo e transparente, sendo por isso mesmo considerado com justiça como o poeta do instante extático, isto é, de um arrebatamento íntimo que nos enlevaria até a plena transparência (STAROBINSKI, 1991, p. 97 e p. 109). Para a contemporaneidade que se seguiu, há ainda um excesso de idealização neste êxtase, demasiado estático em sua tendência formalista a expressar uma vontade geral que regule os olhares numa comunidade de vontades. E por isso, na imbricação estético-ética posterior um autor como Kierkegaard, poeta do paradoxo, enfatiza um instante dinâmico que, para além do ponto móvel rousseauiano, desloque de vez a dúvida clássica do objeto para o próprio sujeito, até configurar, assim, uma infernal precariedade de uma sensibilidade absurda.

A morte de Julie acaba com a dura necessidade da liberdade, pois tudo está decidido (STAROBINSKI, 1991, p. 101), e um momento antes ela pode, finalmente aliviada, declarar transparentemente seus sentimentos. Mas numa espiral ascensional as sublimações se elevam até a figura de Deus, numa segunda e derradeira transfiguração deste motor da constante reordenação virtuosa do mundo que é o amor (STAROBINSKI, 1991, p. 360): sendo uma desejosa aproximação da perfeição este acaba usando a linguagem da devoção, que por ser a mesma coisa busca - aqui sublimadamente - a linguagem do amor (ROUSSEAU, 1994, p. 125).

O movimento dialético parecia completo, até em demasia para a espiral vertiginosa de sublimações em um mundo de aparências, mas em verdade faltava pôr o caráter diretivo da paixão para se efetivar o tal fascínio dos extremos de Rousseau (STAROBINSKI, 1991, p. 95), pois em última instância o problema todo não é nem puramente racional nem puramente passional e sim da liberdade moral que escolhe desvairadamente uma razão desvairada. A transfiguração do amor em simpatia benevolente só poderia ser traumática. Mais do que propriamente ser transparente, trata-se na modernidade de um dever ser virtuoso em seu esforço moral de colocar precariamente a razão em seu reto caminho de perfectibilidade. Ou seja, já que o impulso amoroso à transparência não pode efetivar-se após uma certa corrupção histórica do próprio sentido humano, devemos procurar deslocar o campo de mediações reais (que a própria existência de laços sociais já impõe per si) no intuito de conseguir a transparência ideal possível (esta, aliás, é a contrapartida do leitor naquele jogo de deslocamentos mútuos comentado anteriormente). A liber-

dade moral não consegue efetivar-se inteiramente, no sentido de uma perfectibilidade humana. Mas para um amante isso é simplesmente frustrante e mesmo absurdamente infernal: em seus arroubos trata-se sempre de tudo ou nada. E assim, o desejo insatisfeito retorna para reivindicar seus direitos de plenitude.

Como o próprio Rousseau enfatiza, o homem reconcilia-se consigo mesmo, com sua perfectibilidade, apenas através da igualdade que realinhe a razão à espécie e não propriamente ao indivíduo particular (STAROBINSKI, 1991, p. 107). Mas ambiguamente, numa volta derradeira, ele próprio parece decidir<sup>8</sup> imagetivamente ao final por uma segunda sublimação no sentido de que os homens aspirem a uma ordem não corrompida através da morte: a vida eterna, onde finalmente razão e paixão reconciliem-se sem mediações. Quer dizer, o fantasma passado de Julie que na pequena sociedade de solitários observaria a todos transparentemente, mas não reciprocamente, governará as almas nostálgicas de Clarens, revelando a mediação social de um desejo que aspira o ver sem ser visto de Wolmar, embora, emblematicamente, sem nenhum poder para interagir com os outros. Com a mediação de seus olhares uns para os outros bem como de seus olhares para si através do outro pelo mesmo si cristalizado que projetaram devotamente como sendo o de Julie, há um paroxismo na aparência de transparência entre o pequeno grupo de solitários. Isolados numa visibilidade fantasmagórica a partir do seu próprio desejo de transparência fechado nostalgicamente em si mesmo, eles parecem ver tudo sem paradoxalmente, no entanto, ver nada; quer dizer, sem ver a si numa tensão extrema que sustente as profundas contradições históricas de uma liberdade humana aperfeiçoando essencialmente a si. O que faz sucumbir, pelo trans-

<sup>8</sup> Starobinski observa que em Rousseau o impulso de participação no todo parece mais importante que a igualdade concreta (STAROBINSKI, 1991, p. 110). Embora devamos considerar dialeticamente, para compreendermos todo o potencial do pensamento rousseauiano, que sua decisão abstrata tende autocriticamente sempre a uma, por assim dizer, indecisão concreta, conforme se opera aqueles deslocamentos entre real e ideal no interior de uma situação histórica que interdita sistematicamente uma liberdade efetiva. No jogo dialético entre aparência e transparência, há sempre um limite crítico ambíguo entre a idealidade de uma igualdade efetiva e a efetividade de uma igualdade ideal possível no tenso instante em que a liberdade pode perecer diante de si mesma.

parecer de uma paralisante tristeza melancólica, às aparências de uma virtude que ser quer imediatamente em si mesma. Com esta reivindicando pura e simplesmente a última palavra, a tensão dos extremos se dilui num véu aparentemente transparente que vai encobrindo o mundo humano até ironicamente, como diz Starobinski, o indivíduo isolado se salvar às custas da espécie (STAROBINSKI, 1991, p. 130); a qual, aperfeiçoando-se a si para além das profundas contradições históricas da modernidade talvez pudesse, quiçá, fazê-lo se apaixonar amorosamente pela tensa possibilidade, entre o real e o ideal, de superação deste isolamento social generalizado no interior de um mundo de aparências.

### Referências Bibliográficas

HORÁCIO, Q. *Arte poética*. Lisboa: Clássica, 1975.

KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril, 1974.

PRADO, B. *Romance, moral e política no século das luzes: O Caso de Rousseau*. *Revista Discurso* 17. São Paulo: Polis, 1988.

ROUSSEAU, J. J. *As Confissões*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou a nova Heloísa*. São Paulo/Campinas: HUCITEC/UNICAMP, 1994.

STAROBINSKI, J. *A Transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

## O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse

### RESUMO

O pensamento de Marcuse é profundamente marcado pela tradição dialética. O conceito de negação, no entanto, adquire significados específicos em sua teoria. Se o mérito de Hegel é o de ter descoberto a negação enquanto princípio motor e criador da história, já em Marx ela passa a ser entendida enquanto processo social de transformação. Por isso, o proletariado, enquanto portador dos sofrimentos universais, adquire centralidade negativa na teoria de Marx. Marcuse, por sua vez, inova ao ampliar o lugar social da negação. Ao afirmar que a totalidade pode ser negada desde fora do sistema, sugere que não se trata de substituir uma totalidade por outra, mas de instigar um novo princípio de realidade.

**Palavras-chave:** Negação; Princípio de realidade; Emancipação instintiva.

### ABSTRACT

Marcuse's thoughts are profoundly marked by the dialectic tradition. The concept of negation, however, acquires specific meanings in its theory. Hegel's merit was to find negation as a motor and creative principle, with Marx it is understood as a social transformation process. Thus, the proletariat, as a universal suffering class, gets negative centralization in Marx theory. Marcuse, in turn, innovates by broadening the social place of negation. Marcuse claims that the totality can be denied even out of the system, suggesting that it is not a matter of substituting one totality for another, but instigating a new reality principle.

**Keywords:** Negation; Reality principle; Instinctive emancipation; Social movements.

---

\* Professor nos cursos de graduação e de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista de Produtividade do CNPq.

## Introdução

A especificidade das contribuições de Herbert Marcuse para uma teoria crítica da sociedade foi fortemente influenciada pela sua constante e produtiva relação com organizações e movimentos sociais. Mesmo tendo passado e tematizado aspectos tanto da escola fenomenológica heideggeriana quanto da teoria de Hegel, Marx e Freud, sua produção teórica é marcada por um profundo comprometimento com as lutas emancipatórias de seu tempo. Polemizando com seu colega Theodor Adorno, afirmava que não era alguém que “deixa mensagens em garrafas”. Ou seja, seus escritos estão sempre refletindo e dialogando com questões e desafios de sua época, num esforço constante de contribuição crítica e construtiva com atores sociais coletivos, especialmente no que dizia respeito às intencionalidades emancipatórias desses atores. Suas formulações foram simultaneamente comprometerem políticos em sua época e, vice-versa, seus envolvimento políticos não ficaram sem consequências para suas formulações teóricas.

No presente texto abordaremos aspectos da teoria de Marcuse orientados pelo fio condutor do “lugar social da negação”. Essa perspectiva nos parece muito produtiva principalmente pelo seu potencial para a compreensão de fenômenos sociais específicos da práxis política. Localizar e entender as possibilidades de negação na e da sociedade atual significa visualizar possibilidades emancipatórias nela mesma, sem cair na tentação de impor ideais externos à realidade. A atualidade da luta de classes, a abordagem dos movimentos sociais nas sociedades contemporâneas, a importância da sensibilidade e da natureza numa nova concepção de sociedade, a superação da sociedade do consumo, etc., são alguns exemplos temáticos que evidenciam esse potencial. A possibilidade de contribuição mais significativa de Marcuse, no entanto, talvez possa ser identificada com a busca da superação da indiferença frente à realidade social e política através da visualização e fundamentação de novas formas de engaja-

mentos e da proposição de sentidos inusitados para esses engajamentos.

Mesmo nos fornecendo um instrumental teórico muito consistente, a teoria de Marcuse nos desafia a um constante esforço teórico próprio para a compreensão da realidade existente, sem, no entanto, absolutizar nem o conceito nem a realidade. Seus escritos são sempre e apenas contribuições e ensaios, de modo a não poderem ser tomados como sistemas ou receitas. Mesmo assim, a seguir procuraremos, simultaneamente, situar Marcuse na tradição dialética e evidenciar a singularidade da sua contribuição. Como não poderemos apresentar o conjunto de sua obra neste trabalho, procuraremos apresentar alguns aspectos relevantes de sua teoria orientados por um fio condutor próprio. No nosso modo de ver, o conceito de *negação* é um referencial que possibilita, de forma exemplar, compreender o potencial da concepção teórica desse autor e, simultaneamente, apresentar os principais elementos de sua teoria política. Iniciaremos situando o próprio conceito de negação para, posteriormente, mostrar como Marcuse dele se apropria. Vejamos.

## 1 Caráter e lugar social da negação em Karl Marx

O conceito dialético de negação possui uma centralidade inegável no pensamento de Hegel e em grande parte do pensamento marxista. É a antítese que, em forma de negação de uma tese, faz girar a espiral dialética em Hegel. O grande mérito desse autor, como enfatizou Karl Marx, é o de ter descoberto a negatividade enquanto “princípio motor e criador”. Desta forma pôde, por exemplo, “conceber a autocriação como processo” e o ser humano como “resultado do seu próprio trabalho” (Marx, 1964, p. 145), uma vez que, no trabalho, o ser humano se alienaria (negação) em objetos que, quando reapropriados, implicariam a negação dessa alienação (negação da negação). No interior do sistema idealista de Hegel essa negação, no entanto, não passa de um momento da autoexposição do espí-



rito: "O único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho intelectual abstrato" (Idem, p. 246). Segundo Marx, no entanto, "[...] o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo" (Idem, p. 77).

O fato de Hegel ter concebido a negação como algo que acontece apenas no interior do próprio pensamento e de ter reduzido toda a humanidade da natureza a simples produtos ou fases do espírito, no entanto, não o impediu de explicitar a importância da negação. Por isso Marx vê na teoria de Hegel um enorme potencial (embora exposta de forma alienada): os princípios dessa teoria

[...] contêm veladamente todos os elementos da crítica e se encontram amiúde já preparados e elaborados de uma maneira que vai muito além do ponto de vista de Hegel (Idem, p. 244).

Segundo Marx, bastaria perceber que essa processualidade exposta por Hegel encontra sua expressão primeira na própria sociedade humana. O conteúdo humano e social daquilo que foi expresso de forma idealista por Hegel poderia ser percebido, segundo Marx, de modo exemplar, no próprio processo de trabalho. É no processo de trabalho efetivo de produção de produtos e de interação com a natureza não humana que o ser humano se exterioriza, podendo, inclusive reconhecer-se (como indivíduo e como gênero) nos próprios produtos. A exteriorização das propriedades humanas que acontece no trabalho pode, portanto, não significar alienação. Esse processo, no entanto, não acontece de forma automática, como pode parecer do ponto de vista hegeliano. Pode acontecer, por exemplo, de o ser humano ser privado de seus produtos e, portanto, permanecer alienado deles assim como de toda a processualidade social e natural implicada no processo de trabalho. Ou seja, a negação poderia não ser negada, e a alienação, portanto, pode ser perpetuada. Como esse processo, para Marx, não é um processo puramente espiritual (Hegel) e que acontece apenas no interior da consciência (Feuerbach), mas, sim, prático, sensível, social e histórico, sua superação tam-

bém não pode ser concebida num nível puramente teórico. Isso seria permanecer na concepção idealista de Hegel, da qual nem mesmo Feuerbach teria conseguido se libertar por completo, por ainda conceber a negação da alienação como algo que acontece apenas no interior da consciência.

Ao afirmar o caráter social e material deste processo (do qual o espírito agora aparece apenas como um resultado e não mais como origem), Marx põe Hegel "de cabeça para baixo". Dessa forma, a negação da negação passa agora a ser entendida enquanto um processo social de transformação. A práxis, que envolve tanto o pensamento quanto a ação, passa a ser o lugar onde a negação da negação pode ser efetivada. Por se tratar de sociedades humanas, não submetidas a nenhuma forma de automatismo, pois, evidentemente, essa negação não acontece automaticamente, visto que acontece a partir de um lugar social específico em contextos sociais e históricos variáveis.

De fato, uma grande preocupação de Marx, nesse horizonte, foi o de identificar o lugar social da negação na sua época. Isso remeteu, após reflexões apuradas a partir dessa realidade, diretamente ao proletariado. Essa descoberta, no entanto, não se deu sem mais. Ela se insere em um contexto filosófico e social da época com o qual Marx procurava extrair reais perspectivas emancipatórias. Tratava-se de contextos que exigiam uma simultânea superação e conservação (*Aufhebung*) dos avanços de Hegel e do ateísmo antropológico de L. Feuerbach. A emancipação humana não se daria nem simplesmente através da libertação do homem da religião (um ato apenas da consciência) nem tampouco através da emancipação puramente política (pela declaração da igualdade formal diante do Estado). Seria preciso superar as raízes e os fundamentos humanos e sociais que levam o homem a buscar sua emancipação nas quimeras da religião, que o aprisionam a uma emancipação apenas política.

Marx estabelece então a perspectiva ampla de sua teoria e prática na afirmação do "[...] imperativo categórico de derrubar

todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (Idem, p. 86). Ou seja, a negação passa a ter um lugar social para Marx, deixando de ser uma mera categoria da consciência ou do espírito. Além disto, ela adquire um caráter marcadamente histórico: quando afirma que é necessário derubar as condições “em que o homem surge” como ser humilhado, explorado, etc., está apontando para a necessidade de se estar atento à realidade histórica. Não parece ser um sujeito histórico ou um lugar social prévia ou logicamente determinado que Marx está procurando. O desafio é ver onde está acontecendo de fato a negação do ser humano. Onde ele é “humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”, é aí que está a negação. É partir daí que deve acontecer a negação da negação. Seria preciso encontrar o lugar social da negação: capaz de pôr em questão toda a lógica social existente.

Na realidade social da Alemanha de então, em que esta se encontrava ainda profundamente enraizada em pressupostos medievais, Marx não conseguia visualizar o lugar da negação social na classe burguesa, tal como havia acontecido na Revolução Francesa. Estava convencido de que na Alemanha de então “[...] todas as classes carecem de lógica, de rigor, da coragem e da inconsideração que delas fariam o representante negativo da sociedade.” (Idem, p. 90). Acompanhando Marx nessa sua reflexão, parece claro que não basta que haja objetivamente um lugar social da negação: é preciso que essa negação se articule com “lógica, rigor e coragem” para poder se tornar de fato a negação. A burguesia não parecia estar disposta e em condições de realizar tal empreitada. Suas pretensões já não eram uma emancipação generalizada da sociedade, como veremos abaixo.

Como a classe burguesa na Alemanha não parece satisfazer as condições para tal, Marx parte para a busca de outro lugar social da negação, que seja mais radical e com chances reais de pôr em questão a lógica social daquele momento. Em primeiro lugar estabelece algumas condições que uma classe com potenciais de se tornar o lugar

social da negação teria de satisfazer para pôr em questão toda a dinâmica social. Não poderia ser um grupo com interesses particulares e corporativos, ou seja, teria de convencer a sociedade de que suas bandeiras significariam uma sociedade melhor para todos. Pois, somente “[...] em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral” (Idem, p.64). Ou seja, não são quaisquer bandeiras ou lutas que podem fazer de um grupo social um lugar social de negação: é preciso convencer a sociedade de que suas reivindicações não são particulares/corporativas, ou seja, que significam uma melhoria para o conjunto da sociedade, mas, por outro lado, qualquer grupo ou classe com bandeiras suficientemente radicais no sentido apontado pode assumir essa função.

Marx parece sistematizar os critérios para tal ao afirmar que essa classe se torna possível na medida em que possui “cadeias radicais”, ou seja, na medida em que seus sofrimentos perpassam toda a sociedade e têm caráter universal. Assim, pois, a emancipação desse sofrimento significaria a emancipação de toda a sociedade de um sofrimento. Ou seja, aquela classe não pode libertar-se a não ser libertando toda a sociedade desse sofrimento. Ou, ainda, e isso parece apenas outra forma de expressar o mesmo critério, que se oponha aos pressupostos do sistema político. Trata-se de algo que, para nós, hoje, certamente permanece um grande desafio: – Que grupos sociais ou classe se contrapõem aos pressupostos do sistema político?

Marx poderia muito bem ter permanecido apegado à ideia de que essa classe é a burguesia, mas já não estava convencido desse pressuposto da Revolução Francesa. Em vez de permanecer fixado na burguesia enquanto classe revolucionária, Marx afirma que essa classe é o recém-surgido proletariado. A burguesia já não podia mais se apresentar como portadora do interesse geral da sociedade, pois já estava evidente que seus interesses podiam até mesmo se contrapor às estruturas da sociedade feudal, mas se mostravam também absoluta-

mente contrários a uma grande parcela da população que estava se constituindo enquanto tal na época: o proletariado. Seu interesse não passava de um interesse corporativo. O proletariado era simultaneamente gerado pela sociedade e também por ela reprimido. Ele só existia na forma capitalista de organização da sociedade e portador dos sofrimentos universais dentro do horizonte de totalidade da nova forma de organização social. O proletariado se apresentava como sendo aquela classe que sofre o “mal universal” e que, portanto, só poderia se libertar desse mal na medida em que conseguisse modificar toda a sociedade. Sua emancipação seria, portanto, a emancipação de toda a sociedade: relações de opressão, exploração e humilhação generalizadas pressupostas pelas relações humanas e políticas dessa sociedade específica.

A descoberta do proletariado enquanto portador dos sofrimentos universais da formação social específica denominada, posteriormente, de sociedade capitalista, está, pois, no fundamento da ideia de luta de classes de Marx. Essa é a classe que, segundo Marx, ao se contrapor aos interesses da burguesia (portadora de interesses corporativos, que não se contrapõem ao sofrimento específico da sociedade capitalista), pode libertar a sociedade toda de uma realidade onde o ser humano surge como ser “humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”. O proletariado é uma classe específica do capitalismo, mas seus sofrimentos são universais na medida em que sua emancipação implica a emancipação da sociedade do seu caráter capitalista e de seus “pressupostos políticos”.

Essa ideia fundamental parece permanecer em toda a obra de Marx. Mesmo em sua obra principal *O Capital*, o proletariado aparece como o lugar privilegiado da negação social. O proletariado é uma classe que só existe na forma específica da sociedade capitalista, produzida pela sua própria lógica e que, portanto, para se libertar de seus sofrimentos, deve pôr em questão a totalidade dessa dinâmica. O proletariado é o resultado imanente da sociedade capitalista, sua contradição interna mais radical.

Ao final deste pequeno excursão sobre o lugar social da negação em Marx, gostaríamos de chamar atenção para uma questão que nos parece importante no contexto deste trabalho. Trata-se, em primeiro lugar, da ligeira identificação feita, na tradição marxista, do proletariado com o proletariado industrial e, mais ainda, com o operariado. O próprio Marx talvez tenha contribuído para esse equívoco na medida em que seus exemplos geralmente se referem àquelas situações referentes a trabalhadores operários. Ora, mesmo em uma sociedade perpassada por estruturas e pressupostos capitalista, é evidente que, ainda assim, existem trabalhadores que não pertencem ao proletariado (pois continua existindo trabalho muito importante para a reprodução social da sociedade e que não é incluído nos sistema produtivo da sociedade capitalista, como o trabalho doméstico, por exemplo). Além disso, nem todo o proletariado pode ser reduzido à proletariado industrial e nem este ao operariado (existem proletários que se ocupam de trabalho improdutivo dentro do próprio sistema produtivo capitalista). Ou seja, não há nenhuma necessidade, do ponto de vista da teoria desenvolvida por Marx, de permanecermos fixados ao operário industrial do “chão da fábrica” enquanto o único lugar social da negação, uma vez que ele é apenas uma manifestação específica do proletariado e esta uma forma específica de existência dos trabalhadores (que podem, inclusive, estar desempregados ou trabalhando de forma cooperativa).

## 2 Ampliação e deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse

### 2.1 O lugar da negação na dialética

Em um ensaio de 1966, intitulado “Sobre o Conceito de Negação na Dialética” (*Zum Begriff der Negation in der Dialektik*), Herbert Marcuse se defronta exatamente com essa questão: – Qual é o significado da negação na dialética e quais são as implicações disso para a luta política. Segundo

Marcuse, há certa dificuldade em determinar o conteúdo atualizado, de um "capitalismo maduro", com as categorias que tradicionalmente se atribuiu à dialética. O fato de, por meio de artifícios do chamado método dialético, ser possível encontrar uma explicação para todas as situações sociais (revolucionárias ou não, radicalização e integração da classe operária, etc.), isso teria tornado o método dialético uma teoria indiferente. Ou seja, a dialética ter-se-ia fixado em um "[...] mecanismo construído de tal modo que a garante contra qualquer contestação por meio da realidade" (MARCUSE, 1972, p. 160).<sup>1</sup> Ora, um método que não se deixa afetar pela realidade, e que sempre tem na cartola uma explicação pronta para tudo (enquadrando a realidade em conceitos prévios), evidentemente adquire um caráter conformista frente à realidade, inclusive manietando a visualização de novas possibilidades e de novos lugares sociais de negação, gerando uma "imobilização da dialética da negatividade". Tudo o que não se enquadra nesse esquematismo e dogmática prévia nem mesmo é considerado. Segundo Marcuse, "[...] essas dificuldades se relacionam com a origem da dialética de Marx na dialética hegeliana", sendo que a principal dificuldade residiria "[...] no conceito dialético segundo o qual as forças negativas se desenvolvem no seio de um sistema antagônico existente." (Idem, p. 160). A suspeita levantada é de que, na medida em que a negação é pensada sempre dentro de um sistema existente, seria apenas a mesma essência que se desdobra, o que tem como consequência a imunização do sistema em relação a tudo aquilo que não é ele mesmo. A própria negação circunscrita aos limites de um sistema, de certa forma, não passa de algo aparente, uma vez que dificilmente pode levar a uma qualidade efetivamente diferenciada daquela do sistema, já que nem mesmo se deixa afetar por aquilo que ela já não é. Ou seja, a maior dificuldade a ser enfrentada estaria locali-

zada no próprio conceito hegeliano de "[...] dialética, na qual, em última instância, impõe a positividade da razão, o progresso." (Idem, p. 161).

Marcuse concorda com Althusser, segundo o qual Marx não teria apenas "colocado de cabeça para cima" a dialética hegeliana, pois desta forma "teria apenas oposto um outro sistema da razão ao hegeliano", não superando, portanto, a filosofia idealista. Marx, teria, concordando com Althusser, rompido com a dialética hegeliana na medida em que a desenvolve em base ao "desenvolvimento real" da sociedade. Mesmo assim, no entanto, segundo Marcuse, o fato de Marx ter colocado a dialética hegeliana "de cabeça para baixo", conferindo-lhe um caráter materialista, talvez não signifique necessariamente que tenha se libertado totalmente de um pressuposto conservador básico da dialética hegeliana, não questionado por Althusser: a localização das forças negadoras de um sistema (negação da negação) exclusivamente no interior desse mesmo sistema e a partir de pressupostos e condições geradas em seu interior. Na medida em que é exclusivamente assim concebida, a negação, portanto, permanece atrelada à ideia de superação no interior do sistema.

Segundo a leitura de Marcuse, tanto para Hegel como Marx

[...] as forças negadoras que rompem e levam a uma nova etapa as contradições que se desdobram em um sistema se desenvolvem no interior desse sistema (Idem, p.162),

sendo que essa nova etapa seria necessariamente superior. O pressuposto básico dessa ideia é o de que o sistema corresponda à totalidade social e de que é exclusivamente no seu interior que se desenvolvem possibilidades progressivas e libertadoras. Na medida em que não conseguiu, segundo Marcuse, se libertar desse horizonte, portanto, mesmo

<sup>1</sup> De agora por diante, todas as citações identificadas apenas com o ano da publicação serão de textos de Herbert Marcuse.

[...] a dialética materialista permanece no terreno da razão idealista, na positividade, na medida em que não destrua a concepção de progresso, segundo a qual o futuro já está sempre enraizado no seio do existente (Idem, p.161).

Esse questionamento teria consequências práticas, como, por exemplo, a questão em torno de se o modelo da base técnica da sociedade capitalista atual pode servir como base para uma nova sociedade ou não, e se, caso possa, em que medida. Não teríamos que pensar uma mudança qualitativa em nossa noção de progresso e de ruptura, em vez de simplesmente partir da crença de que o todo existente só pode ser transformado a partir de uma essência já existente nele mesmo?

Não será isso, contudo, mais uma vez uma forma de progresso da razão objetiva e uma nova forma de primazia do passado que se reproduz, do trabalho objetivado no aparelho técnico sobre o trabalho vivo? (Idem, p. 162).

Não colocada essa questão, facilmente se subestimam as forças de integração e coesão do sistema, pois, segundo nosso autor, a capacidade de suspender as forças negativas e mesmo de transformá-las em forças positivas no interior do sistema é extremamente eficiente no capitalismo maduro:

Resultado desta hipótese: questionabilidade do conceito da negação que se desdobra no interior de um todo existente como libertação (Idem, p. 163).

A consequência mais imediata desse questionamento é o de que o conceito de *práxis* também teria de se libertar dessa acoplamento com um todo existente, levando a considerar, portanto, a hipótese de que “[...] um todo antagônico existente seja negado e superado de fora.” (Idem., p.163).

O capitalismo, como um todo social determinado, portanto, não pode ser concebido enquanto toda a realidade. Seria preciso concebê-lo enquanto parte de um todo social mais amplo “a partir do qual possa ser atingido de fora”. É a relação todo-parte com a realidade (não redutível a esquematismo prévios) que está em jogo. Pensar a

dialética e a negação nesse horizonte seria, pois, o desafio da atualidade. Para tanto, o externo evidentemente não deveria significar algo mecanicamente contraposto no sentido espacial, mas, sim, a partir de diferenças qualitativas que estão para além das contradições internas do todo-parte:

Isto é: externo no sentido de forças sociais que representam necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se (Idem, p. 164).

Essa diferença qualitativa, por exemplo, não poderia ser identificada com a simples satisfação das necessidades vitais e espirituais atualmente existentes, mas, sim, no aparecimento e satisfação “[...] de novas necessidades reprimidas na sociedade antagônica” (Idem, p. 165). Esse seria o desafio de uma teoria crítica da sociedade: realizar mais do que simples registro e sistematização daquilo que se apresenta como real, indo para além das tendências disponíveis.

O lugar social a partir do qual se daria a possível negação do todo-parte, por isso, teria de ser expressão de uma relação radicalmente diferente, por exemplo, entre os seres humanos e seus ambientes naturais e sociais, daquela pressuposta no interior desse todo-parte. Seriam novas necessidades, tais como:

solidariedade ao invés de luta de concorrência; sensorialidade ao invés de repressão; desaparecimento da brutalidade, da vulgaridade e de sua linguagem; paz como situação duradoura (Idem, p. 165).

Importante é não confundir essas necessidades com valores e objetivos. Apenas na medida em que essas questões se tornarem necessidades é que poderão tornar-se valores e perspectivas a serem empunhadas por forças sociais concretas que se contrapõem ao todo-parte repressivo. Na atualidade, essa força de negação não está, segundo Marcuse, centrada em uma ou outra classe determinada, mas se manifesta em diversas organizações que (coerente com os critérios de negação em Marx!) manifestam uma contradição irreconciliável com o todo-parte existente.



## 2.2 Negação e sistema: a integração do proletariado ao sistema

Como se pode perceber, Marcuse nunca parece ter negado a luta de classes, mas questiona a indicação de que o proletariado industrial seja ainda o principal lugar social da negação, chegando mesmo a desconfiar se ainda lhes pode ser atribuída essa característica, já que foi progressivamente integrado (via consumo e salários) ao sistema. Foi chamado a “participar”. Além disto, os indivíduos que o compõem sentem-se mais ameaçados pelos trabalhadores não operários e mesmo não proletários do que a eles unidos. A luta pela manutenção de seus empregos e interesses corporativos muitas vezes se transforma na luta em favor da lógica do capitalismo. De modo geral, pode-se afirmar que, atualmente, a classe trabalhadora tem mais a perder do que seus grilhões, principalmente na medida em que se sente integrada ao sistema através do consumo: “O potencial político das expectativas de progresso, das esperanças de ascensão, é muito conhecido.” (1973, p. 16).

Esse novo cenário, de forma alguma, implica a inexistência das possibilidades e da necessidade de negação/superação do modo de produção capitalista.<sup>2</sup> Apenas significa uma relativização da importância do papel revolucionário atribuído à classe trabalhadora. Ela deixou de significar a “negação absoluta” da sociedade existente: isto somente poderia acontecer se as suas necessidades e aspiração exigissem a abolição do atual modo de produção, o que não parece o caso. Ela “[...] se converteu numa classe nessa sociedade, compartilhando de suas necessidades e aspirações, então a transferência de poder somente para a classe trabalhadora (não interessa sob que forma) não garante a transição para o socialismo como uma sociedade *qualitativamente* diferente.” (1973, p. 45). Além disso, a sim-

ples suplantação de uma totalidade por outra não garantiria uma mudança qualitativa das relações. Dessa forma, Marcuse conclui incisivamente:

Devido à força de sua posição no interior do processo produtivo, devido à sua força numérica e amplitude de sua exploração, a classe trabalhadora ainda é a portadora histórica da revolução; por meio de sua participação nas necessidades estabilizadoras do sistema, ela, no entanto, se tornou uma força conservadora e até mesmo contrarrevolucionária (1969, p. 33).<sup>3</sup>

Aceitar essa realidade de forma alguma significa negar as relações de exploração do capitalismo, mas, sim, aceitar que o capitalismo é capaz de aprimorar as suas formas de exploração: “O capitalismo se reproduz na medida em que se transforma, e esta transformação consiste primordialmente em aprimorar a exploração.” (1969, p. 29). O apego a conceitos com significados petrificados, segundo Marcuse, é um dos maiores impedimentos para entender essa realidade e, por isso, de perceber as possibilidades de negação realmente existentes: “A petrificação (*Veddinglichung*) de conceitos falsifica a análise da estrutura de classe do capitalismo de monopólio” (1973, p. 45). Nesse sentido é proposto, por exemplo, que o conceito de *classe* seja repensado. Essa mudança, no entanto, não seria uma mudança arbitrária, e sim baseada na “[...] mudança na *realidade* do capitalismo que tem de ser conceptualizadas na *teoria* do capitalismo” (Idem., p. 46). Atualmente é inegável que, apesar de existirem condições objetivas que poderiam pôr fim ao capitalismo (existe “riqueza social suficiente para abolir a pobreza; os conhecimentos técnicos para desenvolver, em bases práticas e sistemáticas, os recursos existentes, visando a esse objetivo;” etc.), ao mesmo tempo o capital parece estar ampliando o seu domínio

<sup>2</sup> Até porque essa integração se dá à custa de outras formas de exploração: “[...] os benefícios são conferidos à classe trabalhadora metropolitana graças aos lucros excedentes, à exploração neocolonial, ao orçamento militar e às gigantescas subvenções governamentais” (1973, p. 15).

<sup>3</sup> A tradução das citações desta obra (1969) é feita por nós a partir da versão em língua alemã.

[...] em todas as dimensões do trabalho e do lazer, controla a população subjacente, através dos bens e serviços que fornece e através da maquinaria política, militar e policial de assustadora eficiência. (Idem, p. 16).

Além disto, há que considerar que a classe trabalhadora “[...] excede os limites da classe trabalhadora operária” (Idem, p. 21). Isso se deve ao fato de que a base produtiva e, com isso, o próprio conceito de trabalho produtivo, e, conseqüentemente, o de trabalhador produtivo, foi enormemente ampliado na fase atual do capitalismo. Nas formas de trabalho cada vez mais socialmente combinadas tornou-se mais explícito que, mesmo aqueles trabalhadores não diretamente envolvidos no “chão de fábrica” também têm funções essenciais no processo produtivo, o que permite visualizar um universo ampliado de exploração. Os indivíduos são cada vez mais reduzidos a partes de um instrumento de exploração: “[...] ativo ou passivo, produtivo ou receptivo, nas horas de trabalho ou nas horas de lazer, ele serve ao sistema.” (1973, p. 22). Mesmo assim, no entanto,

[...] a separação do controle dos meios de produção define a condição objetiva comum aos que recebem salários: a condição de exploração. Todos eles reproduzem o capital. (Idem., p. 24).

Uma vez que todos reproduzem o capital e são explorados, todos eles são potenciais lugares sociais de negação.

Faz-se, portanto, necessário pensar a ideia de revolução numa perspectiva diferenciada daquela compreensão que lhe foi muitas vezes dada, especialmente no estilo da Revolução Russa. Marcuse resume essa concepção, a ser superada, na seguinte formulação:

As suas características foram a liderança de uma ‘vanguarda ideologicamente consciente’, o partido de massa como seus ‘instrumentos’, o objetivo básico a ‘luta pelo poder estatal. (Idem., p. 17).

A necessidade de superação desse horizonte emancipatório, demarcado por um “vocabulário básico” petrificado que, se-

gundo Marcuse, já não consegue estabelecer uma relação/leitura adequada da realidade, se coloca, por isso, como uma prática política extremamente importante. Para que o caráter qualitativo do processo transformador possa ser adequadamente tematizado, a crença na efetividade da simples substituição de uma totalidade por outra teria de ser superada. A percepção da evidente perda da capacidade negativa da classe trabalhadora, especialmente do proletariado industrial, leva Marcuse a buscar identificar novos lugares sociais de negação. Para ele,

[...] tanto as metas como a estratégia radicais estão confinadas a pequenos grupos minoritários [...] enquanto que uma grande parte da classe trabalhadora se converteu numa das classes da sociedade burguesa. (Idem., p. 14).

Isto, no entanto, não poderá ser abordado neste trabalho.

## Considerações finais

A ampliação do horizonte emancipatório em Marcuse está diretamente relacionada com o deslocamento e a ampliação do lugar social da negação. Herdeiro de uma tradição crítica que remonta a Hegel, mas que é fundada efetivamente por Marx, o caráter inovador de sua teoria se localiza de forma mais explícita no questionamento da equação ser e pensar. A denúncia da identificação ideológica do todo-parte com toda realidade permite a visualização de possibilidades de negação para além desse todo-parte.

Na medida em que busca visualizar aquilo que é exterior ao sistema, aquilo, portanto, que ainda não foi ou já não é mais subsumido pela lógica da sociedade regida pelo princípio do desempenho, Marcuse revitaliza e atualiza o pressuposto básico da teoria crítica de Marx: o

[...] imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (Marx, 1964, p. 86).

Neste sentido, talvez, o próprio Marx também já não tenha permanecido tão aprisionado ao todo-parte como Marcuse parece sugerir em algumas passagens. Da mesma forma que Marx não pôde mais perceber na classe burguesa (em uma Alemanha que ainda não havia passado pela revolução burguesa – emancipação política) o potencial que dela faria “o representante negativo da sociedade.” (Idem., p.90), também Marcuse não percebe mais no operariado industrial esse representante. Mesmo ciente de que a simples substituição de um todo-parte por outro não implicaria necessariamente mudanças qualitativas na sociedade, Marcuse não abre mão da perspectiva dialética enfatizada por Marx: buscar o lugar social da negação. O diálogo produtivo e crítico com a teoria de Freud permitiu-lhe fundamentar a necessidade da primazia qualitativa num processo de transformação. Esse diálogo também lhe permitiu uma atualização crítica da própria teoria de Marx, sem, no entanto, negar a intencionalidade emancipatória básica desse autor. Ao indicar para a importância e primazia dos aspectos qualitativos necessários para fundamentar um novo princípio de realidade Marcuse parece ter aberto um amplo horizonte de atuação e teorização.

A necessidade de atualização em cada contexto histórico e social determinado exige um esforço constante de apreensão e de potencialização daquelas qualidades e daqueles coletivos humanos que possam representar possíveis negações. Certo, no entanto, é que nenhum sujeito, seja coletivo ou não, pode se dar o direito de ser automaticamente o portador do lugar social da negação. A importância da atuação e da práxis social e política que daí pode ser deduzida não é menor do que o desafio de conceber uma teoria capaz de se perceber integrada nessa processualidade, tornando constantemente consciente o possível: sem abdicar da autonomia, mas também resistindo à tentação de enquadrar a realidade em conceitos prévios. Essa teoria implica uma razão que, em vez de justificar o *status quo*, afirme-se enquanto instância crítica, capaz de tematizar a liberdade e a

felicidade como critérios de justiça no interior das relações sociais.

## Referências Bibliográficas

- BRUKHORST, H.; KOCH, G. *Herbert Marcuse: eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 2009.
- FLEGO, Gvozden; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.). *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation*. Murcuse – Symposion 1988 in Dubrovnik. Giessen: Germinal, 1989.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. J. Octávio A. Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Mar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Versuch über Befreiung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ideenzueinerkritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969a.
- \_\_\_\_\_. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968a.
- \_\_\_\_\_. *Vernunft und Revolution*. Berlin: Luchterhand, 1970.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A dimensão estética*. São Paulo: Martins Fones, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O fim da utopia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969a.

MARX, Carl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964.

MARX, Carl. *O capital: crítica da economia política*. v. 1. Rio de Janeiro: Bertrant Brasil, 1988.

SANCHES, Jéssica Balen. *O potencial crítico da arte segundo Herbert Marcuse*. Toledo, PR: Monografia. 2010.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Die "menschliche Natur". Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse. In: FLEGO, Gvozden; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.). *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse – Symposion 1988 in Dubrovnik*. Giessen: Germinal, 1989.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

\_\_\_\_\_. Sensibilidade emancipatória: Schelling, Feuerbach e Marx à contrapelo da tradição. In: CHAGAS, Eduardo; REDYSON, Deyve; DE PAULA, Márcio (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, v. 8, p. 171-212.

STEDEROTH, Dirk. Educação a partir da unidimensionalidade: contribuição de H. Marcuse para uma teoria educacional crítica. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; FLICKINGER, Hans-Georg. (Org.). *Educação e maioria – dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez, 2005.

## Política deliberativa: modelo teórico e referências empíricas<sup>1</sup>

Não é possível elucidar o caráter dual do modelo deliberativo de política sem considerável pesquisa empírica.  
(Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1990, Vorwort, p. 47).

### RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar os elementos teóricos centrais da política deliberativa de Jürgen Habermas e uma avaliação crítica da deliberação a partir do *deficit* de abordagens empíricas que analisam os problemas metodológicos, a qualidade, as chances e os resultados da deliberação política nos mais diferentes níveis e arenas da política deliberativa.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas; Política deliberativa; Abordagens empíricas.

### ABSTRACT

The aim of this paper is to present the main theoretical elements of Habermas deliberative politics, and a critical evaluation of the deliberation from the deficit of empirical approaches that analyze methodological problems, quality, chances and outcomes of political deliberation on many different levels and arenas of deliberative politics.

**Keywords:** Jürgen Habermas; Deliberative politics; Empirical approaches.

\* Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor Adjunto I da UFPB. E-mail: jlubenow@hotmail.com

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pelo CNPq e FAPESP. Texto apresentado no *III Seminário Nacional e I Seminário Internacional "Movimentos Sociais, Participação e Democracia"*, realizado de 11 a 13 de agosto de 2010, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil.



Quem se ocupa com a teoria da democracia deliberativa em e a partir de Jürgen Habermas se defronta com um amplo espectro de discursos críticos, seja internos ou externos. Um olhar sobre a literatura permite observar como os elementos básicos da política deliberativa, sejam teórico-normativos ou prático-empíricos, são questionados e colocados à prova: o caráter procedimental, o caráter idealista, a falta de radicalidade da proposta de reforma democrática das instituições, problemas de operacionalização da deliberação, a incapacidade de fornecer princípios substantivos de justiça social, a ausência de um sujeito/destinatário, as manifestações práticas específicas e restritas. Além disso, perguntamos: a ênfase da deliberação é nos elementos normativos e consensuais do modelo deliberativo ou é uma ênfase realista os interesses e no potencial de conflito neles contido? O modelo deliberativo consegue neutralizar e suspender disparidades econômicas, sociais, culturais, cognitivas, entre outras, e promover um resultado satisfatório, de igualdade e justiça? Seu aspecto cognitivo realmente introduz uma gradual abolição destas desigualdades e disparidades, promove igualdade e produz resultados políticos justos? *Enfim, trata-se de processos de deliberação ideal ou de deliberação efetiva?*

Este artigo tem por objetivos apresentar os elementos teóricos centrais da compreensão habermasiana de política deliberativa (1), e alguns discursos críticos que se ocupam com o *déficit* de abordagens empíricas, e que analisam os problemas metodológicos, a qualidade, as chances e os resultados da deliberação política nos mais diferentes níveis e arenas da política deliberativa (2).

## 1 Política deliberativa: modelo teórico

Jürgen Habermas é o mais proeminente defensor da teoria deliberativa de democracia. A virada deliberativa da filosofia política nos anos 90 foi responsável por uma renovação do debate ético-político para

além do liberalismo e comunitarismo que predominava até a década de 80. As investigações de Habermas sobre democracia deliberativa influenciaram muitas discussões sobre teoria democrática e se estenderam para um vasto campo de discussão. Isso é notório no grande volume da literatura envolvido com a temática. Importante notar que a maior parte da literatura sobre democracia deliberativa está datada posteriormente a *Faktizität und Geltung* (1992).

O ponto de partida da política deliberativa é a crítica aos problemas, limitações e distorções dos mecanismos tradicionais de representação política e de tomadas de decisão (como “democracia representativa” e como “democracia eleitoral”), a crise da democracia representativa, competitiva, partidária, eleitoral-participativa, associada à tradição liberal da política. A política liberal tradicionalmente é pensada como um espaço de conflito e de disputa por poder entre grupos de interesse dominantes, que permite ao indivíduo participar do processo decisório apenas pela escolha dos governantes pelo voto. O modo como opera este procedimento não permite uma argumentação reflexiva sobre preferências valorativas, pois as vontades dos indivíduos estão assentadas na razão privada e não na razão pública. A esfera pública é, assim, o lugar da agregação de preferências, com a ausência de formas de participação que se tornassem a fonte da justificação e legitimação do sistema político mais democrático. A política deliberativa se defronta com o paradoxo da democracia: embora noções como participação, deliberação, legitimidade, continuem a ser evocadas nos debates contemporâneos sobre democracia, sobre a natureza do processo político, como explicar que a idéia de democracia tenha tamanha aceitação por um lado, e de que as instituições democráticas representativas estejam perdendo a vitalidade e caindo em descrédito, por outro lado?<sup>1</sup>

As evidências do modo de operar e os resultados dos sistemas representativos tradicionais não deixam de se mostrar: a crise da concepção eleitoral-decisionista e repre-

<sup>1</sup> Um dos livros que apresenta e discute este estado de coisas é a coletânea organizada por Nobre & Coelho, 2004.

sentativa de fazer política, em todos os níveis; a incompatibilidade prática da idéia universal de política com as implicações eleitorais da democracia competitiva (quem conseguir tomar o poder vai querer dividi-lo com seus oponentes?); um quase que “desacoplamento” entre os representantes e os representados, um abismo entre eleitos e eleitores; a política é guiada, não pela visão do “bem comum”, entendimento, melhores argumentos, mas por interesses privados, numa mera disputa pelo poder; a profissionalização da política, decisões políticas nas mãos de especialistas/profissionais da política; comercialização das eleições pelos partidos, que investem preferencialmente no marketing político; influência confusa pelos meios de comunicação na esfera da opinião pública; uso não transparente do poder governamental, com uma “zona cinzenta” entre as promessas e a prática, e não se segue mais os programas políticos; o desinteresse por parte dos representantes políticos com a qualidade das práticas de participação democráticas, importa apenas a quantidade de votos; sem falar na apatia e no desinteresse quase que generalizado em relação à participação, justamente pelo descrédito nos políticos e nas instituições representativas, tal como as conhecemos. Este diagnóstico crítico expõe apenas algumas das nuances que acabam afetando a credibilidade do modelo representativo de fazer política, que atingem a esfera pública política como espaço público de discussão e deliberação, atrofiam a qualidade e o nível discursivo da esfera pública, e exigem uma outra perspectiva de compreensão da natureza do processo democrático. Nesse sentido, a formulação de uma teoria política deliberativa parece oferecer uma saída alternativa.

Em contraposição à concepção decisionista de participação política e à concepção representativa de exercício do poder político, desde a segunda metade do século XX, vem ganhando importância o debate sobre a na-

tureza argumentativa e reflexiva da esfera pública deliberativa. A virada deliberativa da teoria política mostra que há uma tendência crescente em reavaliar o peso e os mecanismos de participação democrática e os elementos argumentativos na formação da esfera pública nos regimes democráticos. É o caso de Jürgen Habermas. A novidade da proposta habermasiana é que ela não se limita a processos eleitorais. Diferentemente dos canais tradicionais de agregação de interesses, Habermas busca ampliar a base de participação democrática e justificação da legitimidade política a partir do alargamento das possibilidades de participação na esfera pública para além das esferas formais do sistema político institucionalizado. Ou seja, a política deliberativa de Jürgen Habermas busca reavaliar o peso e os mecanismos de participação democrática e os elementos argumentativos na formação da esfera pública nos regimes democráticos. É por isso que a reformulação e a configuração da esfera pública deliberativa nos anos 90 viriam a ser tão importantes: esses novos arranjos são pensados a partir da categoria de esfera pública. A reformulação da categoria de esfera pública permitiu a Habermas um rearranjo capaz de ampliar o espectro de possibilidades de participação democrática, deliberação pública e a circulação de canais de poder político para além dos mecanismos formais institucionais do sistema político. A formação da opinião e da vontade política não se restringe apenas às esferas formais do político, mas precisa ser sensível aos resultados das esferas informais do mundo da vida e das diversas organizações da sociedade civil. Isso permite novos desenhos institucionais de participação dos atores da sociedade civil e novas dinâmicas de tomada de decisões. No entanto, se a teoria deliberativa é uma alternativa frente ao modelo liberal e republicano, o que ela introduz de novo? O modelo deliberativo pode “fazer a diferença”?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sobre a diferença do modelo procedimental em relação aos outros modelos, ver: Habermas, 1992, pp. 363ss; Habermas, 1996, pp. 277-292 [Ver cap. 5, “Was heißt Deliberativer Politik”]; Habermas, (1 1994) [1-10]. Para a discussão Habermas-Rawls, ver: *The Journal of Philosophy*, XCII, n.3 (1995). Além disso, ver: Held, 1987; Gutmann & Thompson, 2000, p. 161-180; S. Benhabib, 1994, p. 26-52; M. Cooke, 2000, p. 947-969; Nobre, in Nobre & Coelho, 2004, p. 31-37.

“Deliberação” é uma categoria normativa que sublinha uma concepção procedimental de legitimidade democrática. Esta concepção normativa gera uma matriz conceitual diferente para definir a natureza do processo democrático (HABERMAS, 1996, p. 277), sob os aspectos regulativos (exigências normativas) da publicidade, racionalidade e igualdade (HABERMAS, 2006, p. 414). O princípio procedimental da democracia visa amarrar um procedimento de normatização (o que significa: um processo de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade), através do caráter procedimental, que garante formalmente igual participação em processos de formação discursiva da opinião e da vontade e estabelece, com isso, um procedimento legítimo de normatização. Nesse caminho via procedimento e deliberação - que constitui o cerne do processo democrático - pressupostos comunicativos de formação da opinião e da vontade funcionam como a “eclusa” mais importante para a racionalização discursiva das decisões no âmbito institucional. Procedimentos democráticos proporcionam resultados racionais na medida em que a formação da opinião e da vontade institucionalizada é sensível aos resultados de sua formação informal da opinião que resulta das esferas públicas autônomas e que se formam ao seu redor. As comunicações públicas, oriundas das redes periféricas, são captadas e filtradas por associações, partidos e meios de comunicação, e canalizadas para os foros institucionais de resolução e tomadas de decisão (HABERMAS, 1992, p 368).

A concepção deliberativa da democracia considera a participação dos cidadãos nas deliberações e nas tomadas de decisão o elemento central da compreensão do processo democrático. Nesse sentido, focaliza os elementos formais e normativos, como a exigência do aumento da participação dos cidadãos nos processos de deliberação e decisão e o fomento de uma cultura política democrática. O procedimento da deliberação

não é apenas uma etapa de discussão que antecede a tomada de decisão. Mais do que isso, ela tem o objetivo de justificar as decisões a partir de razões que todos poderiam aceitar. Esse é o procedimento deliberativo da razão pública: fornecer um espectro de razões que poderiam ser aceitas por todos os possíveis atingidos, ainda que nem todos compartilhem com o tema ou assunto em questão, ou com a mesma filosofia de vida.

A deliberação é um procedimento que indica “quem” deve participar e “como”, mas não tem nada a dizer sobre o preenchimento dos “conteúdos” normativos, sobre “o que” deve ser decidido. Ou seja, as regras do jogo democrático – eleições regulares, princípio da maioria, sufrágio universal, alternância de poder – não fornecem nenhuma orientação nem podem garantir o “conteúdo” das deliberações e decisões. Os “pressupostos idealizadores” – de inclusão, acesso universal, direitos comunicativos iguais, participação sob igualdade de direitos, igualdade de chances para todas as contribuições, ausência de coações – apenas têm o caráter de garantir formalmente uma pressuposição fática para gozar chances iguais (HABERMAS, 1996, p. 340-41). Por esse modo, o princípio formal da deliberação democrática não pode ser confundido ou reduzido a outros bens, também valiosos, como “justiça social”, “Estado de direito”, “direitos sociais” e “direitos culturais”, mais próximos das teorias explicativas da democracia, fundados nos interesses e nas preferências dos indivíduos (preferências e interesses substantivos: ou sociais, ou materiais, ou culturais, ou ainda outros). Os procedimentos deliberativos escapam das restrições de uma única dimensão da razão prática, seja moral, ética ou pragmática (WERLE, 2004, pp. 148-49). Nesse sentido, os aspectos procedimentais do uso público da razão, ao confiarem mais no procedimento deliberativo de uma formação da opinião e da vontade, podem deixar questões em aberto.<sup>3</sup> O resultado desse processo

<sup>3</sup> Segundo Habermas, “não é possível estabilizar definitivamente expectativas de comportamentos sociais, que dependem de soluções falíveis e precárias” (Cf. 1992, I, p. 57)

permanece “provisório”. Isso significa: caso sejam encontrados argumentos melhores, o procedimento de crítica pública pode ser reaberto. Esse é o caráter reflexivo (e crítico) da esfera pública deliberativa.

Esta compreensão falível do paradigma procedimental tem implicações sobre a compreensão da justiça e o sentido da igualdade. A compreensão procedimental habermasiana visa explicitar, em forma de crítica, as debilidades normativas dos modelos liberal e republicano, que, por exemplo, fixam de antemão a escolha sobre o sentido da igualdade jurídica; ou fixam de antemão quais assuntos são privados e quais são públicos. Com o paradigma procedimental, a determinação do sentido da igualdade é lançada no campo político de comunicação pública. O conteúdo da igualdade jurídica deve ser considerado objeto de uma disputa política. Um conflito no qual o sentido da igualdade é decidido num processo de comunicação pública, conduzido pelos próprios participantes e possíveis afetados por meio do exercício público de formação democrática da opinião e da vontade. O modelo deliberativo considera os próprios concernidos como responsáveis pela definição dos critérios de igualdade a serem aplicadas ao sistema de direitos.

Com isso, a fundamentação de igualdades materiais é incorporada na teoria democrática como uma disputa política em torno do que precisa ser reconhecido. Uma luta pelo reconhecimento jurídico de necessidades e exigências normativas peculiares em relação ao conjunto de toda a comunidade jurídica, na qual os grupos interessados procuram apresentar aos demais as experiências particulares de exclusão social, discriminação e carências em vista do convencimento sobre a necessidade de um tratamento jurídico diferenciado (HABERMAS, 1992, p. 499).

## 2 Discursos críticos e referências empíricas

O próprio modelo normativo de política deliberativa há diferentes visões, que conferem diferentes níveis dos processos democráticos, e modos diferentes de compreender as fronteiras entre a autonomia privada e autonomia pública.<sup>4</sup> No entanto, não podemos acompanhar em sua amplitude a bibliografia crítica, primária e secundária sobre democracia deliberativa. Para nossos propósitos, vamos nos limitar apenas as deficiências empíricas.<sup>5</sup>

As expectativas normativas da democracia habermasiana estão depositadas na “força crítica” do modelo deliberativo de comunicação pública e de circulação do poder. Mas, embora este modo de comunicação pública carregue fortes expectativas normativas de entendimento e de consenso, as limitações para a realização de tais condições de comunicação (instrumentalização e operacionalização do modelo deliberativo política) são bem conhecidas. Há exemplos, observáveis na bibliografia, de pressupostos limitadores, internos e externos. Dissensos, formas não-discursivas de comunicação pública, desigualdades, assimetrias, estratificação social, estruturas de poder, fragmentação do universo simbólico, diversidade de modos de vida cultural, pluralismo das visões de mundo, convicções religiosas, temas controversos, os efeitos de certas formas de comunicação estratégica, ou interesses específicos relacionados a classes, grupos, comunidades étnicas, comunidades religiosas, ou sub-culturas com orientações específicas ou alternativas. Estes elementos, às vezes difusos, levam a perguntar quais as condições pelas quais certos temas e contribuições podem ser captados e articulados na esfera pública? Quais temas são realmente importantes?

<sup>4</sup> Sobre as vantagens e desvantagens da democracia deliberativa, ver: Bohman & Rehg, 1997; J. Dryzek, 2000; J. Elster, 1998; J. Fishkin, 1991; J. Bohman, 1996; J. Dryzek, 2000; Fishkin & Laslett, 2002; G. Palazzo, 2002; J. Gastil, & L. Peter, 2005; S. Macedo, 1999; J. Parkinson, 2006; B. Lösch, 2005; R. Talisse, 2005; Nobre & Coelho, 2004; Werle & Melo, 2007.

<sup>5</sup> Para uma abordagem dos discursos críticos, ver: Lubenow, 2010, p. 227-258.

Quais são secundários? Quais os mecanismos internos de escolha de temas? Que tipos de mecanismos de escolha de temas para a agenda pública interessam? Quais os mecanismos internos de distribuição de papéis e de controle? Quem faz surgir e estabelece o quê? Quem pertence ou participa do público? Quais os mecanismos internos de diferenciação e estratificação do público? Quais os efeitos reais da comunicação pública? Em que medida os processos de comunicação pública podem cumprir a função não apenas de publicidade, mas também de legitimidade? Quais as garantias (pressupostos) da efetividade sobre processos de tomada de decisão políticos? Como a esfera pública se relaciona (se comporta) diante das estruturas de processos de tomada de decisão estabelecidas? Enfim, quais os aspectos do modelo normativo deliberativo que mais necessitam ser investigados empiricamente? Embora seja possível identificar elementos normativos, orientações da ação, práticas e estruturas institucionais que correspondam ou que carregam elementos normativos, ainda não se tem, ou ainda se sabe muito pouco sobre as condições de realização das condições de comunicação dessa ordem.<sup>6</sup>

Para Bernhard Peters, uma perspectiva razoável de suprir este *déficit* seria recorrer às abordagens empíricas (1994, p. 663-677). Para Chambers, a teoria normativa pode aprender com a pesquisa empírica; por exemplo, ajudar a formular uma nova tipologia de publicidade para ajudar a compreender as condições sob as quais ela reforça ou prejudica a qualidade da deliberação (CHAMBERS, 2005, p. 256; NEBLO, 2005, p. 169-181).

Para outros estudiosos que se ocupam com política deliberativa, abordagens empíricas poderiam analisar problemas metodológicos, o nível, a qualidade, as chances e os resultados da deliberação política nos mais diferentes níveis e arenas da democracia deliberativa. Poderiam apresentar (ou corroborar) evidências do impacto do procedimento deliberativo sobre a formação de preferên-

cias políticas; do desenvolvimento de potenciais cognitivos de aprendizado coletivo; de um mecanismo para realçar o aprendizado cooperativo e a resolução coletiva de problemas; de decisões finais que são bastante diferentes das opiniões expressadas inicialmente; de mudança de opiniões que refletem níveis de informação, ampliação de perspectivas, expansão da formação da vontade política; de ajuda na definição mais clara e precisa dos temas; de ampla e irrestrita participação, diálogo reflexivo, justificação de argumentos, idéias e posições; de mais qualidade na prática política discursiva, na busca do entendimento e consenso acerca de reivindicações de validade, entre outros (*Acta Política* 40, n. 2-3, (2005); Habermas, 2006; Peters, 2001). O modelo deliberativo e suas referências empíricas é um campo de investigação a ser mais bem explorado, pois estudos mais sistemáticos estão apenas no início. Por exemplo, como resolver questões sobre deliberação que envolvem problemas como a verificação da autenticidade/veracidade, as análises em diferentes níveis, da comparação da qualidade deliberativa entre sociedade civil e instituições formais do governo, dos efeitos não-intencionais e perversos das comunicações públicas, entre outros (*Acta Política*, n. 2, p. 162).

Diante disso, não se pode ignorar que o ponto de ancoragem para as abordagens empíricas pode ser extraído da própria abordagem habermasiana: nas reformulações sobre a categoria mesma de esfera pública e o lugar que esta ocupa no quadro teórico mais amplo da teoria da ação comunicativa, da teoria da sociedade e da teoria da democracia, operado no "prefácio" à nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Suhrkamp, 1990). Aqui se abrem duas possibilidades de investigação. A primeira: a teorização da esfera pública politicamente influente, empreendimento de Habermas já no artigo "Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit" (1988), e, de modo mais detalhado numa teoria da democracia, na obra *Faktizität und*

<sup>6</sup> Especialmente no Brasil, apesar da excelente pesquisa sobre esfera pública, participação política e democracia deliberativa de Wilson Gomes & Rousiley Maia, 2008.



*Geltung* (1992) e 1995, pp. 135-164. A segunda: um programa de pesquisa empírica, pois Habermas afirma que as questões controversas sobre esfera pública e política deliberativa não podem ser respondidas sem considerável pesquisa empírica.<sup>7</sup> Vou me ater aqui esta segunda perspectiva (das abordagens empíricas).

No "prefácio" de 1990, p. 47, Habermas escreveu que *não seria possível elucidar o caráter dual do modelo deliberativo de esfera pública e de política, do modo como se dá a articulação entre as esferas informais e formais, sem considerável pesquisa empírica.*

A expectativa normativa dos teóricos deliberativos é a de que os processos deliberativos possam melhorar a prática democrática e a qualidade da política pública, e neutralizar a crise da democracia representativa (*Acta Política*, p. 153). Para os teóricos que se ocupam com o modelo deliberativo, a deliberação existe no mundo real e joga um papel importante no processo político democrático, como a ampla e irrestrita participação, diálogo reflexivo, justificação de argumentos, idéias e posições, mais qualidade na prática política discursiva, na busca do entendimento e consenso acerca de reivindicações de validade, entre outros (*Acta Política* 40, n. 2-3, 2005; HABERMAS, 2006; PETERS, 2001, p. 655-676). Há evidências empíricas de que a deliberação política desenvolve potenciais cognitivos de aprendizado coletivo. Existem estudos com grupos que configuram comunicação política como

um mecanismo para realçar o aprendizado cooperativo e a resolução coletiva de problemas. Os resultados mais ou menos corroboram o impacto esperado da deliberação sobre a formação de opiniões políticas consideradas: aprendizado através de processos comunicativos de deliberação pública; decisões finais que são bastante diferentes das opiniões expressadas inicialmente; mudança de opiniões que refletem níveis de informação; ampliação de perspectivas; expansão da formação da vontade política; definição mais clara e precisa dos temas; de mais qualidade na prática política discursiva, na busca do entendimento e consenso acerca de reivindicações de validade; de ampla e irrestrita participação, diálogo reflexivo, justificação de argumentos, idéias e posições; entre outros (*Acta Política* 40, n. 2 - 3, 2005; HABERMAS, 2006; PETERS, 2001). Evidências do impacto do procedimento deliberativo sobre a formação de preferências políticas podem ser conferidas em estudos empíricos com pequenos grupos, dos efeitos do aprendizado a partir de refletidas conversações políticas entre cidadãos na vida cotidiana. Estudos indicam que a categoria deliberativa de esfera pública provê uma perspectiva analítica apropriada para analisar procedimentos deliberativos em pequenos grupos; que questões de participação e deliberação funcionam melhor em interações locais, conferindo modos mais efetivos de participação democrática.<sup>8</sup> A questão aqui é saber se a política delibe-

<sup>7</sup> Cf. Habermas, "prefácio", p. 47. Para um material empírico sobre esfera pública e política deliberativa, ver: *Acta Política. International Journal of Political Science*, vol. 40, n. 2-3 (2005), editado por A. Bächtiger e J. Steiner. Edição especial sobre "Empirical Approaches to Deliberative Democracy", com um artigo de Habermas, Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics [pp. 384-392]. Ver também outro artigo de Habermas (2006) Political communication in media society. Does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research (Versão eletrônica disponível em: [http://www.icahdq.org/Speech\\_by\\_Habermas.pdf](http://www.icahdq.org/Speech_by_Habermas.pdf)); Nobre & Coelho, 2004.

<sup>8</sup> Sobre isso, ver os artigos in *Acta Política* 40, n. 3 (2005), Parte III ("Deliberation among Citizens"): Conover & Searing, Studying 'everyday political talk' in the deliberative system [269-283]; Fishkin & Luskin, Experimenting with democratic ideal: deliberative pooling and public opinion [284-298]; Kriesi, Argument-based strategies in direct-democratic votes: the Swiss experience [299-316]; Kies & Jansen, Online forums and deliberative democracy: hypotheses, variables and methodologies [317-335]. Além disso, ver: H. Kriesi (1994) Akteure, Medien, Publikum. Die Herausforderung direkter Demokratie durch Transformation der Öffentlichkeit, in Neidhardt, *Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen*, pp. 234-259; M. Hajer & H. Wagenaar (2003) *Deliberative Policy Analysis*. Cambridge University Press; Fischer, Frank (2003) *Reframing public policy: discursive politics and deliberative practices*. Oxford Univ.Press; M. Ottersbach (2004) *Außerparlamentarische Demokratie. Neue Bürgerbewegungen als Herausforderung an die Zivilgesellschaft*. Campus Verlag; W. Baber & R. Bartlett (2005) *Deliberative environmental politics: democracy and ecological rationality*. Cambridge: MIT Press; J. Roloff (2006) *Sozialer Wandel durch deliberative Prozesse*. Metropolis Verlag.

rativa provê uma perspectiva analítica apropriada para analisar também procedimentos deliberativos nas esferas nacionais e internacionais.<sup>9</sup> (Encontramos estudos sobre deliberação em esferas públicas e instituições, nos níveis nacional e internacional, apenas na Europa).<sup>10</sup>

No entanto, se estudos oferecem evidências para o potencial cognitivo da deliberação política e para dissipar dúvidas sobre o conteúdo empírico e a aplicabilidade do modelo deliberativo, este, quando submetido a um espectro amplo de investigações empíricas, também revela fraquezas/deficiências/carências e, com isso, que precisa ser melhorado, aperfeiçoado. Ou seja, se estudos identificam alguns traços de deliberação nos processos de comunicação pública nas mais diversas arenas da esfera pública, ao mesmo tempo revelam também uma expressiva ausência dos mesmos.

Talvez o mais importante aqui seja a investida crítica do uso empírico do modelo deliberativo: possibilita ler os dados contraditórios como indicadores de contradições contingentes que precisam ser melhor investigadas. (por exemplo, percepção das deficiências e sugestões de como aprimorar o modelo deliberativo de democracia). Segundo Peters, pode não ser a única perspectiva de análise razoável, mas ela chama a atenção para fenômenos empíricos que, de uma forma ou de outra, acabam se distanciando das pretensões normativas (PETERS, 1994, p. 73).

Para Habermas, reformular aspectos do modelo deliberativo também pode indicar o caráter reconstrutivo conseqüente das referências empíricas. As pesquisas empíricas, nos mais diversos níveis da esfera pú-

blica, consideram as reivindicações normativas não como parâmetros que estão pressupostos, mas como hipóteses a serem exploradas e testadas. Não é predizer fatos empíricos, mas clarificar um padrão normativo com o qual se pode julgar a legitimidade de uma situação empírica. Para explicar a noção epistêmica de política deliberativa, Habermas serve-se de uma concepção forte de discurso racional. Esta serve como um padrão de avaliação do potencial cognitivo das comunicações cotidianas. No entanto, esta concepção de discurso racional não é entendida como um ideal filosófico, ela tem um caráter reconstrutivo. Trata-se de uma de uma "sociologia procedimental reconstrutiva", com o objetivo de elucidar nas práticas políticas elementos incorporados, mesmo que distorcidos, da razão existente (HABERMAS, 1992, p. 349; RESTORFF, 1997, p. 70).

[A concepção de discurso racional] resulta da reconstrução de práticas atuais e captura justamente aqueles fatores pragmáticos de um jogo de comunicação que qualquer um tacitamente pressupõe uma vez que ele seriamente incorpora uma argumentação a fim de verificar uma reivindicação de validade problemática afirmando ou negando a verdade ou correção de alguma indicação com razões pró e contra. Esta exigência prática de 'dar e tomar razões' está enraizada e emerge dos contextos cotidianos da ação comunicativa. Os pressupostos idealizadores de inclusão, direitos comunicativos iguais, sinceridade e liberdade de repressão e manipulação são parte do conhecimento intuitivo de como discutir. Longe de ser uma imposição de idéias

<sup>9</sup> Para Habermas, existem falhas evidentes nos procedimentos deliberativos de uma esfera pública global, dominada por relações e estruturas de poder e de barganha (não-regulação), do uso seletivo da mídia e do uso estratégico do poder social e político para influenciar a triagem e o estabelecer da agenda dos assuntos públicos. Num certo momento Habermas afirma que a deliberação na esfera pública, como um mecanismo de solução de problemas e resolução de conflitos, ainda está fracamente institucionalizada nesse nível. (Habermas, "Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics", in *Acta Politica. International Journal of Political Science*, vol. 40, n.3, p. 386).

<sup>10</sup> Sobre isso, ver os artigos in *Acta Politica* 40, n.2 (2005), Parte I ("A systemic vision of deliberation"): os artigos da Parte II ("Deliberation in formal arenas"). Sobre "Deliberation at the International Level", ver: *Acta Politica* 40, n.3, Parte IV. Além disso, ver: N. William (2000) *The Institutions of Deliberative Democracy*, in *Social Philosophy & Policy* 17 [181-202]; Gerhards et al (2002) *Shaping abortion discourse: democracy and the public sphere in Germany and United States*, Cambridge Univ. Press. E alguns artigos in: Nobre & Coelho, *Participação e deliberação*, Ed. 34.

filosóficas, eles formam uma dimensão intrínseca desta prática [...] Isto é para relembrar do caráter reconstrutivo de uma pesquisa empírica que é guiada pela teoria do discurso como eu a entendo (HABERMAS, in *Acta Politica*, v. 40, n.3, p. 385).

## Referências Bibliográficas

*ACTA POLITICA. International Journal of Political Science*, v. 40, n. 2-3 (2005). Empirical Approaches to Deliberative Democracy [Ed. André Bächtiger & J. Steiner].

AVRITZER, Leonardo. "Democracia Deliberativa", in *Metapolítica*, v. 5, n. 18, 2001, p. 50-65.

BABER, W. & BARTLETT, R. Bartlett. *Deliberative environmental politics: democracy and ecological rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005.

BÄCHTIGER, Andre et al. *Deliberative politics in action. Analyzing parliamentary discourse*. Cambridge University Press, 2004.

BAYNES, Kenneth. "Deliberative democracy and the limits of the liberalism", in SCHOMBERG & BAYNES. *Discourse and Democracy*, 2002, p. 15-30.

\_\_\_\_\_. & SCHOMBERG. *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's "Between Facts and Norms"*. State University of New York Press, 2002.

BENSON, Rodney. "Shaping the public sphere: Habermas and beyond", in *American Sociologist*, n. 40, 2009, 175-197.

BOHMAN, James. *Public deliberation: pluralism, complexity and democracy*. MIT Press, 1996.

\_\_\_\_\_. & REHG, William (ed.) *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. MIT Press, 1997.

CHAMBERS, Simone. *Deliberation, democracy, and the media*. Rowman & Littlefield, 2000.

\_\_\_\_\_. "Measuring publicity's effects: reconciling empirical research and normative

theory", *Acta Politica*, v. 40, n. 2, 2005, p. 255-266.

DAGNINO, Evelina. & TATAGIBA, Luciana (Orgs.). *Democracia, sociedade civil e participação*. Argos, 2007.

DEWS, Peter. *Habermas: a Critical Reader*. Blackwell, 1999.

DRYZEK, John S. *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations*. Oxford University Press, 2000.

ELSTER, Jon (ed.) *Deliberative democracy*. Cambridge University Press, 1998.

ERIKSEN, Erik O. *Understanding Habermas: communicative action and deliberative democracy*. London: Continuum, 2003.

FISCHER, Frank. *Reframing public policy: discursive politics and deliberative practices*. Oxford University Press, 2003.

FISHKIN, James S. & LASLETT, Peter. *Debating Deliberative Democracy*. GB Verlag, 2002.

FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*. 2. ed. Suhrkamp, 2004.

FRASER, Nancy. *Justice interruptus. Critical reflections on the postsocialist condition*. Routledge, 1997.

GASTIL, John & LEVINE, Peter (Ed.). *The deliberative democracy handbook. Strategies for effective civic engagement in the twenty-first century*. San Francisco: Jossey-Bass, 2005.

GOMES, Wilson & MAIA, Rousiley. *Comunicação e democracia: problemas e perspectivas*. Paulus, 2008.

GUTMANN, Amy & THOMPSON, Dennis. *Democracy an Disagreement*. Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. & THOMPSON. "Why Deliberative Democracy is Different?", in *Social Philosophy & Policy* 17, 2000, p. 161-180.

\_\_\_\_\_. & THOMPSON. *Why Deliberative Democracy?* Univ. Press of CA, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1981.

- \_\_\_\_\_. "Ein Interview mit *New Left Review*", in *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, 1985, p. 245.
- \_\_\_\_\_. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 1990. (Vorwort zur Neuaufgabe)
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie", in *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995, p.139.
- \_\_\_\_\_. "Drei normative Modelle der Demokratie", in *Die Einbeziehung des Anderen*. Suhrkamp, 1996, p. 277-293.
- \_\_\_\_\_. "Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics", in *Acta Politica*, v. 40, n. 3 (Set/2005), p. 384-392.
- \_\_\_\_\_. "Political communication in media society. Does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research", in *Communication Theory*, 16/4, 2006, p. 411-26.
- HAHN, Lewis E. (Ed.). *Perspectives on Habermas*. Open Court, 2000.
- HAJER, M. & WAGENAAR, H. *Deliberative Policy Analysis*. Cambridge University Press, 2003.
- HELD, David. *Models of Democracy*. Stanford University Press, 1987.
- IGWE, Ukoro Theophilus. *Communicative rationality and deliberative democracy of Jürgen Habermas: toward consolidation of democracy in Africa*. Münster: Lit Verlag, 2004.
- LÖSCH, Bettina. *Deliberative Politik. Moderne Konzeptionen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Partizipation*. Westfälisches Dampfboot, 2005.
- LUBENOW, Jorge Adriano. "A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para a reconstrução da autocrítica", *Cadernos de ética e filosofia política*, USP, n. 10, v. 1, 2007, p. 103-123.
- \_\_\_\_\_. "Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos" *Revista Kriterion*, UFMG, n. 121, 2010, p. 227-258.
- \_\_\_\_\_. "As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à política de Habermas", in *Veritas* (PUC-RS), v. 55, n. 1, 2010, p. 121-134.
- MACEDO, Stephen (Ed.). *Deliberative politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford University Press, 1999.
- MAIA, Rousiley & CASTRO, Maria (Orgs.) *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Editora da UFMG, 2006.
- NEBLO, Michael A. "Thinking through democracy. Between theory and practice of deliberative politics", *Acta Politica*, v. 40, n.2, 2005, p. 169-181.
- NEIDHARDT, Friedhelm (ed.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung*. Opladen: Westdeutschland Verlag, 1994.
- NOBRE, Marcos & COELHO, Vera S. *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical introduction*. Stanford University Press, 1994.
- PALAZZO, Guido. *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas*. Nomos Verlag, 2002.
- PARKINSON, John. *Deliberating in the real world: problems of legitimacy in deliberative democracy*. Oxford University Press, 2006.
- PETERS, Bernard. Der Sinn der Öffentlichkeit. In: NEIDHARDT, F. *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung*. Westdeutschland Verlag, 1994. p. 42-76.
- \_\_\_\_\_. *Deliberative Öffentlichkeit*. In: WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p. 655-676.
- RESTORF, Mathias. *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*. Marburg: Tectum, 1997.
- ROLOFF, Julia. *Sozialer Wandel durch deliberative Prozesse*. Metropolis Verlag, 2006.
- SCHEYLI, Martin. *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*. Nomos Verlag, 2000.

SITTON, John F. "The limitations of Habermas's social and political argument", In: \_\_\_\_\_. *Habermas and the Contemporary Society*. Palgrave, 2003, p. 121-140.

SNEDEKER, George. *The politics of Critical Theory*. University Press of America, 2004.

STIRK, Peter M. R. *Critical Theory, Politics and Society*. Continuum, 2000.

TALISSE, Robert B. *Democracy after liberalism: pragmatism and deliberative politics*. New York University Press, 2005.

WARREN, Mark. "What can democratic participation mean today?", *Political Theory*, n.30, 2002, p. 677-702.

WERLE, Denilson L. & MELO, Rurion S. (Orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular/Esfera pública, 2007.

WILLIAM, Nelson. "The institutions of deliberative democracy", *Social Philosophy & Policy*, n. 17, 2000, p. 181-202.

WHITE, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press, 1995.



## A crítica nietzschiana à democracia e suas possíveis consonâncias contemporâneas

### RESUMO

Neste artigo apresentamos a análise desconstrutiva do paradigma político democrático na filosofia de Nietzsche consubstanciada com seu diagnóstico da moralidade ocidental e sua perspectiva hierárquica constitutiva do real. Tencionamos então situá-la no rol das críticas filosóficas da democracia, para, num segundo momento, explorarmos a exequibilidade de uma plausível articulação desta com perspectivas da contemporaneidade, mormente as oriundas das reflexões políticas de Joseph Schumpeter e Norberto Bobbio em torno do atavismo e da legitimidade do poder democrático, entre outras questões.

**Palavras-chave:** Democracia, Moral, Igualdade, Cultura, Hierarquia.

### ABSTRACT

In this article we present the deconstructive analysis of the democratic political paradigm in Nietzschean philosophy linked with your diagnosis of western morality and its hierarchical view of the real constituent. We intend will then place it in the list of the philosophical criticisms of democracy, for, a second time, explore the feasibility of a plausible articulation of this perspective with the contemporary, especially from the set of political reflections of Joseph Schumpeter and Norberto Bobbio around the atavism and the legitimacy of democratic power, among other issues.

**Keywords:** Democracy, Morality, Equality, Culture, Hierarchy.

---

\* Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPB/UFPE/UFRN. Professor da UFRPE/UAST.

A questão democrática na contemporaneidade envia-nos a um torrão de inquietações cuja pertinência indica uma necessidade de diagnose sobre a legitimidade e a efetivação da soberania popular no Ocidente. A própria noção de democracia é repensada, não sem recorrer à sua problematização na tradição<sup>1</sup>. Seja histórica (antiga e moderna) ou conceitualmente, ('governo da maioria', 'modelo de governo republicano', 'método político', 'procedimento de decisão política'), o fato incontestável é que a democracia repercute como mais uma noção problemática no panorama de crise da pós-modernidade.

Tal questão é assim resumida por Schumpeter: "há ideais e interesses últimos que o mais ardente democrata colocará acima da democracia." (SCHUMPETER, 1984, p. 303). Não há dúvida quanto à primazia com o qual filósofos pensam o paradigma democrático, sejam defensores da representação política e da *vontade geral*, socialistas e liberais, de sistemas bipartidários e do multipartidarismo: o valor da democracia resulta cristalizado em filosofia política. Porém, as relações entre grupos políticos nas sociedades democráticas, embora postas em bases legítimas, guardam praxes controversas nas quais tal valor é sepultado por oligarquias, grupos de pressão, corporativismo, lobbies, tecnocracia, uso da força etc.. Assim, "as democracias se fundiram numa classe muito mais ampla de arranjos políticos que contém elementos de caráter claramente não democrático." (SCHUMPETER, 1984, p. 309).

Diante disso, seria inoportuno indagar qual o valor da democracia? Por que este valor parece ser intocável? Qual a razão de seu 'apriorismo' em termos de ideal político? Tais questões ecoam a suspeita típica da filosofia de Nietzsche. De fato, não há qualquer obra sua dedicada a um exame das formas de governo ou regimes políticos, mas isso não significa que ele não analise o

fenômeno democrático: "todas as coisas boas, assim como todas as coisas belas nunca podem ser um bem comum: *pulchrum est paucorum hominum.*" (NIETZSCHE, 2000, p. 62). Este artigo visa inserir a posição de Nietzsche na esteira da crítica à democracia, examinando possíveis diálogos extensivos a alguns autores que tratam contemporaneamente a questão. Intentamos denotar os motivos das objeções nietzschianas à democracia moderna, em seu exame dos bastidores em que são lavradas as instituições humanas e, inclusive, a engrenagem democrática. Para tanto, é premente uma consideração da crítica de Nietzsche à modernidade e ao insurgente arrebato causado pelas ideias fundidas na mesma.

Nietzsche é herdeiro da moderna meditação sobre a legitimação de um novo modelo de democracia (a representativa), filha dos pressupostos do espírito republicano da época. Um entre outros trabalhos do filósofo político moderno é definir os fundamentos da representação democrática, e sua justificação como noção arquetípica do Estado moderno: filósofos do XVIII defendiam que "o único governo democrático adequado a um povo de homens era a democracia representativa." (BOBBIO, 1988, p. 33). Mas, em Nietzsche, essa seria uma das muitas heranças malditas do problemático ideário por ele denominado as 'ideias modernas'.

Para Nietzsche, civilização é sinônimo de sabotagem, processo dirigido pela moral na criação de homens-ovelha em nome do ideal de aperfeiçoamento do humano, dissimulado no decorrer da história ocidental em muitas máscaras (religião, política, filosofia e ciência). No cume de tal processo estaria o homem moderno, como tipologia. Em *Além do Bem e do Mal*, escreve: "nos é imputado quase como culpa o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das 'idéias modernas', as

<sup>1</sup> Como frisam Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino: "O problema da Democracia, de suas características, de sua importância ou desimportância é, como se vê, antigo [...] De tal maneira isto é verdade que um exame do debate contemporâneo em torno do conceito e do valor da Democracia não pode prescindir de uma referência, ainda que rápida, à tradição." (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 320.).

expressões ‘rebanho’, ‘instintos de rebanho’ e outras semelhantes”; e decreta: “que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão (NIETZSCHE, 2001, p. 101).

A crítica nietzschiana à modernidade, e do ideal democrático sob novas bases, liga-se à crítica dos valores morais: “o melhor caminho para o acesso ao pensamento político de Nietzsche é situá-lo no âmbito de sua crítica à moral.” (ITAPARICA, 2004, p. 188). Pensada axiológica ou proceduralmente, a democracia é parte incontestada da moderna reflexão filosófica. Esta, por sua vez, assenta na moral cujos tentáculos penetram as instituições humanas, incluídas as instituições políticas. Logo, os conceitos correlatos (igualdade de direitos, liberdade política, Estado democrático, bem comum, sufrágio universal, justiça social) e as correntes filosóficas que os evocam (contratualismo, liberalismo e o socialismo) compõem o quadro nietzschiano das ‘ideias modernas’. Ora, a doutrina moral prevalecente no Ocidente, para Nietzsche, é a moral cristã: ela oxigena os mais pretensamente laicizados construtos da filosofia moderna:

chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão (NIETZSCHE, 2001, p. 101/102).

O tipo cristão, do qual o homem moderno é um desdobramento, veio a ser o protótipo histórico-psíquico de uma tipologia escrava, fraca e doentia, condenadora das manifestações da vida. Em Nietzsche, o valor da vida é o critério avaliativo inavaliável com o qual podemos julgar em termos de afirmação e negação, fraqueza e força, doença e saúde, valores e ideais, e, destarte, as próprias ‘ideias modernas’. Não se trata de uma preocupação ontológica com a verdade de tais ideias, mas se estas contribuem ou não para a afirmação da vida. Logo, quanto à democracia como ideal-valor, a posição nietzschiana é a de vinculá-la ao cristianismo como um ideal contrário à vida: “consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das

organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (NIETZSCHE, 2001, p. 103).

Extemporâneo, Nietzsche assume uma postura antidemocrática. Rejeita a tendência à igualação dos sujeitos como negação do *pathos da distância*, do distinguir-se singularizador requerido por ele como expressão de potência, vindo-a nos que se dizem espíritos libertos do fardo moral:

em suma, e lamentavelmente, eles são niveladores, esses falsamente chamados ‘espíritos livres’ – escravos eloqüentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘idéias modernas’ (NIETZSCHE, 2001, p. 48).

Outra noção inseparável dessa formação política é a ideia de liberdade. Em Nietzsche, a liberdade alinha-se à vida:

o homem que se tornou livre, e muito mais ainda o espírito que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas (NIETZSCHE, 2000, p. 95).

Ela não está nas garantias institucionais enquanto liberdade negativa, mas equivale à assunção do querer ligado à vida, para além dos direitos fornecidos pelo poder político instituído, estando muito mais próxima da transgressão.

Para Nietzsche, as ideias modernas sugerem que o Estado realizaria o melhoramento do plano da convivência humana e o progresso histórico, sendo a promessa de felicidade e resolução das mazelas do homem. Isso posto, há um deslocamento da condição salvífica da religião para a política, simbolizado pelos ideais revolucionários. As noções de altruísmo, desinteresse, não-egoísmo (valores da moral cristã) alinham numa mesma frente democratas e socialistas:

foi apenas a Revolução Francesa que pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’ (da ovelha, do asno, do ganso e de todos os irremediavelmente rasos, ruidosos e maduros para o hospício das ‘idéias modernas’)” (NIETZSCHE, 2004, p. 244).

O homem livre, o cidadão moderno é apenas uma transfiguração tardia do homem 'bom' da *moral de escravos*. Assim, "cristãos, democratas ou socialistas, todos se reportam ao mesmo dicionário para traduzir a palavra 'bom', todos lhe atribuem o mesmo campo semântico." (MOURA, 2005, p. 92). Em Nietzsche, moral cristã e democracia somam-se na política moderna, havendo na última um acordo com a primeira. É nessa direção que interpreta a Revolução Francesa: "a seu ver, os que nela se engajaram nada mais fizeram do que exigir a nivelção, impor a gregariedade, expressar o ressentimento." (MARTON, 2001, p. 188).

O tom mordaz na crítica dos ideais democráticos é encontrado no Nietzsche maduro. Porém, na fase intermediária, o exame do tema revela-se moderado, sinalizando até uma ênfase na importância mesma da democracia. O Nietzsche intermediário declara a fatalidade da retórica da soberania do *demos*, e sua inevitável institucionalização na Europa de então: "o caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas são comuns a todos os partidos políticos atuais: por causa dessa intenção, todos são obrigados a transformar seus princípios em grandes afrescos de estupidez, pintando-os nas paredes"; e conclui: "nisso já não há o que fazer, é inútil erguer um só dedo contra isso; pois nesse âmbito vale o que afirmou Voltaire: *quand la populace se mele de raisonner, tout est perdu* (NIETZSCHE, 1995, p. 237).

Se o sentido da política é tornar a vida suportável para o maior número de pessoas possível, Nietzsche vê como legítimo que os indivíduos em seus contextos sociais instituíam o que imaginam ser uma 'vida suportável', abrindo espaço a outros domínios existenciais que abarcam sentimentos e esforços apolíticos, os quais dão vazão ao que é nobre. Evidencia-se aqui a preferência nietzschiana pela cultura em detrimento da política, a antítese de ambas. Para Ansell-Pearson, ao pensar a exequibilidade dos indivíduos criarem um equilíbrio entre política e cultura, arvorando os objetivos das mesmas, Nietzsche considera "que a democracia é a forma política do mundo moderno

capaz de oferecer melhor proteção para a cultura." (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 105). É em nome da última que a democracia pode vir a ser importante processo. Porém, além de tal apreciação positiva, Nietzsche não desconhece a inserção histórica deste fenômeno que é filho de seu tempo, insistindo em sua inevitabilidade:

a democratização da Europa é irresistível: quem a ela se opõe, adota precisamente os meios que só a idéia democrática pôs ao alcance de todos, e torna esses próprios meios mais manejáveis e eficazes: e os adversários por princípio da democracia (quero dizer, os espíritos subversores) parecem existir apenas para, através do medo que inspiram, impulsionar os diferentes partidos cada vez mais pelo caminho democrático (NIETZSCHE, 2008, p. 282).

**E para além do reconhecimento histórico, Nietzsche toma partido desse processo, cômico das possibilidades que ele encerra:**

parece que a democratização da Europa é um elo na cadeia das tremendas medidas profiláticas que são a idéia do novo tempo e com que nos distinguimos da Idade Média. Agora é o tempo das construções ciclópicas! Derradeira segurança nos alicerces, para que todo o futuro possa construir sobre eles sem perigo! Impossibilidade, doravante, de os campos da cultura serem novamente destruídos, da noite para o dia, por selvagens e absurdas torrentes da montanha! Barragens e muralhas contra os bárbaros, contra as pestes, contra a servidão física e espiritual! E tudo isso compreendido de forma literal e grosseira de início, mas gradualmente de forma cada vez mais elevada e espiritual, de modo que todas as medidas aqui indicadas pareçam ser a engenhosa preparação geral do supremo artista da jardinagem, que poderá voltar-se para sua verdadeira tarefa apenas quando aquela estiver plenamente realizada (NIETZSCHE, 2008, p. 283).

**Profilaxias contra a barbárie; emancipação de subserviências, inclusive espirituais; a história da Europa como processo**

de afirmação do 'espírito', enquanto 'espírito democrático': há aqui um Nietzsche *Aufklärer*? Mais adiante, tal espírito é posto como força originadora do grande temor dos imperadores, a rigorosa marcha de sua liquefação:

a democracia é capaz, sem meio violento algum, apenas por uma contínua pressão legal, de solapar a monarquia ou o império (NIETZSCHE, 2008, p. 286).

O realismo nietzschiano atesta essa via sem volta da marcha democrática, declarada como vitória e êxito histórico. Nesse sentido, o § 292 de *O Andarilho e sua Sombra*, aponta uma democracia do porvir apta a ultrapassar o socialismo, o capitalismo e o nacionalismo, como obsoletas ideologias modernas; antevê como seu efeito prático a criação de uma liga das nações européias, em que cada uma terá posição política e direitos especiais, dispensando aos poucos as exigências de seu passado histórico em prol de novas experimentações democraticamente mediadas; reputa aos diplomatas do futuro o papel de ajustar os limites entre os diversos cantões pelo saber cultural e pela habilidade no diálogo.

Já no § 293, são analisados os fins e os meios da democracia, posto que a mesma "quer criar e garantir", segundo o filósofo, "a independência para o maior número possível de pessoas: independência de opiniões, de modo de viver e de ganhar a vida." (NIETZSCHE, 2008, p. 294). Realizar este fim implica eliminar os interessados na derrocada de sua tarefa emancipatória: os despossuídos (o *pléthos*), os ricos proprietários e os partidos políticos. E vaticina: "falo da democracia como de algo ainda por vir." (NIETZSCHE, 2008, p. 294). Nietzsche parece frisar uma *cosmopolítica* em que a democracia seria instrumento essencial às relações entre os povos, para depois reivindicar das sociedades democráticas vindouras a instauração de um equilíbrio propício à expressão das diferenças. A cidadania exige aqui uma ressignificação, pois à medida que Nietzsche evoca a figura do 'bom europeu', invoca "a necessidade de uma Europa unificada, desprovida de nacionalis-

mos e de imperialismos bélicos, na qual o cidadão fosse uma síntese de raças e culturas." (ITAPARICA, 2004, p. 188).

A filosofia nietzschiana é inequivocamente metamórfica: o que justifica o aze-dume de seu olhar tardio sobre o ideal democrático? Por que o filósofo que argumenta em favor da inserção histórica da democracia adere a um aberto vociferar contra tal empresa? O Nietzsche maduro é um entusiasta do *pathos da distância* enquanto bandeira de sua crítica da moral. E, como já frisamos, é nesse horizonte que deve ser observada sua crítica à democracia, e sua incontestada adesão a uma visão hierárquica do mundo.

Num apotegma de 1888, o filósofo declara que "todos os grandes períodos da cultura foram politicamente pobres." (NIETZSCHE, 1999, p. 547): a opção nietzschiana pela cultura ao invés da política já cintila em *O Nascimento da Tragédia*. Nesta, trata do *pessimismo da força* (protopercepção da vida como trágica, visão da existência como cataclísmica e absurda) que reputa tão caro aos gregos do período homérico, por um exame da cultura grega à luz do apolíneo e dionisíaco, categorias estético-ontológicas justificadoras da vida como fenômeno artístico. Pela arte, os gregos revestiam o mundo de sentido, tornando-o suportável: em razão dessa atividade fabricante de mitos, constituem-se modelo de uma cultura forte. Na mesma obra, aponta Sócrates como protótipo do homem teórico, julgando-o tutor otimista da crença ilusória de que o pensar possui acesso privilegiado ao real, conhecendo-o e corrigindo-o. Esse otimismo descomedido, solapador do mito, da arte e da aparência como condições de vida de um povo, é observado por ele em sua época: "o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*", portanto, "agora é mister não assustar-se, se os frutos desse otimismo amadurecem." (NIETZSCHE, 2003, p. 108/109).

Entre tais frutos estão a sentimentalidade e uma fé moral na racionalidade. Aquela condiz à posição medular do cris-



tianismo no Ocidente, o qual, para Nietzsche, asfixiou o *pessimismo da força*; a segunda é a herança socrática da ciência moderna, que, em termos de reflexão política, toma uma feição de clamor pela politização do dionisíaco que implicaria a morte da cultura: “nada é mais democrático que a lógica: ela não dá atenção à pessoa e não faz distinção entre narizes curvos e retos.” (NIETZSCHE, 2004, p. 243). Doravante, Nietzsche conserva a ideia de cultura como *locus* da coexistência das diferenças, promovendo uma crítica do Estado de direito como heterônimo do Estado liberal. Em *Zarathustra*, escreve: “Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios”, e continua: “com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo!’ [...] Onde ainda existe um povo, este não compreende o Estado e o odeia como má sorte e uma ofensa aos costumes e à justiça.” (NIETZSCHE, 2003, p. 75).

A consolidação do Estado democrático de direito e da relação entre liberalismo e democracia, compõe o clímax de uma visão prostradora do crescimento de um povo como espelhamento da cultura; um interdito à criação desta enquanto “unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo.” (NIETZSCHE, 2003, p. 35), tal como proclamara na *Segunda Consideração Extemporânea*. O contrasenso entre Estado e cultura seria a prova do entrave propiciado pela eclosão das instituições políticas modernas: “a cultura e o Estado – que não nos enganemos quanto a isso – são antagonistas: o ‘Estado Cultural’ é apenas uma idéia moderna”; e arremata:

cada um deles vive do outro, cada um prospera à custa do outro. Todos os grandes tempos da cultura são tempos de decadência política: o que é grande no sentido da cultura sempre foi apolítico, mesmo antipolítico. (NIETZSCHE, 2000, p. 60).

Ainda nas *Extemporâneas*, incita o filósofo: “quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover

esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação.” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). O Estado moderno, observado como um modelo sentimental comparado à antiga forma grega da *polis* e a vida política enquanto meios de engendramento da cultura, seria produtor e protetor de indivíduos egoístas. Nisso vige um espírito apolítico na idiosincrasia dos filósofos modernos, tomando por critério de vida política o homem grego e seu caráter sacrificial e identitário ante a *polis*: “por intermédio da disputa, os gregos podiam reprimir e restringir o egoísmo.” (ANSELL-PERARSON, 1997, p. 90). Já a referida ‘morte dos povos’ pode ser concebida em algumas frentes colimadas por Nietzsche, dentre as quais, a perspectiva da liberdade (anteriormente frisada) e a da igualdade.

A tese nietzschiana da democracia moderna como secularização dos desígnios da moral cristã inscrita na ideia de igualdade política funda-se em sua visão da formação das relações humanas. A regulação dessas relações dar-se-ia em termos de equilíbrio de forças, cabendo aos mais fracos efetivar uma arregimentação gregária para fins de autoconservação, contra a ameaça dos fortes. Destarte, a equivalência entre as forças passou a gerar a instituição de acordos de coexistência (o direito nasce deste reconhecimento mútuo entre grupos e/ou indivíduos). Assim, a instauração da igualdade dos cidadãos perante a lei (ícone da política moderna) como mutação da igualdade de todos perante Deus, é a institucionalização do *modus vivendi* gregário. Este é julgado por Nietzsche como modo de vida dos fracos e ressentidos, nivelador e detrator das singularidades criadoras e afirmativas do indivíduo.

Igualdade como padronização da conduta, ligada a um ‘tu deves’ moral instituído no plano político através da ideia do *citoyen moderne*, significa o apunhalar dos impulsos vitais (vontade de poder), cujos traços estariam impressos na tipologia humana eleita por Nietzsche como o esteio de toda cultura saudável – o tipo aristocrático:

abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre os indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor e o fato de pertencerem a um corpo) [...] Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder (NIETZSCHE, 2001, p. 170/171).

O aristocratismo nietzschiano associa afirmação vida e vontade de poder a tipos humanos capazes de expressá-las: os fortes, nobres, senhores. Estes são criadores de valor porque exprimem poder, singularizam-se instaurando interpretações, sendo a cultura o espaço capaz de promovê-los. Algumas aristocracias são historicamente tratadas por Nietzsche como rasgos de tal tipologia: o pensador alemão

julga que existiu nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza e, sobretudo, na Antiga Grécia com a aristocracia guerreira. (MARTON, 200, p. 193/194).

Se vida é *agon* criador-destruidor, jogo antagônico da existência como sinal de saúde, o homem aristocrático jamais pode enredar-se em qualquer igualitarismo: “a ‘igualdade’, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos ‘direitos iguais’, pertence essencialmente à decadência”, e conclui: “o fosso entre homem e homem, estado e estado, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isto que denomino *Pathos da Distância*: tudo isto é próprio a todo tempo forte.” (NIETZSCHE, 2000, p. 93/94).

Destarte, “a idéia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como

relação *inter pares*.” (MARTON, 2000, p. 196). Apenas igualo-me àqueles com os quais meço forças, essa é a única concepção que autentica a configuração de uma classe de homens elevados, fomentadores das condições de criação da cultura como unidade estética de sentido. Ao descrever o homem aristocrático nietzschiano, Reboul caracteriza-o com uma autonomia destituída de conotações morais, afirmando que

autonomia e moral se excluem, posto que a moral exige o acatamento da norma, enquanto a autonomia é a grande inventora, atributo de uma elite capaz de sacudir-se todas as normas para criar novos valores e os impor aos débeis (REBOUL, 19973, p. 81).

Ao tratar da questão, Nietzsche alude à noção de justiça enquanto hierarquia e não como equidade, reforçando a impossibilidade da equivalência dos diferentes (indício de debilidade), mormente na organização social, declarando o fim da justiça tal como a vê: “aos iguais algo igual, aos desiguais algo desigual – este seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que segue daí, nunca tornar igual o desigual.” (NIETZSCHE, 2000, p. 107).

Nietzsche pensa o aristocratismo como modelo de formação cultural, das relações humanas em que as hierarquias sociais implicam o *pathos* distanciador, cabendo aos nobres a tarefa transvaloradora. Desse modo, a própria escravidão torna-se relevante a uma cultura sadia:

Nietzsche vê realmente a ‘exploração’ (*Ausbeutung*) das forças mais fracas pelas mais fortes como um aspecto necessário e essencial a uma estrutura social aristocrática (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 62).

Portanto, se o igualitarismo democrático prostra os sinais vitais dos *homens superiores* através de uma homogeneização esterilizante, a instauração de grupos sociais hierárquicos, e com ela, a servidão, forneceria o espaço para a valorização da vida. Assim, em Nietzsche, a condição de escravo garante a responsabilidade dos nobres, não devendo ser superada, “como se a escravidão fosse um contra-argumento, e não

uma condição de toda cultura elevada, de toda elevação da cultura.” (NIETZSCHE, 2001, p. 145).

Num vislumbre realista, até que ponto isso já não ocorre mesmo nas democracias ocidentais? Os regimes democráticos eradicaram a exploração dos fracos pelos fortes ou ‘dos fortes pelos fracos’? De fato, as democracias modernas não conservam formas aristocráticas de manifestação do poder político? Aqui instiga-nos à reflexão a declaração de Bobbio de que “a presença de elites no poder não elimina a diferença entre regimes democráticos e regimes autocráticos.” (BOBBIO, 1997, p. 20), deslocando-nos para uma discussão das reais condições de implementação e legitimação da soberania popular. Assim, pensamos ser exequível uma primeira tentativa de percurso dialógico entre Nietzsche, Schumpeter e o próprio Bobbio.

A adesão nietzschiana à aristocracia não é apenas a defesa de uma organização social promotora das forças vitais, culturais e artísticas de um povo. Se uma sociedade aristocrática funda-se numa hierarquia, cuja base é a distinção tipológica entre os homens que a arvoram, isso não significa que seja exclusividade sua. Decerto, Nietzsche vê a aristocracia à luz da vontade de poder e, portanto, sob uma óptica imanente da configuração do mundo e da vida. Assim,

a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida (NIETZSCHE, 2001, p. 171).

Para ele, mundo e vida consistem numa incessante luta de forças e arregimentações de forças, tensão contínua entre configurações de potência que se exercem umas sobre as outras, içando efêmeras hierarquias. Segue-se daí que todos os âmbitos (cosmológico, biológico, político, econômico, moral ou cultural) são constituídos hierarquicamente. As hierarquias não são restritas às aristocracias, elas independem do modo como se estabelece um regime político.

Isso fica claro quando analisamos os vários grupos sociais no cerne das democracias:

se no interior de cada grupo é patente a igualdade, basta comparar um grupo ao outro para que a desigualdade entre eles se torne flagrante. Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. (MARTON, 2000, p. 196).

Esse ‘desejo’ condiz à vontade de poder como diferenciar-se intrínseco a tudo que há. Com isso, dar-se-ia uma dupla face no aristocratismo nietzschiano? Ao mesmo tempo, proposta de organização política dirigida à promoção da cultura, e constatação da existência fática das hierarquias nas organizações pretensamente democráticas? Estas questões parecem aproximar as asserções de Nietzsche a algumas incursões da reflexão política schumpeteriana.

Em *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Schumpeter pensa o regime democrático instando a possibilidade efetiva de um governo do povo, e problematizando as características de tal regime segundo a tradição. Uma das intersecções entre Nietzsche e Schumpeter inscreve-se na crítica à noção de *bem comum*. Para este, o método democrático da filosofia política do século XVIII visaria à concretização da vontade do povo como personificação desse bem coletivo, implicando haver uma validação racional compartilhada por todos acerca do que seria esse bem. O autor afirma que ao admitir essa e outras conjeturas (a eleição de representantes que expressem tal vontade, uma estrutura que garanta a governabilidade nessa direção,...) “a democracia, na verdade, adquire significado perfeitamente inequívoco, e não há qualquer problema com ele, exceto o de como levá-la a efeito.” (SCHUMPETER, 1984, p. 314). Destarte, insiste na inexistência de um bem comum delimitado, a respeito do qual todos em uma sociedade possam estar de acordo. O motivo não está em alguns desejarem distintas coisas do bem comum, mas justamente no fato de que “para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum está fadado a significar diferentes coisas.” (SCHUMPETER, 1984, p. 315).

Cara a Nietzsche, a concepção de distintas interpretações do que seja o bem, mostra-se ínsita à visão da realidade como hierárquica, pois a noção de 'bem' advém do modo de avaliar de certos grupos histórica e culturalmente situado, sendo sempre imposta por um grupo a outros, durante enquanto continuar esta dominação, não havendo assim um bem como anseio coletivo, *volonté générale*, ou algo universal ou absoluto. Na *Genealogia da Moral* é denotada a origem histórica de tipos criadores de avaliações que fundam predicções morais auto-afirmativas, pois,

nas palavras e raízes que designam o 'bom', transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. (NIETZSCHE, 2001, p. 21/22).

O predicado 'bom' é um espelho dos criadores de valor, dos aristocratas gregos; diferente da ideia de 'bem', que, como entidade a-histórica dita universal, inscrita no coração dos homens e depois na própria razão, é um artifício platônico-cristão que ressurgue como ideal político especialmente na filosofia de Rousseau.

Se na democracia o poder soberano pertence ao povo, até que ponto não se aduziria como tirânico? 'Tirania da maioria'? Como aferir sua validade? A questão envia a teoria da democracia ao inescusável exame dos limites do acesso ao poder. Tomando a noção elitista de democracia oriunda dos constitucionalistas ingleses, Schumpeter aduz um raciocínio diverso do ideal clássico democrático (decisão da vontade da maioria): não acredita

na racionalidade dos indivíduos, em seu conhecimento dos problemas e sua vontade em se preocupar com o bem comum e encontrar soluções racionais, Schumpeter redefine a democracia como a livre escolha de uma equipe de governo (TOURAINÉ, 1996, p. 118).

A democracia é um trâmite de decisões políticas em que certos grupos instauram uma competição que tem em mira o voto, levando um dos grupos ao poder: "o método democrático é aquele acordo in-

stitucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população." (SCHUMPETER, 1984, p. 336).

A teoria schumpeteriana da liderança competitiva na democracia parece confirmar a existência do *establishment*, associando-se à *teoria das elites de Mosca*, e à noção de *classe dominante* em Marx. Eis a tese: subjacente a toda forma de governo ou regime político opera uma classe política, que, mesmo tendo alcançado a dirigência de modo legítimo, exerce o poder e cria condições para mantê-lo. Nesse ponto, o aforismo nietzschiano é ilustrativo: "o que o homem quer, o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder." (NIETZSCHE, 1999, p. 360), isto é, dominar. Essa índole *natural* exige a luta em todos os campos da ação humana. Nietzsche extrai do ideal democrático o tom das *ideias modernas*, seus elementos doentios: a restauração da ordem, o apaziguamento social e a desvalorização do conflito; a arena política grega é pisotada em prol de uma sociedade despolitizada. Nesta são erigidas bases de relações legais entre sujeitos políticos abstratos, depreciando a única visão da política que lhe apeteceria: política como *agon*.

Há ainda entre Nietzsche e Schumpeter aproximações em suas diagnoses do moderno ideal democrático: ambos o vêem como uma secularização da religião, aduzindo que a crença nos ideais democráticos não passa de uma renovação da crença religiosa. Schumpeter indaga como pôde uma organização política oposta à história manter-se intocável, sobretudo nos discursos dos governantes. Infere então que a democracia acha dissuasivo amparo na fé religiosa. Embora se digam anti-religiosos, os líderes utilitaristas conservavam aspectos da fé cristã protestante:

para o intelectual que tinha abandonado sua religião, o credo utilitarista apresentava um substitutivo. Para muitos que mantiveram sua crença religiosa, a doutrina clássica tornou-se o complemento político (SCHUMPETER, 1984, p. 331).

As promessas da democracia seriam uma forma espiritualizada das promessas do cristianismo.

Nessa direção, o autor hesita quanto à igualdade como postulado, mormente em bases empíricas; reconhece que à cristandade liga-se um igualitarismo, posto na narrativa de que a redenção de Cristo não distingue os homens em tipos de *status*, sanção “que despeja significados supermundanos nos artigos da fé democrática” (SCHUMPETER, 1984, p. 332). Daí conclui que “a democracia, quando motivada dessa maneira, deixa de ser apenas um método que pode ser discutido racionalmente como uma máquina a vapor ou um desinfetante”; torna-se “um ideal ou parte de um esquema ideal de coisas. A própria palavra pode tornar-se uma bandeira, um símbolo de tudo que o homem preza, de tudo que ama em sua nação, seja ou não contingente a ela (SCHUMPETER, 1984, p. 334). Assim, democracia sobrevive como artigo de fé, valor universal, mito. Schumpeter vai mais além ao indicar que governos declinantes nutrem a crença democrática, e, na ocorrência de tais circunstâncias,

a revolução democrática significou o advento da liberdade e da decência, e o credo democrático significou um evangelho de razão e de melhorias (SCHUMPETER, 1984, p. 334),

e o desencantamento do ideal, fruto do abismo entre teoria e prática, demoraria a revelar-se.

Nietzsche vê nas modernas tendências políticas essa mesma equação entre religião e política, contestando o pretenso caráter laico da última, questionando-se sobre o que garante

que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e sobretudo essa inclinação pela ‘commune’, pela mais primitiva forma social, que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco atavismo. (NIETZSCHE, 2001, p. 23).

O movimento democrático reedita o ideal cristão, prolongando do modo de ser decadente. Destarte, as aspirações da de-

mocracia não seriam senão uma das últimas aparições refinadas do proselitismo moral cristão. É nesse sentido que Nietzsche insiste que o “democratismo foi em todos os tempos a forma decadente da força organizadora.” (NIETZSCHE, 2000, p. 96); e, no apotegma 34 [164] de 1885, enuncia: “a democracia europeia é, em sua grande parte, um desencadeamento de forças: mormente, ela é um desencadeamento de preguiças, cansaços e fraquezas.” (NIETZSCHE, 1999, p. 476). Embora esse ‘democratismo’ moderno constitua um niilismo político, é ele também laboratório de engendramento de seu tipo humano oposto:

as mesmas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade [...] Quero dizer que a democratização da Europa é, simultaneamente, uma instituição involuntária para o cultivo de tiranos – tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual. (NIETZSCHE, 2001, p. 150).

A democracia ofereceria desintencionalmente condições de crescimento de tipos elevados, consonante com a visão da existência como vontade de poder. Inquirimos então: a historicização do modelo democrático trairia desde o início o conjunto de seus ideais? O fato é que o avanço da democracia pode gerar um transbordamento de exigências práticas sob o título de *cidadania*, que constituirão o punhal em suas costas. Em *O Futuro da Democracia*, Bobbio assevera: “nada ameaça mais matar a democracia que o excesso de democracia.” (BOBBIO, 1997, p. 26). Nela, Bobbio realiza uma análise das antinomias existentes entre os ideais democráticos e a democracia real, apontando seis promessas que não se concretizaram, expondo as insuficiências do programa democrático ocidental.

A primeira promessa não cumprida, a da ausência de corporativismo na democracia monística, é demolida pela pluralidade de grupos que protagonizam a vida política:



não há “o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes” (BOBBIO, 1997, p. 23) – poliarquia. Destarte, ela não derrotaria o conflito, sendo palco de sua manifestação. Outra falta condiz ao princípio da representação política, o qual seria o mais vituperado, sobretudo, quando “cada grupo tende a identificar o interesse nacional com o interesse do próprio grupo.” (BOBBIO, 1997, p. 25). A erradicação do poder oligárquico também figura como um dos compromissos não efetuados. Aqui, Bobbio alude à análise de Schumpeter das elites que rivalizam pelo acesso ao poder.

Atributos da democracia, a publicidade e a transparência são escamoteadas pelo poder invisível. O jogo de interesses, as decisões de bastidores e a manipulação tecnocrática das informações dos cidadãos, revelam que o máximo controle de poder pelo povo é trocado pelo máximo de controle dos ‘súditos’ por parte do ‘poder’. Ademais, como prática de um parlamento ávido por fazer valer os anseios do povo, a democracia não passaria de uma grande dramatização: “Platão (que era antidemocrático) a havia chamado de ‘teatrocracia’ (palavra que se encontra, não por acaso também em Nietzsche).” (BOBBIO, 1997, p. 29). Outra limitação estaria na impossibilidade de ocupar todas as esferas onde se exerce um poder de decisão ligado a um grupo social qualquer. A última promessa não efetivada condiz à educação do cidadão, descambando em falta de participação política: “nas democracias mais consolidadas assistimos impotentes ao fenômeno da apatia política, que frequentemente chega a envolver cerca da metade dos que tem direito ao voto.” (BOBBIO, 1997, p. 32).

Bobbio diz haver obstáculos imprevistos que impediram a realização do moderno projeto político democrático (tecnocracia, burocracia e emancipação da sociedade civil do sistema político), defendendo ideais essenciais a uma cidadania ativa e operante: a tolerância, a não-violência, o livre debate e a irmandade. Pode-se inferir que em termos de diagnóstico crítico-realista, algumas posições de Nietzsche afinar-se-

iam com as de Bobbio (alinhando-os à análise schumpeteriana). Contudo, o prognóstico de ambos é discrepante, uma vez que o autor italiano evoca valores rechaçados pela percepção nietzschiana da política democrática. Ao avaliar a democracia em nossa história recente, Bobbio conclui que a mesma sobrevive não como crença religiosa (Nietzsche e Schumpeter), mas, por um conteúdo mínimo que vai da garantia dos principais direitos às tentativas de fixação, em diversos graus de aproximação ao ideal, do princípio da maioria na decisão política. Desse modo, a antítese entre tais autores instala-se mais nos pontos de partida, que na análise das vivências do poder político.

Conclusivamente, inoculando-se além do bem e do mal, a crítica nietzschiana à democracia enxerga o conteúdo metafísico e cristão nos valores políticos modernos. Ao tomar partido pela vida, Nietzsche encampa uma batalha contra toda forma de mediocrização que pretende confinar o homem em teias morais ou políticas que o impeçam de singularizar-se e criar novos valores. O indivíduo amainado, igualado, livre nas demarcações da lei, exigido pela democracia, é o golpe nos homens de exceção, uma condenação das possibilidades de grandeza e saúde inscritas nos tipos afirmativos. Nos confins da modernidade, Nietzsche instaura uma crítica das condições de formação da civilização ocidental, deslindando uma problemática axiológica no plano moral que vai da gênese histórica desse modelo civilizatório aos últimos sintomas de sua inserção. Entre tais sintomas izar-se-ia o ideal democrático como artigo de fé e atavismo das antigas promessas de uma existência confortável e igualitária. Por esses e outros motivos, Nietzsche “contrapôs o ideal social-democrata da satisfação universal de necessidades humanas básicas à auto-elevação dos poucos que são criativos em sua obra.” (SLOTTERDIJK, 2002, p. 70). Vê-se em suas ideias a contraproposta de cultivo de uma cultura hierárquica que suporte o peso da existência, plasmando-a: é em nome de uma cultura trágica de homens-artistas doadores de sentido que Nietzsche expõe o clima de reprodução de valores niilistas que

abarca o programa político da modernidade, e nele, o movimento democrático.

## Referências Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

ITAPARICA, André Luís M. A crítica nietzschiana à democracia. In: *Ethica – Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro: Editoria Central da Universidade Gama Filho, 2004, v. 11, n. 1 e 2, tomo 2.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a Revolução Francesa. In: \_\_\_\_\_. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. 2002. São Paulo: Estação Liberdade.

TOURAINE, Alain. *O que é a democracia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

## Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault: uma chave de leitura para entender o giro subjetivo\*\*

### RESUMO

Objetivo principal é argumentar como a obra de Michel Foucault pode ser considerada um trabalho crítico que está na esteira do pensamento de Immanuel Kant. Com relação a este objetivo, a ênfase da análise estará sobre os textos de Foucault publicados entre a segunda metade da década de 1970 até seus últimos escritos. O trabalho investigativo estará delimitado à temática da subjetividade. Isto é, o presente estudo prioriza a questão da subjetivação com vistas à constituição de uma subjetividade autônoma.

**Palavras-chave:** Crítica; Ontologia do presente; Giro subjetivo; Michel Foucault.

### ABSTRACT

The main objective of this study is to argue how Michel Foucault's work may be considered a critical work that is on the treadmill of Immanuel Kant's thought. Regarding this objective, the emphasis of the analysis will be on Foucault's texts published from the mid-1970s to his last writings. The proposed investigative work will be limited to the issue of subjectivity. That is, the present study will be focused on the issue of subjectivation aiming at the establishment of an autonomous subjectivity.

**Keywords:** Critique; Ontology of the present; Subjective turn; Michel Foucault.

\* Doutor em Filosofia e Doutorando em Ciências Sociais – UBA (AR).

\*\* Este texto é resultado parcial de dois projetos de pesquisa levados conjuntamente. O primeiro contou com o apoio da CAPES e resultou em uma tese intitulada "Cuidado de si e Filosofia crítica. A constituição da subjetividade autônoma em Michel Foucault", com a qual obtivemos o título de doutor em Filosofia pela UNISINOS. O segundo conta com o apoio do CONICET e é intitulado "Conducción y secundarización. Un análisis de la influencia de la religión en la política moderna y contemporánea a través de las obras de Michel Foucault, Marcel Gauchet y de un análisis teóricopráctico del pastorado evangélico en Brasil y Argentina".

## Introdução

Segundo Vázquez García, existem duas maneiras de aproximação aos textos de Michel Foucault: uma aproximação hermenêutica e um enfoque praxiológico. Este é mais afim às Ciências Sociais, enquanto aquele é voltado à Filosofia. Uma “aproximação hermenêutica” consiste na tentativa de decifrar os textos, estabelecer etapas em sua Filosofia e convergências teóricas com outros autores (VÁZQUEZ GARCÍA, 2000, p. 72). Desde esta perspectiva, interroga-se sobre a contribuição foucaultiana buscando um sentido para sua obra, algo que ele teria querido dizer, mas que foi insuficientemente expressado ou ficou inconcluso. Essa tarefa seria a busca de um *logos* subjacente em um conjunto heterogêneo de reflexões.

O “enfoque praxiológico” no estudo dos escritos tem como propósito considerar os mesmos como uma caixa de ferramentas ou um instrumental conceitual (VÁZQUEZ GARCÍA, 2000, p. 72). Nesta perspectiva, os conceitos não são compreendidos como fins em si mesmos, mas um meio para abordar problemas empíricos específicos.

Cabe advertir que a separação estrita entre a dimensão hermenêutica e a praxiológica poderia acarretar em uma desarticulação perigosa. Não é possível alcançar uma compreensão mediana e sustentável dos conceitos que repousam na obra de Foucault, sem um uso plausível e significativo dos mesmos aplicados a casos muito específicos. Portanto, é imperativo que se tome distância de uma hermenêutica que não seja definida como ante-sala para uma intervenção prática, do mesmo modo deve-se desconsiderar qualquer praxiologia que se julgue autosuficiente.

De nenhuma maneira o objetivo desse texto é decifrar a verdadeira natureza da obra de Foucault. A análise proposta aqui apenas está motivada por uma questão que também foi importantíssima para Foucault: *a pergunta pelo presente*. Com esse foco, o presente trabalho explora a reflexão ética do pensador francês como modo de enfrentar problemas que atravessam as sociedades contemporâneas no Ocidente.

Objetivo principal é argumentar como a obra de Foucault pode ser considerada um trabalho crítico que está na esteira do pensamento de Immanuel Kant (1724-1804). Com relação a este objetivo, a ênfase da análise estará sobre os textos de Foucault publicados entre a segunda metade da década de 70 até seus últimos escritos. O trabalho investigativo estará delimitado à temática da subjetividade. Isto é, o presente estudo estará focado na questão da subjetivação com vistas à constituição de uma subjetividade autônoma.

## A herança crítica de Foucault: uma ontologia do presente e de nós mesmos

Em 1984, Michel Foucault se auto-inscreveu na tradição crítica da Filosofia inaugurada por Immanuel Kant, ao escrever um verbete para um dicionário de Filosofia. Denominando seu projeto de uma “História crítica do pensamento”, Foucault afirma nessa oportunidade que

a questão é determinar aquilo que deve ser o sujeito, à que condições ele está submetido, que estatuto ele deve ter, qual posição ele deve ocupar no real [...]; trata-se de determinar seu modo de subjetivação (FOUCAULT, 2001a, p. 1.451).

Problematizando os modos de subjetivação, apareceu um ceticismo sistemático diante de categorias universais, um ceticismo que buscava constatar o conteúdo variável dessas categorias conforme o tempo e as circunstâncias. Ao final do mencionado verbete, Foucault relaciona os modos de subjetivação ao governo dos indivíduos, ao considerar que as diversas formas de governo implicam técnicas e procedimentos, destinadas a formar, dirigir ou modificar a maneira com que se conduzem (FOUCAULT, 2001a, p. 1.454).

Segundo a leitura de Edgardo Castro, em seu *Dicionário Foucault*, malgrado a grande dispersão de seus escritos, todo o projeto filosófico de Michel Foucault pode ser descrito em termos de uma genealogia constituída por três eixos: 1) uma ontologia

de nós mesmos em relação com a verdade; 2) uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações no campo do poder; e 3) uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a moral (CASTRO, 2011, p. 172). Tendo em vista esses três eixos, a leitura da obra de Foucault aqui empreendida está situada na imbricação da ontologia de nós mesmos em nossa relação com a moral e com o poder. Com esta postura investigativa, tanto a governamentalidade como o cuidado de si têm um peso importante, na medida em que são tomados como eixos temáticos destinados à ontologia crítica de nós mesmos e nosso presente.

Essa perspectiva pode ser lida desde o texto escrito por Foucault para servir como introdução à sua tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Nesse texto ele afirmava,

A arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um "homo criticus", cuja estrutura diferiria no essencial do homem que o precedeu? Isto é, a Crítica, em seu caráter próprio de "propedêutica" da Filosofia, acrescentaria uma papel constitutivo ao nascimento e ao dever das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade crítica do homem, filha da crítica das condições de verdade (FOUCAULT, 2009, p. 41).

Em um curso sobre o texto de Kant *O que é o Iluminismo?*, Foucault faz uma distinção entre duas linhas da tradição crítica inauguradas por Kant: a primeira Foucault denomina "analítica da verdade." (FOUCAULT, 2001, p. 1.506; 2007, p. 68). Nesta tradição, ele localiza as três obras críticas de Kant (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar*), alegando que se trata de obras que estão mais preocupadas com a definição das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, da ação reta e do juízo racional.

A analítica da verdade pergunta-se pelas condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, o que levou a que esta tradição crítica tenha sido forjada principalmente como reflexão sobre o pensamento científico e sua história. A crítica como atividade meramente especulativa ou atenta

apenas à ideia puras está nessa esteira de pensamento.

Foucault rejeita esta primeira tradição para inscrever-se em uma segunda, que é denominada por ele de "ontologia do presente." (FOUCAULT, 2001, p. 1.507; 2007, p. 69). Para ele não é tão importante seguir o projeto transcendental, quanto dar continuidade ao projeto crítico sobre o questionamento a respeito do próprio eu relacionado ao entorno que o cerca. De acordo com Foucault, essa preocupação é encontrada nos escritos de Kant sobre a história.

Kant sustenta no seu opúsculo *O que é o Iluminismo?* a necessidade de que deixemos a minoridade quanto ao uso do próprio entendimento. A partir deste mote kantiano, Foucault encontra sua trajetória crítica, mais afim aos textos pós-críticos, onde a afinidade com o método genealógico é realmente plausível.

[...] se a reflexão kantiana era saber os limites que o conhecimento deveria renunciar a ultrapassar, parece que hoje a questão crítica deve ser convertida em questão positiva (FOUCAULT, 2001a, p. 1.393; 2007, p. 91).

Segundo Foucault, a atitude crítica coloca as seguintes perguntas: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que condicionam nossas experiências? O que é que esse hoje no qual nós pensamos, conhecemos, temos acesso ao conhecimento e desenvolvemos uma moral e uma política? Quais são as condições de possibilidade para a formação de um *ethos* crítico baseado na atitude de modernidade? Essas perguntas são importantes porque interrogam sobre as condições que concernem simultaneamente aos limites do presente e às possibilidades de construção do futuro.

Nesses termos, não se trata de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente e de nós mesmos. Trata-se de um projeto crítico que toma forma com a opção de deslocar o sujeito transcendental do núcleo da crítica e pôr em seu lugar a formação da subjetividade.

[...] estas investigações não estarão orientadas, retrospectivamente, ao 'núcleo



essencial de racionalidade' que se pode encontrar na *Aufklärung* e que teria que ser salvo a todo custo; estarão orientadas 'aos limites atuais do necessário': quer dizer, àquilo que não é ou já não é indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos (FOUCAULT, 2001, p. 1.391; 2007, p.88).

Se for feito um paralelo entre a obra de Kant e Foucault, é possível encontrar autores como François Ewald que indica o modo pelo qual o primeiro capítulo de *Vigiar e Punir* é uma réplica, no que concerne à análise do poder, à *Estética transcendental da Crítica da Razão Pura*. Estabelecendo este paralelo, as disciplinas para Foucault assumem o mesmo papel que o tempo e o espaço para Kant (EWALD, 1975, p. 1.261).

A pergunta antropológica feita por Foucault é tributária da obra de Kant, mas para sair do sonho kantiano da *Antropologia*, Foucault faz uma crítica dirigida aos limites daquilo que somos (FOUCAULT, 2010, p. 159). Ditos limites são estudados desde *As Palavras e as Coisas* nos jogos de verdade encontrados nas instituições ou nas práticas de controle, nas quais o indivíduo vai se definindo como indivíduo que fala, que vive e trabalha (FOUCAULT, 2001a, p. 1.528).

O pensamento crítico, entendido sob os matizes de uma ontologia do presente, trata de problematizar os limites antropológicos, limites delimitados pelos saberes constituídos. A ontologia do presente trata de conhecer os limites que definem a subjetividade, aquilo que somos, e tenta mostrar seu caráter histórico (FOUCAULT, 2010, p. 150). Esse questionamento sobre o que somos é posto no tempo presente, segundo as condições históricas que nos são dadas (FOUCAULT, 2001a, p. 1.633). Nasceria, assim, "certa verdade crítica do homem". Dita verdade seria fruto de uma análise sobre o nascimento e o devir das formas concretas da existência humana, que seria nada mais que uma "crítica das condições de verdade." (FOUCAULT, 2001a, p. 41). Com essa pretensão, a Filosofia comunicar-se-ia com as ciências do homem mediante a atitude crítica.

Uma ontologia do presente tem sua nascente na *Aufklärung* à medida que se trata também de investigar as alterações da liberdade em uma história da razão, de forma que seja possível identificar os mecanismos concretos que limitam essa liberdade. Isso daria condições ao trabalho filosófico de tomar consciência das possibilidades atuais da liberdade, interrogando sobre os limites e os poderes que atuam sobre ela (FOUCAULT, 2001a, p. 433).

A *Aufklärung* é "nosso mais atual passado", contudo uma crítica da razão em geral não faz mais sentido (FOUCAULT, 2001a, p. 856). Foucault vê em Kant a pedra inaugural de um novo modo de filosofar sobre a relação entre a verdade e o sujeito (FOUCAULT, 2001a, p. 442). Ou seja, deixando os parâmetros doutrinários da Filosofia de Kant, Foucault trata de estudar as múltiplas versões da constituição da subjetividade de acordo ao conjunto de regras de produção da verdade. Para empreender uma história dos modos de subjetivação, Foucault pretende, simultaneamente, fazer uma crítica à noção tradicional de sujeito, aquela segundo a qual o sujeito é capaz de constituir o objeto de conhecimento. Ele tenta superar, então, a concepção de sujeito dotado de categorias transcendentais que dão forma aos objetos e que foi capaz de dar forma a si mesmo, como objeto de conhecimento.

Este projeto crítico de Foucault pode ser caracterizado também como um herdeiro não convencional do projeto kantiano. Um herdeiro que se atreve a ser infiel, mas que reconhece sua dívida no sentido mais positivo que é o de continuar uma tarefa. Para Foucault, a tarefa que ele tratou de dar continuidade foi o questionamento sobre o presente, objetivando a construção de um *ethos* embasado em uma atitude crítica. Esta tarefa, definitivamente, pode ser encontrada nos textos de Kant sobre a história.

Desde esta perspectiva, o modo pelo qual se compreende o trabalho genealógico de Foucault é um pensamento sobre as condicionantes que constroem o pensamento e a ação no presente. Se aceitamos que a genealogia é um método investigativo que compara o passado com o presente e que,

por sua vez, a crítica visa à comparação do presente com o futuro<sup>1</sup>, então temos dois períodos da trajetória foucaultiana nos quais o presente é um foco de reflexão permanente.

De acordo com o encontrado em *A verdade e as formas jurídicas*, o valor da genealogia está inscrito nessa premissa segundo a qual o conhecimento não é natural (FOUCAULT, 2003, p. 17). Quando abordado o método genealógico, o que sobressai é a ideia de pensar a história como uma estratégia *sui generis*, à medida que ela permite desnaturalizar muitas das categorias filosóficas. Um exemplo é todo o trabalho empreendido na coleção *História da sexualidade*. Nos três volumes, Foucault pretendia por em questionamento o papel da sexualidade no que concerne à formação da subjetividade. Seu objetivo era demonstrar que toda a naturalização em torno da sexualidade é artificial, que é uma construção e que seu sentido é contingente.

Dentro desse marco, estudar as técnicas de subjetivação permitiu a Foucault evitar os enganos de problematizar a liberdade dentro dos marcos normativos que desembocam na normalização das condutas.

As técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformarem a fim de alcançarem certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2001, p. 1.605; 2010, p.1.071).

De acordo com Foucault, a liberdade fruto do cuidado de si não pode ser fundada e tampouco serve de fundamento para alguma teoria. Ela somente pode ser experimentada e expressada como um trabalho infinito, uma experiência ético-política na

qual é possível conceber o indivíduo como autor de sua própria verdade. Esta experiência é sempre única, já que as técnicas de si serão exercícios de crítica de si durante a formação da subjetividade construída autonomamente. Não submissos às malhas do poder subjetivante, os exercícios das técnicas de si estimularão movimentos da alma nos quais o sujeito e a verdade não estão vinculados pelo exterior.<sup>2</sup>

Nesta empresa crítica dos modos de subjetivação, a noção da *epimeleia heautou* (cuidado de si), é a noção-chave mediante a qual Foucault leva a cabo seu projeto crítico à noção tradicional de sujeito. É possível considerar que todo o estudo que Foucault empreende sobre a noção de cuidado de si na Antiguidade e no Cristianismo se deu porque ele considerava que esse fenômeno cultural da *epimeleia heautou* pode ser um modo pelo qual é possível compreender “nosso modo de ser de sujeitos modernos” (FOUCAULT, 2001b, p. 11; 2009, p. 26). As técnicas de si funcionam neste contexto como práticas voluntárias por meio das quais os indivíduos podiam determinar para si mesmos regras de conduta. Seguindo nessa linha, é possível concluir que ao estudar o uso das técnicas de si, o objetivo de Foucault era estudar formas de governo de si exercidas de maneira autônoma, fazendo frente aos mecanismos de governo dos indivíduos (FOUCAULT, 2001a, p. 1.104).

É com esta intenção que Foucault caracterizava

o ethos filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nos podemos ultrapassar e, portanto, como um trabalho de nós sobre nós mesmos como seres livres (FOUCAULT, 2001a, p. 1.394; 2007, p.93).

<sup>1</sup> Esta foi uma distinção exposta por Judith Revel, em um seminário sobre Foucault ditado em novembro de 2011 no Centro Franco-Argentino de Altos Estudos em Buenos Aires – AR.

<sup>2</sup> Sobre o cuidado de si e a estética da existência alinhados a esse ponto, remetemos humildemente a nosso texto *Epimeleia heautou* socrático-platônica: estética da existência como estratégia contra a normalização. **Problemata**. João Pessoa-PB, v. 2, n. 2, 2011, p. 158-177. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/issue/current/showToc>.

Era já pensando nos limites a serem ultrapassados que Foucault problematizava “algumas formas de racionalidade inscritas em práticas ou sistemas de práticas”, como forma de discernir certas relações de saber e poder que condicionavam a formação da subjetividade em determinados contextos (FOUCAULT, 1991, p. 79).

Esse método de trabalho investigativo traz como premissa uma concepção de liberdade que não se joga ao modo de uma ausência de impedimentos, mas ao modo de uma reflexão e uma relação crítica com os obstáculos que estão presentes nas distintas circunstâncias. Essa relação crítica será o caminho mais adequado, segundo Foucault, para a constituição de uma subjetividade autônoma.

## Crítica e história

Kant sustenta no seu opúsculo *O que é a Iluminismo?* a necessidade de deixarmos a minoridade quanto ao uso do próprio entendimento. A partir deste mote kantiano, Foucault encontra sua trajetória crítica, mais afim aos textos pós-críticos, onde a afinidade com o método genealógico é realmente plausível. Como esclarece Rudi Visker, em seu livro *Michel Foucault – Genealogy as Critique*, o método genealógico pode ser assimilado ao método crítico à medida que, ao investigar o surgimento da governamentalidade, passa a “revelar as condições de sua possibilidade” a partir da “elucidação das condições de [sua] emergência.” (VISKER, 1995, p. 54). Com isso, seria possível formar uma “contra-memória” que pode ser útil ao indivíduo que pretende agir de maneira crítica (VISKER, 1995, p. 18).

A atitude crítica coloca as seguintes perguntas: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que condicionam nossas experiências? O é que esse hoje no qual nós pensamos, conhecemos, temos acesso ao conhecimento e desenvolvemos uma moral e uma política? Quais são as condições de possibilidade para a formação de um *ethos* crítico baseado na atitude de modernidade? Estas questões concernem si-

multaneamente aos limites do presente e às possibilidades de construção do futuro.

Quanto à vinculação entre a história e a necessidade de pensar a própria atualidade, a resposta de Foucault para o vínculo entre Iluminismo e crítica irá recuperar os textos tardios de Kant para acrescentar a este binômio o pensamento sobre a história. O que antes foi pensado em termos de Iluminismo e crítica, para Foucault deve ser pensado em termos de Iluminismo, crítica e história.

Esta aposta teórica de Foucault advém do pressuposto de que a história mostrou que a abordagem de Kant foi muito importante no que diz respeito às estruturas formais do pensamento, estruturas transcendentais válidas para todos os sujeitos independentemente de sua história. Contudo, é uma proposta limitada para o objetivo de Foucault, pois “uma crítica da razão em geral [já] não teria muito sentido.” (FOUCAULT, 2001a, p. 854). Os condicionamentos históricos não podem ser desconsiderados nem ao nível do uso puro da razão, nem tampouco ao nível do uso prático incondicionado da mesma.

A problematização dos limites para Foucault passa pela crítica como uma ontologia de nós mesmos, como aquela que ilumina as condições que fazem de nós o que nós somos. Esta crítica pretende mostrar que existe uma contingência no modo como é possível estruturar a realidade, nos distintos momentos históricos. Se a realidade atual é inexoravelmente distinta da de épocas anteriores ou até mesmo outros contextos contemporâneos, dita contingência possibilita que os limites estabelecidos à subjetividade normalizada possam ser ultrapassados.

O próprio pensamento sobre o limite, então, abre espaço para considerar os distintos âmbitos nos quais a subjetividade é alvo de limitações. Com o conhecimento destes âmbitos, o indivíduo poderá ultrapassar limites que antes eram consolidados e extensamente aceitos como normais. Ao ultrapassar esses limites estabelecidos por diversos saberes institucionalizados, seria possível atuar na formação de uma subjetividade crítica.

[...] tem havido no Ocidente moderno ([...] a partir dos séculos XV-XVI) certa maneira de pensar, de dizer, de agir, certa relação com o que existe, com o que sabemos, com o que fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, também uma relação com os outros, que poderíamos chamar a atitude crítica. (FOUCAULT, 2007, p. 4 – grifo nosso).

A crítica às condições que limitam aquilo que somos, que conhecemos, que fazemos e o que esperamos, radica na possibilidade de superar esses limites, mostrando sua essência contingente e não necessária, conforme Kant legou à Epistemologia e à Ética. Foucault toma de Kant a atitude deste para pensar a realidade como um construto. Ele fez essa apropriação diluindo os preceitos doutrinários que pugnavam pela construção da realidade segundo estruturas transcendentais. Foucault leva a cabo esta empresa pondo os limites, antes transcendentais e portanto necessários, como traços temporários e contingentes. Assim se expressa ele ao dizer que

[...] a linha que nos pode ligar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade à alguns elementos de doutrina, mas a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um ethos filosófico que poderia ser caracterizado como crítica permanente de nosso ser histórico (FOUCAULT, 2001a, p. 1.390; 2007, p. 86).

Fica claro que o mais importante para a problematização foucaultiana é a atitude crítica na Filosofia kantiana, o pensamento sobre o limite, e não seus conteúdos específicos. O pensamento sobre o limite tem como objetivo principal não o seu estabelecimento, mas sua superação, imaginando um mundo que tenha outros contornos que não aqueles naturalizados pelas estruturas transcendentais do pensamento. Desse modo, estes limites que são problematizados por Foucault são necessariamente aqueles que passam pela reconstrução histórica.

Nestes termos, não se trata de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente e de nós mesmos. Trata-se de um projeto crítico que toma forma com a opção de deslocar o sujeito transcendental do

núcleo da crítica e pôr em seu lugar a formação da subjetividade, a construção de um *ethos* (HIGUERA, 2007, p. XXI). Nas palavras de Colin Koopman,

esta interpretação implica uma distinção crucial entre, de um lado, condições de possibilidade (ou limites ou fronteiras) críticas e, de outro lado, condições de possibilidade (ou limites ou fronteiras) transcendentais. Condições transcendentais são um subconjunto de condições críticas – elas podem ser distinguidas de outras formas de condições críticas por sua modalidade (necessidade), escopo (universalidade e objeto cognitivo apropriado (aprioricidade)). Quando condições de possibilidade não são explicadas como condições universais e necessárias de modo a priori, então nós encontramos o método crítico em uma veia que não é transcendental em sua construção (KOOPMAN, 2010, p. 116).

Segundo as reflexões de Colin Koopman, o trabalho de Foucault tampouco pode ser considerado uma crítica empirista. Os empiristas perguntavam apenas por condições de causalidade, por um *porquê*, ao contrário de Foucault que sempre se perguntou também por um *como é possível validar os porquês de cada época*.

[As] problematizações foucaultianas não nos mostram meramente um porquê presente é contingentemente formado – elas nos mostram também como o presente tem sido contingentemente formado. Esta diferença entre o porquê factual da contingência e um questionamento sobre o como as coisas são contingentemente constituídas é [...] absolutamente crucial para entender o projeto crítico de Foucault (KOOPMAN, 2010, p. 119).

Através desta distinção fundamental de método é que Foucault pôde falar em ferramentas que poderiam auxiliar na constituição de nossa subjetividade no presente.

Esse legado ilustrado que Foucault reivindica para fazer de sua genealogia uma herdeira direta do projeto crítico tem na história o modo de responder às questões muito importantes do ponto de vista ético e político. Foi por meio da genealogia dos modos de subjetivação presentes na história que

Foucault tentou iluminar as coordenadas ou as limitações que fazem com que nós pensemos o que pensamos, façamos o que fazemos e esperemos o que esperamos. Assim, frente à via da analítica da verdade, que pergunta pelas condições nas quais são possíveis os conhecimentos verdadeiros, Foucault reivindica essa outra escuta crítica, na qual o que se desenvolve é uma ontologia de nós mesmos. A partir dessa ontologia de nós mesmos a pergunta pelo presente abre e ilumina o campo das experiências possíveis.

A crítica é, certamente, a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Contudo, se a reflexão kantiana era saber os limites que o conhecimento deveria renunciar a ultrapassar, parece-me que hoje a questão crítica deve ser convertida em questão positiva [...] Em suma, se trata de transformar a crítica exercida sob a forma da limitação necessária em uma crítica prática sob a forma da ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2001a, p. 1.393; 2007, p.91).

Michel Senellart nos ajuda a entender estas palavras de Foucault como o ponto nodal onde se encontram a reflexão crítica e a problemática sobre o governo, porque “põe em evidência o estreito laço que une a atitude crítica ao surgimento da governamentalidade.” (SENELLART, 1995, p. 6; n. 11). As investigações de Foucault sobre o governo das condutas tratavam de problematizar as condições para o surgimento de

uma liberdade solicitada, controlada, fabricada, cuja medida depende da relação, ela mesma variável, entre governantes e governados (SENELLART, 1995, p. 6; n. 11).

Nessa perspectiva, essa liberdade solicitada responde aos mecanismos de saber-poder de forma sujeitada.

Essa liberdade viciada pelas relações de poder já pode ser lida no curso de 1978-1979, *Nascimento da Biopolítica*, durante o qual Foucault se expressa da seguinte maneira:

[...] a nova arte de governar formada no século XVIII implica em seu coração uma relação de produção/destruição em relação à liberdade<sup>3</sup>. Deve, por um lado, produzir a liberdade, mas este mesmo gesto implica que, por outro lado, são estabelecidas limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças, etc. (FOUCAULT, 2004b, p. 65).

Tendo como ponto de comparação essa liberdade controlada, coagida e ameaçada, Foucault aponta para a liberdade oriunda da crítica. A liberdade proveniente da crítica caracteriza-se pela conduta de um indivíduo consciente do meio em que está imerso: o meio das relações de poder. A consciência das limitações que lhe são impostas dá à conduta deste indivíduo uma força que a ingenuidade da liberdade moderna não pode alcançar. De acordo com Julián Sauquillo,

Foucault pretende salvar o núcleo central do Iluminismo e investigar a constituição política dos limites atuais do necessário. Para além de Kant, não se trata de converter a metafísica em uma ciência, mas de impulsionar o trabalho indefinido da liberdade dentro de uma atitude experimental sem projeto universal [...] Trata-se de refletir sobre nossos limites e de realizar um trabalho constante sobre nós mesmos, sobre nossas possibilidades de nos libertar deles como seres livres (SAUQUILLO, 2004, p. 175).

Essa atitude crítica, para Foucault, deveria contribuir com transformações nas formas de pensar, na relação com as autoridades, nas relações sexuais, na percepção da loucura ou da enfermidade, em vez de reforçar o lastro das condutas normalizadas.

Convém mencionar a Judith Butler em um ensaio sobre a virtude em Foucault, intitulado *O que é a crítica?*:

Derivando de Kant seu sentido de “crítica”, Foucault põe a questão que é a da própria crítica [...] Assim, a liberdade emerge nos limites daquilo que se pode conhecer, no exato momento durante

<sup>3</sup> O editor do texto indica que aqui Foucault pronuncia palavras distintas das encontradas no manuscrito do curso: “[...] uma relação [...] de consumo/anulação da liberdade”.



o qual se produz a des-sujeição do sujeito no seio das políticas de verdade, no momento no qual começa certa prática de questionamento [...] (BUTLER, 2005, p. 92).

### Situando a atitude crítica no contexto da *Aufklärung*, Foucault dirá que

a crítica será aos olhos de Kant o que dirá ao saber: você sabe bem até aonde pode saber? [...] A crítica dirá, em suma, que nossa liberdade se joga [...] na ideia que nós fazemos de nosso conhecimento e de seus limites. (FOUCAULT, 2007, p. 13).

Desta maneira, nossa autonomia será conquistada e assegurada pela atitude crítica que tenhamos frente aos conhecimentos e às tecnologias que influem sobre nossa subjetividade. Empurrando até o limite as marcas impostas pelos dispositivos de saber-poder, é que o indivíduo poderá experimentar outras formas de subjetividade que não estão sob a estrita normatividade da governamentalização.

Advogamos que se trata de limitar a ação de qualquer dessas autoridades, visando à construção de uma liberdade relativa, mas autêntica e crítica. Mesmo esta liberdade sendo relativa, ela será a melhor alternativa para ultrapassar os modos coercitivos e os modos de dominação dos dispositivos de saber-poder presentes em relação à pessoa. Ao desafiar a organização desses dispositivos através da atitude crítica, a pessoa constrói seu *ethos* e o sustenta com uma liberdade situada, uma "liberdade mais humilde", mas não menos contundente do ponto de vista fático. (CAPUTO, 1993, p. 255).

Aqui cabe esclarecer que não se trata de alcançar um resultado previamente determinado com essa atitude crítica. O *ethos* é uma construção sempre ativa da própria subjetividade, pois supõe uma prática e não um resultado. Os mecanismos de saber-poder objetivam um resultado, uma subjetividade sujeitada, dócil, conforme aos limites normalizadores. Já o *ethos* pressupõe uma prática sempre construtiva e mutante, susceptível de ser adequada aos diferentes contextos pelos quais se move o indivíduo. Desse modo, aquele que persiste na atitude crítica constrói seu *ethos* e mantém sua liberdade.

A liberdade humilde que se alcança com esta atitude crítica não está fixada por um resultado de uma vez e para sempre. Ela é fruto de uma vinculação crítica, um uso crítico dos saberes que estão presentes em cada contexto, já que ela é fruto de um modo de fazer singular, próprio de cada indivíduo.

Com isso, Foucault subverte o pensamento de Kant, porque em seus textos é possível dizer: atue de determinada maneira, segundo um reto uso da razão prática. Em Foucault esse ditame não é possível. Ser fiel aos conteúdos doutrinários do Iluminismo seria um dos modos mais infielis de vincular-se à esta tradição. Dessa maneira, Foucault recupera o legado ilustrado esclarecendo que não haveria nada mais fatídico que fazê-lo recuperando os elementos doutrinários. O principal para ele é o *ethos*, o modo de ser, a prática questionadora. O modo de ser fiel à tradição ilustrada é justamente superá-la, subvertê-la, pois a fidelidade aos conteúdos impossibilitará chegar aos resultados que chegou a Iluminismo, dado que estamos em outro contexto, composto por outro jogo de forças. Esse é o modo de pensar a crítica em Foucault priorizado neste texto.

## Considerações finais

Interessante para nossos objetivos investigativos é notar como a crítica aparece ligada ao horizonte da história. Se os mecanismos históricos que nos sujeitam são aqueles que se armam sobre o que será denominado por ele como políticas da verdade, a crítica é necessária para desnaturalizar as verdades sobre as quais estão apoiados. Frente a isso, a crítica é o que vai habilitar o indivíduo a pensar como a verdade tem efeitos de poder e como o poder é armado sobre discursos de verdade.

A crítica é essencialmente esta interrogação sobre a vinculação entre o saber, o poder e o sujeito. À hora de pensar esses vínculos entre ambas as esferas da investigação foucaultiana, a crítica serve como dobradiça que possibilita suspender em algum sentido a eficácia demolidora que têm os dispositivos de saber-poder.

Para pensar criticamente a conduta livre em Foucault, é necessário ressaltar os lugares ou as experiências que são experiências limite. Com esse ponto de vista é possível chegar a uma compreensão mais ampla quando lemos em seus livros, cursos e entrevistas as análises sobre a loucura, a confissão ou o cuidado de si.

## Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. Qu'est-ce que la Critique ? Essai sur la vertu selon Foucault. In: GRAJON, Marie-Christine (Org.). *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*. Paris :Karthala, 2005, p. 75-101.

CAPUTO, John. On not knowing who we are. Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault. In: CAPUTO, John and YOUNT, Mark. *Foucault and the Critique of Institutions*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1993, p. 233-262.

CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: PUC-RJ/NAU Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II – 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *La hermenéutica del sujeto*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Obras esenciales*. Traducción de Angél Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. Questions of Method. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University Press Chicago, 1991, p. 73-86.

\_\_\_\_\_. *Sobre la Ilustración – 2. ed.* Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid :Tecnos, 2007.

\_\_\_\_\_. *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*. Tradução de Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

SAUQUILLO, Julián. La radicalización del uso público de la razón (Foucault, lector de Kant). *Daimon. Revista de Filosofía*, Murcia-ES, n. 33, p. 167-185, sep-dic. 2004.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 1-14, out. 1995.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. Cómo Hacer Cosas con Foucault. *Revista de Filosofía Er*. Barcelona-ES, n. 28, p. 71-86, 2000.

VISKER, Rudi. *Michel Foucault. Genealogy as Critique*. Trad. de Chris Turner. Londres: Verso, 1995.

## A epistemologização da semântica dos nomes próprios em Russell

### RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar a Teoria Descritivista dos Nomes de Bertrand Russell durante a fase do Atomismo Lógico. Inicialmente, apresento rapidamente a sua teoria dos Nomes Próprios no livro *The Principles of Mathematics*. Em um segundo momento, discuto a Teoria das Descrições Definidas e sua importância para a concepção de Nomes Próprios no período em que o autor defendeu o Atomismo Lógico. Por último, trato da distinção entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição e de sua importância para a Teoria Descritivista dos Nomes de Russell.

**Palavras-chaves:** Nomes Próprios; Russell; Descritivismo

### ABSTRACT

This paper put forward the Descriptive Theory of Names of Bertrand Russell during the Logical Atomism. Initially, I put forward his theory of Proper Names in the work *The Principles of Mathematics*. Secondly, I discuss the theory of Definite Descriptions and its importance for the theory of Proper Names in Russell's Logical Atomism. Lastly, I discuss the distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description and its importance for the theory of Russell's Descriptive Names.

**Keywords:** Proper Names; Russell; Descriptivism

---

\* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ e Professor Assistente I da UFC – Campus Cariri.

A concepção de Russell sobre Nomes Próprios (NP's) possui duas fases. A primeira está expressa em *The Principles of Mathematics* (1903), sendo semelhante à de Frege. Russell não conhecia Frege até então, somente no apêndice desse livro menciona que acaba de descobrir a obra fregeana. A segunda tem como marco inicial o artigo "On Denoting".

Em *The Principles of Mathematics*, Russell possui uma distinção semelhante à fregeana entre sentido e referência, o que na terminologia de Russell é expresso por "conceito" e "aquilo que os conceitos denotam." (RUSSELL, 1996, p. 502). Contudo, essa distinção não é estendida aos NP's:

Essa teoria [a de Frege] da indicação é mais geral do que a minha como surge do fato que todo nome próprio é suposto ter os dois lados. Parece-me que apenas nomes próprios quando são derivados de conceitos com o podem ser ditos ter significado, e que tais palavras como John meramente indicam sem significado (RUSSELL, 1996, p. 502)<sup>12</sup>.

É provável que Russell estendesse essa restrição para indexicais, já que esses também não são derivados de conceitos. Apesar de ser semelhante à de Frege, a teoria de Russell não possui o aspecto epistêmico presente na concepção fregeana. O sentido de um NP é dado, para Frege, pelo conteúdo descritivo associado ao NP em questão. Russell não recorre a uma associação. Na época de *The Principles of Mathematics*, Russell possuía uma concepção de proposição com muitas das notas características do conceito fregeano de pensamento. Proposições são entidades abstratas independentes da mente e da linguagem, constituindo aquilo a que se atribui valor de verdade (RUSSELL, 1996, p. XVIII-XIX). Frege percebeu que, se alguém admite que pensamentos sejam entidades abstra-

tas e que o pensamento de uma sentença é constituído pelos sentidos de suas partes componentes, precisa admitir que NP's expressam um sentido diferente de sua referência. Se o sentido expresso por "Aristóteles é mortal" é uma entidade abstrata a qual subsiste de forma objetiva (na acepção fregeana desse termo)<sup>3</sup>, então o sentido de "Aristóteles" não poderia ser seu portador. Como o objeto Aristóteles poderia compor um pensamento? Para Frege, pensamentos são entidades abstratas. Intuitivamente, dada uma coisa, ela não pode ser composta de algo contrário à sua natureza. Russell ponderou sobre esse problema. Apresentou algumas soluções, mas ele não se satisfaz com nenhuma das mesmas.

Mesmo possuindo alguns problemas semelhantes, uma importante distinção pode ser notada: como eu disse antes, Russell não introduz a associação como um elemento necessário para que NP's expressem um significado. Sem levar em conta a associação, é plausível afirmar que NP's possuem como significado seus portadores. Claro que com essa concepção de proposição, isso não é coerente. Em parte, a posterior posição de Russell no que diz respeito aos NP's advém de uma mudança na concepção de proposição. A explicitação da concepção de Russell acerca dos NP's na fase do Atomismo Lógico será o objetivo deste texto. O Atomismo Lógico, como o próprio nome diz, é a doutrina segundo a qual, por meio de uma análise lógica da linguagem, alcançar-se-ia os átomos da mesma (os nomes), com a exibição da real forma lógica de nossas proposições. Os átomos da linguagem estariam em relação direta com o mundo, garantindo a ligação entre linguagem e mundo. O modelo de análise lógica que Russell (e o *Tractatus* de Wittgenstein) tinha em mente era a teoria das Descrições Definidas, defendida pela primeira vez em "On Denoting".

<sup>1</sup> Cf. também Russell, 1996, p. 47-48. "Indicate" (indicar), para Russell, equivale ao *Bedeutung* (referência) de Frege e "meaning" à noção de *Sinn* (sentido).

<sup>2</sup> Todas as traduções são nossas.

<sup>3</sup> Segundo Frege (1974, p. 229-230), algo é "objetivo" se independe do nosso sentir, intuir e representar.

## 1 Teoria das Descrições Definidas (TD)

Um dos objetivos de "On Denoting" é oferecer uma correta análise lógica de sentenças contendo Descrições Definidas (DD's). A TD parte de uma básica distinção entre NP's e DD's. Com o NP "Aristóteles", nada conheço do objeto denotado, mas se uso a DD "o autor da *Metafísica*" tenho um certo conhecimento de Aristóteles (caso saiba que ele satisfaz a propriedade identificadora expressa por essa DD). Essa distinção permitirá Russell tratar DD's como predicados lógicos. Tomemos como exemplo a sentença p: "O autor da *Metafísica* é grego". Russell pergunta: quais são as condições de verdade de p? Essa questão, a princípio, tem uma simples resposta: o fato de existir um único autor da *Metafísica* que é grego. Como Russell entende que o significado de uma sentença é dado por suas condições de verdade, ele analisa p tendo em vista as condições de verdade da mesma. Sendo "A" o símbolo para a propriedade *ser autor de*, "G" para *ser grego* e "m" o símbolo individual para a *Metafísica*, Russell propõe a seguinte análise lógica de p:  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y) \wedge Gx)$ .

O principal recurso utilizado por Russell para justificar sua análise é mostrar como ela resolve alguns enigmas lógicos. O primeiro enigma concerne a contextos não extensionais. Se "Scott" e "o autor de *Waverley*" são co-referenciais, então eles são substituíveis com preservação da verdade. Tome-se:

- (1) George IV desejava saber se Scott era o autor de *Waverley*.
- (2) George IV desejava saber se Scott era Scott.

É estranho que a verdade de (1) não garanta logicamente a verdade de (2), pois apenas substituímos "o autor de *Waverley*" por "Scott". Em sua análise desse problema, Russell questiona que "Scott é autor de *Waverley*" seja uma sentença de identidade. Sua real forma lógica seria:  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y) \wedge x=s)$ , na qual "A" re-

presenta a propriedade *ser autor de*, "s" para Scott e "w" para *Waverley*. Por "Scott é o autor de *Waverley*" não ser uma sentença de identidade, a substituição de "o autor de *Waverley*" por "Scott" não está justificada. (1) e (2) não são sinônimas, pois possuem formas lógicas distintas. Essa solução de Russell não precisou introduzir significados para termos sub-sentenciais. "Significado", a partir de "On Denoting", será expresso apenas por sentenças:

Este é o princípio da teoria do significado que eu desejo defender: que frases denotativas nunca têm qualquer significado em si, mas que toda proposição em cuja expressão verbal elas ocorrem possui um significado (RUSSELL, 2007a, pp. 42-3).

Assim, a aparente falha na substituição de termos co-referenciais é explicada sem necessidade de introduzir significados para expressões sub-sentenciais. Em sua análise de (1), Russell distingue duas ocorrências (a primária e a secundária) de "o autor de *Waverley*":

(1)\*  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y) \wedge \text{George IV desejava saber se } x=s)$  [Existe apenas um objeto tal que é o autor de *Waverley* e George IV desejava saber se esse objeto era Scott]

(1)\*\* George IV desejava saber se  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y) \wedge x=s)$  [George IV desejava saber se existe um único objeto que é o autor de *Waverley* e esse objeto é Scott]

À primeira vista, deveria existir uma única análise de (1), pois essa sentença possui a seguinte forma: George IV desejava saber se p, sendo p: "Scott é o autor de *Waverley*". A sentença p possuiria a seguinte análise lógica, caso aceitemos a teoria de Russell:  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y) \wedge x=s)$ . Como George IV desejava saber se p, então ele desejava saber se existe um único x tal que é autor de *Waverley* e x é Scott, por isso Russell afirma ser (1)\*\* a mais natural (RUSSELL, 2007a, p. 52). Contudo, não parece ser isso que George IV queria saber. Ele sabe



que existe um único homem que é autor de *Waverley*, o que ele desejava saber era se esse homem era Scott, o que constitui aproximadamente (1)\*. A interpretação (1)\*\* livra-nos imediatamente do aparente contra-exemplo à substituição de termos co-referenciais, pois, como  $p$  não é um enunciado de identidade, a substituição *salva veritate* não é sequer posta. Quanto a (1)\*, o problema persiste, pois a proposição que George IV desejava saber é uma identidade. Se George IV desejava saber se Scott é  $x$ , então ele desejava saber se Scott é Scott, pois "Scott" e " $x$ " possuem a mesma referência (SOAMES, 2003, pp. 121-2). Apesar de intuitiva, a interpretação (1)\* deixa em aberto problemas que (1)\*\* resolve. Contudo, (1)\*\* é extremamente contra-intuitiva. Essas duas alternativas, creio eu, não esgotam as possíveis interpretações de (1). Pensemos em outra análise. Existe um único autor de *Waverley*, o que George IV gostaria de saber era se Scott era autor de *Waverley*, dado que esse livro foi escrito por um único objeto, o que escapa à análise (1)\*. Temos, pois:

(1)\*\*\*  $\exists x(\forall y(Aym \leftrightarrow x=y)) \wedge \text{George IV desejava saber se } A_{sw}$

Essa interpretação resgata uma intuição básica do exemplo em questão, o que George IV desejava saber era se Scott possuía uma certa propriedade. A principal conclusão a se retirar desse exemplo de Russell é que a forma lógica das sentenças de crença depende das crenças do sujeito em questão, por isso não há uma univocidade da forma lógica. No exemplo de George IV, é possível solucionar o enigma em questão sem recorrer ao sentido das expressões sub-sentenciais. Contudo, em outros contextos talvez a melhor interpretação fosse (1)\*, o que deixaria em aberto o problema.

O segundo enigma diz respeito ao princípio de terceiro excluído. Russell afirma:

(2) Pela lei do terceiro excluído, ou "A é B" ou "A não é B" deve ser verdadeiro. Conseqüentemente, ou "o atual Rei da França é careca" ou "o atual Rei da França não é careca" deve ser verdadeiro.

Contudo, se nós enumerarmos as coisas que são carecas, e depois as coisas que não são carecas, não devemos encontrar o atual Rei da França em qualquer lista. Hegelianos, que adoram uma síntese, irão provavelmente concluir que ele usa peruca. (RUSSELL, 2007a, p. 48).

Talvez alguém acusasse Russell de confundir o princípio de terceiro excluído com o de bivalência. O princípio de terceiro excluído é um princípio ontológico: dado um objeto  $o$  e uma propriedade  $P$ , ou bem  $o$  é  $P$ , ou bem  $o$  não é  $P$ . O princípio de bivalência é um princípio lógico-linguístico: dada uma proposição  $p$  ou bem ela é verdadeira ou bem ela é falsa. Além de serem intensionalmente distintos, alguns poderiam pensar que eles não coincidem extensionalmente. Talvez nem toda proposição seja verdadeira ou falsa, o que não implica a existência de um objeto  $o$  e uma propriedade  $P$  tal que não é o caso que ou bem  $o$  é  $P$ , ou bem  $o$  não é  $P$ . Assim, a sentença "O atual rei da França é careca" não constituiria um contra-exemplo ao princípio do terceiro-excluído, mas sim ao de bivalência. Contudo, essa crítica a Russell não leva em conta o resto de sua filosofia. Para Russell, linguagem e realidade são elementos estreitamente conectados. A análise lógica da linguagem revelaria a estrutura ontológica da realidade. Assim, não faz sentido, para Russell, falar de linguagem e mundo como dois elementos sem essa relação isomórfica. Por isso, ele entende que o problema em torno do atual rei da França é tanto ontológico (por ferir o princípio do terceiro excluído) quanto linguístico (por ferir o princípio da bivalência). Linguagem e realidade são duas faces da mesma moeda. E porque o terceiro excluído permite uma interpretação linguística também, não apenas ontológica: ou "O é  $P$ " é verdadeiro ou "O não é  $P$ " é verdadeiro.

Frege percebeu que sua distinção entre sentido e referência não era suficiente para assegurar o princípio de bivalência. A sentença  $p$ : "O atual rei da França é careca" não é verdadeira nem falsa, apesar de expressar um sentido. Frege, contudo, não

aceita essa postura para uma linguagem logicamente perfeita, admitindo nessa a convenção de que cada nome deva possuir referência (FREGE, 2009, p. 148). Russell mostra que é possível salvar o princípio de bivalência sem recorrer a uma mera convenção. A análise de p utilizando a TD aponta que seu valor de verdade é o falso, já que não existe atual rei da França.

Por último, Russell levanta o enigma da existência. Suponha que toda sentença seja da forma lógica de sujeito-predicado. Tome-se:

(3) O ser do qual não se pode pensar nada maior não existe.

Se (3) é da forma sujeito-predicado, então negar a existência do ser do qual não se pode pensar nada maior pressupõe que “o ser do qual não se pode pensar nada maior” possui referência, pois afirmar que (3) é verdadeira, é afirmar que um certo objeto não possui uma certa propriedade. Negar, pois, a existência de Deus pressupõe a sua existência, o que é sem sentido. Uma saída foi distinguir existência de subsistência, o que constitui basicamente a teoria de Meinong. Para ele, há dois tipos de objetos: os existentes (espaço-temporais) e os subsistentes (não espaço-temporais).<sup>4</sup> Assim, (3) seria significativa e verdadeira, o ser do qual não se pode pensar nada maior não existe, mas ainda constitui um objeto subsistente. A principal crítica russelliana contra a teoria de Meinong explicita que essa teoria não respeita o princípio de não-contradição, o exemplo de Russell é:

(4) A existente montanha dourada não existe.

A existente montanha dourada é um objeto subsistente, que não existe. Esse fato torna a sentença (4) verdadeira. Contudo, a existente montanha dourada existe. Se ela não existisse, ela não seria a existente montanha dourada. Logo, a existente mon-

tanha dourada existe e não existe. Somos forçados também, seguindo a teoria de Meinong, a admitir a subsistência de objetos contraditórios, como o círculo quadrado. Afinal, a verdade de “O círculo quadrado não existe” pressupõe a subsistência do círculo quadrado. Evitam-se esses problemas através da TD. As sentenças (3) e (4) não são da forma sujeito-predicado. Russell nega que existência seja um predicado de primeira ordem. (3) possui como forma lógica:  $\neg \exists x(\forall y(My \leftrightarrow x=y))$ . Se essa fórmula for verdadeira, não é pressuposto que o *ser do qual não se possa pensar nada maior* seja um objeto. Apenas afirmarmos que a propriedade *ser do qual não se possa pensar nada maior* não é instanciada por nenhum objeto. Russell estende essa análise para os NP's. Para isso, precisamos entender a distinção entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição.

## 2 Conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição

“On Denoting” oferece uma análise lógica para sentenças com DD's. Contudo, há uma importante distinção epistêmica entre conhecimento por descrição e conhecimento por familiaridade, que não possui uma função clara nesse texto. Vejamos em que consiste essa distinção, bem como suas implicações para a concepção de NP's de Russell.

Eu afirmo que estou familiarizado com um objeto quando eu tenho uma relação cognitiva direta com aquele objeto, ou seja, quando eu estou diretamente consciente do próprio objeto. (RUSSELL, 1994, p. 200).

Nessa caracterização de *familiaridade*, Russell enfatiza a necessidade de um sujeito, bem como de um objeto dado à consciência do mesmo. Que objetos são esses com os quais mantemos uma relação cognitiva direta? Um candidato óbvio são os objetos físicos. Olho para mesa onde escrevo,

<sup>4</sup> Sigo a interpretação de Russell de Meinong, por isso é provável que este tenha uma teoria bem mais refinada. Contudo, como meu objetivo é a compreensão dos motivos de Russell para construir sua TD, espero que essa rápida explanação de Meinong seja suficiente.

percebo sua rigidez, bem como sua superfície plana, assim possuo uma relação cognitiva direta com a mesa na qual escrevo, mas olho para outro lado e perco o contato visual com a mesa. Com isso ela deixou de existir? Provavelmente não, o que ocorreu foi simplesmente a perda da relação cognitiva direta com a mesa em questão. Será que foi isso mesmo? Como posso ter certeza que ela continua a existir sem ter familiaridade com ela? De fato, os objetos físicos possuem a importante característica de permanecerem através do tempo independente de serem vistos por alguém ou não. Contudo, a única coisa que tenho certeza é de que, quando eu olhei para a mesa, ela estava lá, mas um objeto não é esgotável por minha percepção, ao deixar de olhar para a mesa, ela deve, a princípio, continuar a existir. A questão de Russell é: do que não posso duvidar? A única certeza, diz Russell, é que os dados fenomênicos que vejo naquele momento existem. A inferência de que, a partir desses dados fenomênicos, existe uma mesa não é lógica. Objetos físicos não são conhecidos por familiaridade. Os objetos da familiaridade são os *sense data*, isto é, dados fenomênicos que são conhecidos de maneira imediata. Para Russell, esses não são constituídos apenas por particulares:

Não estamos apenas conscientes do amarelo em particular, mas se nós temos visto um número suficiente de amarelos e temos inteligência suficiente, nós temos consciência do universal amarelo..." (RUSSELL, 1994, p. 203).

Há, pois, dois tipos de objetos com os quais temos conhecimento por familiaridade: os particulares e os universais<sup>5</sup> (RUSSELL, 1994, p. 204). Contudo, existe um problema com respeito aos universais: nosso conhecimento deles não acontece por familiaridade já que alcançamos um universal por um processo não imediato como a abstração. No exemplo de Russell, ocorreu o seguinte: familiarizamo-nos com alguns amarelos particulares e abstraímos desses o universal amarelo. Para alguém que

defende a existência de universais, há um problema, pois a familiaridade é o único critério seguro para afirmar a existência de algo, pelo menos assim pensava Russell. Se objetos físicos e universais não são conhecidos por familiaridade, então não temos assegurada sua existência. No caso dos objetos físicos (que são construídos a partir de dados fenomênicos), Russell diz que temos apenas conhecimento por descrição desse tipo de objeto. Russell define conhecimento por descrição como se segue:

Eu devo afirmar que um objeto é "conhecido por descrição" quando sabemos que ele é "o assim-e-assim e tal", ou seja, quando nós sabemos que há um objeto, e que nenhum mais, tem uma determinada propriedade; e será deduzido geralmente que nós não temos conhecimento do mesmo objeto por familiaridade. (RUSSELL, 1994, p. 205).

Nosso conhecimento de um objeto físico é o conhecimento de um feixe de propriedades que conjuntivamente são satisfeitas por um único objeto. Nosso conhecimento por descrição é, assim, representável por DD's. DD's não expressam um conhecimento epistemicamente direto (o conhecimento por familiaridade). Por não possuírem nenhum conteúdo descritivo, os NP's seriam candidatos a expressarem conhecimento por familiaridade. Contudo, Russell não pensa que NP's expressem conhecimento por familiaridade, sendo abreviações de DD's:

Palavras comuns, mesmo nomes próprios, são geralmente verdadeiras descrições. Ou seja, o pensamento na mente de uma pessoa usando um nome próprio corretamente pode apenas ser expressado explicitamente se nós substituirmos o nome próprio por uma descrição. Além disso, a descrição requerida para expressar o pensamento irá variar para diferentes pessoas ou para a mesma pessoa em diferentes momentos. (RUSSELL, 1994, p.206).

<sup>5</sup> E, algumas vezes, ele adiciona formas lógicas puras como objetos de familiaridade.

NP's referem-se a objetos físicos (que são apenas feixes de impressões sensoriais). Como desses apenas temos conhecimento por descrição, então NP's abreviam DD's. Os enigmas da seção anterior postos por Russell também recaem sobre os NP's. Antes, iniciemos pelo problema de Frege. Temos:

- (5) Hesperus é Phosphorus.  
 (6) Hesperus é Hesperus.

Em uma análise russelliana, (5) e (6) não são sequer sentenças de identidade, pois como não temos conhecimento por familiaridade dos referentes de "Hesperus" e "Phosphorus", "Hesperus" e "Phosphorus" não são nomes. Para um falante hipotético A, o qual conhece que (5) e (6) são verdadeiras, teríamos a seguinte análise epistêmica (suporemos que A tem o seguinte conhecimento por descrição de "Hesperus" e "Phosphorus" respectivamente: o corpo celeste observado ao entardecer e o corpo celeste observado ao amanhecer):

- (5)\* O corpo celeste observado ao entardecer é o corpo celeste observado ao amanhecer.  
 (6)\* O corpo celeste observado ao entardecer é o corpo celeste observado ao entardecer.

(5)\* e (6)\* podem ser reescritas utilizando-se a TD, tendo-se que "E" representa a propriedade *ser corpo celeste observado ao entardecer* e "A" representa *ser corpo celeste observado ao amanhecer*:

- (5)\*\*  $\exists x \exists y (\forall z (Ez \leftrightarrow x = z) \quad \forall w (Aw \leftrightarrow y = w) \quad x = y) \wedge x = y$   
 (6)\*\*  $\exists x (\forall y (Ey \leftrightarrow x = y))$ <sup>6</sup>

Nem (5)\*\*, nem (6)\*\* são triviais. (5)\*\* é mais informativa, pois conhecemos através de sua verdade duas propriedades de Hesperus, enquanto através da verdade de (6)\*\* conhecemos apenas uma propriedade de Hesperus.

Analisemos agora o enigma da bivalência do ponto de vista russelliano no caso dos NP's:

- (7) Vulcano é pequeno.

Se (7) é verdadeira, então Vulcano é pequeno. Se (7) é falsa, então Vulcano não é pequeno. Em ambos os casos, estou a falar do objeto Vulcano, mas Vulcano não existe. Se "Vulcano" não possui referência, então (7) não possui valor de verdade, apesar da sua aparente significatividade. Isso ocorre, segundo Russell, por se pensar que "Vulcano" é um nome, quando, na verdade, é uma abreviação de uma DD. Suponha-se que "Vulcano" seja a abreviação de "o décimo planeta" para o falante A, então a partir da sentença (7), temos:

- (7)\* O décimo planeta é pequeno.

Aplicando-se a TD em (7)\*, temos:

- (7)\*\*  $\exists x (\forall y (Fx \leftrightarrow x = y) \wedge Gx)$ . ["F" representa a propriedade *ser décimo planeta* e "G" representa a propriedade *ser pequeno*]

A verdade (ou falsidade) de (7)\*\* não nos compromete com a existência de Vulcano, pois ao substituir o NP "Vulcano" pela DD "o décimo planeta" e aplicar a TD, restaram apenas variáveis e predicados na análise de Russell.

Por último, analisemos o enigma da existência:

- (8) Vulcano não existe.

A verdade de (8) parece pressupor a existência de Vulcano, caso tomemos "Vulcano" como termo singular e "existência" como predicado de primeira ordem. Para o falante A, "Vulcano" abrevia "o décimo planeta". Temos, pois:

- (8)\* O décimo planeta não existe

<sup>6</sup> Segundo essa análise, afirmar: "Existe o corpo celeste observado ao entardecer" equivale à sentença (6)\*.

Aplicando-se a TD (8)\*, temos:

$$(8)^{**} \neg \exists x (\forall y (Fy \leftrightarrow x=y))$$

A verdade de (8)\*\* não nos compromete com a existência de Vulcano, pois apenas afirma que não existe um único objeto que possua a propriedade de ser décimo planeta.

A estratégia de Russell consiste, portanto, em combinar a concepção epistêmica dos NP's com a TD para resolver alguns enigmas lógicos. Segundo Russell, os dois últimos problemas (o problema da bivalência e o problema da existência) não tiveram uma satisfatória resposta de Frege. O problema da bivalência só é considerado por esse um problema quando se trata de uma linguagem logicamente perfeita, na qual todos os termos devem possuir referência. Com relação ao problema da existência, Frege defende que não faz sentido atribuir existência a um objeto, o que me parece correto. Contudo, (8) parece ser significativa. Pelo menos essa intuição, a teoria de Russell resgata.

A concepção de NP's como abreviação de DD's, que varia de falante para falante, não esgota a teoria dos NP's de Russell. Ele admite um caso no qual NP's são Nomes Logicamente Próprios (NLP's), isto é, um termo que designa de forma epistemicamente direta seu portador. Apenas o próprio dono do NP pode usá-lo como NLP:

Suponha algum enunciado feito sobre Bismarck. Assumindo que existe tal coisa como conhecimento direto de si, o próprio Bismarck poderia ter usado seu nome diretamente para designar a pessoa particular com quem ele tem familiaridade. Nesse caso, se ele fez um julgamento sobre si mesmo, ele mesmo poderia ser um elemento constitutivo do juízo. Aqui, o nome próprio tem o uso direto que sempre deseja ter, representa simplesmente um determinado objeto, e não uma descrição do objeto. Mas se uma pessoa que conhecia Bismarck fez um juízo sobre ele, o caso é diferente. O que essa pessoa estava familiarizada era com certos dados dos

sentidos que ela conectou (com razão, vamos supor) com o corpo de Bismarck (RUSSELL, 1994, pp. 206-7).

NP's, portanto, podem ser NLP's. Contudo, o tipo de expressões linguísticas que constituem normalmente a classe dos NLP's são os indexicais.

E eu deveria sustentar além disso que, nesse sentido, há apenas duas palavras que são de forma estrita nomes próprios de particulares, a saber, 'eu' e 'este' (RUSSELL, 1994, p. 214).

Russell insiste no "isto" por pensar que os outros indexicais poderiam ser definidos através dele. Essa citação leva-nos a uma nota de rodapé, na qual ele exclui o "eu" dos NLP's e retém apenas o "isto." (RUSSELL, 1973, p. 91). Russell não apresenta seus motivos para exclusão do indexical "eu", mas, a meu ver, isso ocorre pela sua desconfiança de que exista um acesso privilegiado (isto é, epistemicamente imediato) do sujeito sobre si mesmo. Ele considera que também esse acesso é mediado por DD's, o que exclui o "eu" dos NLP's.

É incoerente a admissão de Russell de que temos um exemplo de NLP, quando o próprio dono do NP o usa. O problema desse caso é o mesmo do "eu". Se não existe um acesso epistemicamente imediato do sujeito sobre si mesmo, então o caso do NP usado pelo seu portador não constitui um caso de NLP. Assim, apenas indexicais seriam NLP, o que tornaria homogênea a teoria dos nomes de Russell. Entretanto, isso talvez não ocorra. Ele aponta um caso de NP que talvez seja NLP:

Quando eu afirmo, por exemplo, "Homero existiu", eu estou querendo dizer com "Homero" alguma descrição, digamos, "o autor dos poemas homéricos", e eu estou afirmando que esses poemas foram escritos por um homem, o que é uma proposição muito duvidosa; mas se você pudesse ter contato com a pessoa real que realmente escreveu aqueles poemas (supondo que havia tal pessoa), afirmar dele que ele existiu seria sem sentido, não uma falsidade, mas sim sem sentido, porque é apenas de pessoas descritas



que pode ser significativamente dito que elas existem. (2007b, p. 252).

O fato de eu ter contato epistêmico com Homero não implica que eu tenha conhecimento por familiaridade de Homero. Temos familiaridade apenas com dados sensoriais, a partir desses dados os objetos físicos são construídos. O fato de Homero estar diante de nós não implica que seja sem sentido afirmar que Homero não exista, ou seja, isso não implica que "Homero" seja um NLP. Se eu utilizasse esse NP para designar os dados sensoriais que recebo quando vi Homero (supondo que eu pudesse ter contato com ele), "Homero" não estaria sendo utilizado como o NP de Homero, mas sim como um indexical. Nesse caso, afirmar que Homero não existe seria sem sentido. Assim, os indexicais são as únicas expressões linguísticas dignas de serem denominadas NLP's. Contudo, não é toda ocorrência de indexical que constitui um caso de NLP:

Alguém pode usar "isto" como um nome para representar um particular com o qual alguém está familiarizado no momento. Nós dizemos "Isto é branco". Se você concorda que "Isto é branco", significando o "isto" aquilo que você vê, você está usando "isto" como um nome próprio. Mas se você tentar apreender a proposição que eu expressei quando eu disse "Isto é branco", você não consegue fazer. Se você quer dizer que este pedaço de giz como um objeto físico, então você não está usando um nome [logicamente] próprio. (RUSSELL, 2007b, p. 201).

Em nosso uso cotidiano, é improvável que, ao vermos um pedaço de giz e afirmarmos: "Isto é branco", estejamos nos referindo aos dados sensoriais que recebemos naquele momento. O mais provável é que estejamos a nos referir a um objeto físico. Assim, a própria classe dos NLP's é dificilmente exemplificável. Russell oferece um teste menos epistêmico para descobrir se

uma certa expressão linguística é ou não um NLP. "Sempre que o sujeito gramatical de uma proposição pode ser suposto não existir sem tornar a proposição sem sentido, é claro que o sujeito gramatical não é um nome [logicamente] próprio [...]" (RUSSELL, 1950, p. 66). Como, para Russell, existência não é uma propriedade de objetos, então, dada uma sentença significativa de existência como "t existe" (t é um termo singular qualquer), temos que t deve ser tratado como um termo predicativo através dos predicados descritivos que compõem t<sup>7</sup>, o que permite preservar a significatividade desse tipo de sentença. Se eu tenho que "t não existe" é sem significado, então t é um NLP cujo portador não pode ter sua existência questionada.

Outro problema a ser levantado decorre de uma DD em particular, que Russell adota para analisar sentenças contendo NP's. Tome-se:

(9) Júlio César foi um grande general.

Não existe uma única análise para (9), pois o feixe descritivo varia de falante para falante. Russell, contudo, adere à seguinte DD: "o homem cujo nome era 'Júlio César'". Com "Júlio César" abreviando essa DD e a TD, teríamos a seguinte análise:

(9)\*  $\exists x(\forall(Fy \leftrightarrow x=y) \wedge Gx)$  [F representa a propriedade *ser homem cujo nome é 'Júlio César'* e G representa a propriedade *ser um grande general*]

Júlio César não nos é conhecido por familiaridade, mas por descrições. A DD "o homem cujo nome era 'Júlio César'" não pode ser aquilo que "Júlio César" abrevia porque essa DD não expressa conhecimento. A atribuição de um NP deve ser entendida antes como uma convenção do que como um fato natural do mundo, o que Russell aceita: "Scott é meramente um ruído ou uma forma convencionalmente usada para designar uma determinada pessoa, e nada tem que pode ser

<sup>7</sup> No caso de t ser um NP, então os predicados descritivos constituem o feixe descritivo conhecido pelo falante.

chamado de significado em oposição à denotação” (1994, p. 215). Não conhecemos que Júlio César era o homem cujo nome era “Júlio César”, mas convenciamos isso. Portanto, essa DD não representa conhecimento, não podendo, assim, ser aquilo que “Júlio César” abrevia (pelo menos não pelo critério adotado por Russell de que um NP abrevia um feixe de DD’s que expressam o conhecimento que um sujeito possui do portador desse NP). Não existe uma única forma lógica de (9) para Russell. Sua forma lógica dependeria do conhecimento descritivo do falante. Isso é um problema, pois implica que, nesse caso, a lógica está subordinada à epistemologia. Contudo, a concepção de lógica de Russell deveria eliminar essa confusão:

Na lógica, ao contrário, onde estamos preocupados não meramente com o que existe, mas com tudo o que pode ou poderia existir ou ser, sem nenhuma referência a particulares reais está envolvida. (RUSSELL, 1994, p. 208).

Não faz sequer sentido, para Russell, perguntar pela forma lógica de (9), pois as fórmulas da lógica não incluem NP’s, mas apenas variáveis, predicados e os símbolos lógicos.<sup>8</sup> NP’s são passíveis somente de uma análise epistêmica.

## Referências Bibliográficas

FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução: Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.

RUSSELL, B. *The principles of mathematics*. Londres e Nova York: Norton, 1996.

\_\_\_\_\_. *An inquiry meaning and truth*. Middlesex: Penguin books, 1973.

\_\_\_\_\_. On Denoting. In: RUSSELL, B. *Logic and knowledge*. Nottingham: Spokesman, 2007a.

\_\_\_\_\_. The Philosophy of Logical Atomism. In: RUSSELL, B. *Logic and knowledge*. Nottingham: Spokesman, 2007b.

\_\_\_\_\_. Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. In: RUSSELL, B. *Mysticism and logic*. Londres e Nova York: Routledge, 1994.

RUSSELL, B. e WHITEHEAD, A. *Principia mathematica*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

SAINSBURY, Richard. Russell on acquaintance. In: WESEY, G. (Ed.). *Philosophers ancient and modern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SOAMES, Scott. *Philosophical analysis in the twentieth century. Volume I: the dawn of analysis*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003.

<sup>8</sup> “Embora seja uma característica necessária de proposições lógicas que elas devem consistir exclusivamente de variáveis, ou seja, que elas deveriam afirmar a verdade geral, ou verdade em alguns momentos, de uma função proposicional consistindo inteiramente de variáveis – embora isso seja uma característica necessária, não é suficiente” (Russell, 2007b, p. 240-1).

## A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade

### RESUMO

Este é um estudo sobre a hermenêutica desenvolvida por um dos precursores do pensamento hermenêutico moderno, a saber, Friedrich Schleiermacher. Este autor acreditava, influenciado pelo Romantismo, na possibilidade de compreender corretamente a ideia de um texto por meio de um retorno até o seu momento de produção. Importava para ele, em outras palavras, a compreensão da individualidade criadora, a qual representava uma dificuldade para evitar uma interpretação equivocada de um texto ou de qualquer outra forma de discurso. Trata-se de reconhecer a relevância e os limites dessa reflexão para pensar as questões aporéticas surgidas com a hermenêutica clássica, as quais dizem respeito à pergunta sobre o que significa compreender.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; Schleiermacher; Compreensão; Texto; Individualidade.

### ABSTRACT

This is a study on hermeneutics developed by one of the forerunners of the modern hermeneutical thought, namely Friedrich Schleiermacher. This author believed, influenced by Romanticism, in the possibility to correctly understand the idea of a text through a return to its creation moment. In other words, he cared about the understanding of the creative individuality, which represented a difficulty to avoid a misinterpretation of a text or other form of speech. It is to recognize the relevance and limits of this reflection to think about the aporias arising from the classical hermeneutics, which relate to the question about what it means to understand.

**Keywords:** Hermeneutics; Schleiermacher; Understanding; Text; Individuality.

---

\* Doutoranda em Filosofia pela PUCRS.

## Introdução

A maioria daqueles que se depara com a palavra “hermenêutica” a associa à técnica que tem por objetivo a interpretação de textos religiosos, jurídicos ou literários. Isto é, a concebe apenas como uma ferramenta, a qual, aliada à filologia e à gramática, por exemplo, pode tornar a linguagem obscura dos textos mais acessível.

Foi na Modernidade, porém, que o termo “hermenêutica” foi empregado de modo mais abrangente, deixando de ser simplesmente uma teoria da exegese de textos para se tornar uma “ciência geral da interpretação”. Com essa mudança, as teorias hermenêuticas deixaram de analisar os seus objetos isoladamente, para considerá-los como produtos daquelas atividades que são genuinamente humanas, como é o caso da produção de textos, e, portanto, interligados aos seus autores e à época em que eles surgiram. Desenvolveu-se na hermenêutica, assim, uma consciência histórica, que veio a ser o elemento indispensável para a reflexão acerca do problema da compreensão e que transformou a hermenêutica em uma disciplina filosófica.

O principal precursor desse novo modo de pensar a questão da interpretação foi o filósofo Friedrich Schleiermacher. Sua crença moderna de que tudo poderia ser convertido em objeto pela razão fez com que ele tentasse transformar, em última instância, a história em objeto de análise. Foi assim que ele procurou desenvolver uma hermenêutica universal que conseguisse superar, mediante a aplicação de dois métodos distintos de análise, a nossa distância temporal com relação aos textos do passado por meio de um conhecimento da linguagem e da história. Além disso, a relevância da hermenêutica de Schleiermacher foi ter dado origem a uma reflexão que implicou, posteriormente, em uma radicalização do problema da história. Daí a importância de tratarmos de uma de suas contribuições teóricas para a Filosofia.

## A hermenêutica clássica e o pensamento paradigmático de Schleiermacher

O termo “hermenêutica” é antigo, provém dos gregos, e surgiu da tarefa de tornar compreensível aquilo que ultrapassava a compreensão humana, a saber, a mensagem dos deuses. Depois desse uso, sabe-se que continuaram lançando mão desse vocábulo para designar o cânone de regras a serem empregadas no intuito de se alcançar a compreensão adequada do sentido dos textos. Todavia, não qualquer texto, mas somente aqueles que apresentavam dificuldades de compreensão, seja por causa da distância espaço-temporal em que eles se encontravam ou da complexidade da tradução da língua estrangeira ou do modo ambíguo com que eles haviam sido escritos.

Por muito tempo definiram a hermenêutica como uma “teoria da exegese bíblica”, devido à necessidade criada “de regras para uma exegese adequada das Escrituras” (PALMER, 1986, p. 44). Entretanto, muitas das teorias desse tipo se diferenciavam quanto às regras que reuniam para a interpretação da Bíblia, tanto que podemos até arriscar e dizer que existiram várias “hermenêuticas bíblicas”.

Um exemplo de hermenêutica bíblica foi o ponto de vista de Lutero, cujo método consistia, em primeiro lugar, na compreensão da Bíblia valendo-se de sua literalidade e, em segundo lugar, na orientação pelo princípio retórico do todo e da parte. Além dessa hermenêutica, ainda era forte o domínio das interpretações da tradição dogmática da Igreja, o que não significa que o método de Lutero não tenha também professado um dogmatismo ao pressupor que a Bíblia é uma unidade.

Só se pôde colocar em discussão a tradição da hermenêutica bíblica e das outras hermenêuticas depois que a *Aufklärung* histórica apareceu e, com ela, o seu método histórico-crítico. Conforme Gadamer,

a hermenêutica teve que começar a desvencilhar-se de todas as limitações

dogmáticas e libertar-se para alcançar o significado universal de um organon histórico. (GADAMER, 1990, p.180).

O que significa que “os métodos interpretativos aplicados à Bíblia [deveriam ser] os [mesmos] que se aplicavam às outras obras.” (PALMER, 1986, p. 48), como, por exemplo, à literatura clássica.

Como se percebeu que o problema da interpretação não se solucionaria simplesmente com a leitura do texto pelo texto, mas pela “restauração histórica do contexto de vida a que pertencem os documentos.” (GADAMER, 1990, p. 181), foi aberto um espaço que dizia respeito a todo texto que havia se tornado estranho e inacessível e, assim, ampliou-se também o conceito de hermenêutica. Cada texto particular pertencia à totalidade da história. Em outras palavras, ampliando a ideia da circularidade do todo e da parte para a realidade histórica, pôde-se ver a ligação de todo e qualquer texto à situação histórica.

Por essa razão, não fazia diferença se estávamos a interpretar um escrito sagrado ou um escrito profano. Tínhamos que nos voltar para o problema do texto pertencer a um determinado contexto histórico que carecia ser levado em consideração. Fazia-se necessária, assim, uma hermenêutica que não analisasse apenas o texto histórico, mas também os elementos históricos que envolvem o texto, do insignificante ao mais relevante.

É uma consequência da *Aufklärung* acreditar que tudo é acessível à razão, inclusive a compreensão dos componentes obscuros da história. Foi por isso que a hermenêutica, seguindo esse ideal, deixou de ser uma doutrina da práxis a serviço do teólogo, por exemplo, para ser uma reflexão teórica acerca da história, na busca de uma essência comum nos casos de interpretação, visto que esta também fazia parte das atividades tidas por “racionais”.

Por mais que seja relevante uma investigação e uma descrição do desenvolvimento da hermenêutica desde a origem do seu termo com os gregos até a sua ampla utilização na Modernidade, a fim de fazer jus à sua história, não cabe a nós aqui uma

discussão com essa proporção. Essa breve menção que fizemos à sua pré-história, antes de fazer alusão a algumas das características do pensamento moderno, serviu apenas para mostrar que o exame que empreenderemos em torno da hermenêutica responde apenas às nossas questões, embora existam outras várias acepções para essa palavra.

Antes da *Aufklärung*, a compreensão histórica dos textos se dava por meio de pressupostos dogmáticos. Um exemplo disso era o “interesse dogmático pelo problema hermenêutico que despertava o Antigo Testamento na Igreja primitiva.” (GADAMER, 1990, p. 177). Interessa-nos, contudo, partir do ponto em que, motivados pelo poder da razão, alguns teóricos consideravam possível, mediante uma análise gramatical, filológica e, principalmente, histórica, fazer com que o conteúdo dos textos pudesse ser objetivamente expresso.

Essa mudança de perspectiva e o consequente desenvolvimento de uma consciência histórica surgiram, em especial, da concepção subjetivista-objetivista de Schleiermacher sobre o problema da interpretação. Portanto, queremos ressaltar a relevância do pensamento paradigmático de Schleiermacher concernente à hermenêutica e das aporias que daqui se originaram e que contribuíram para o surgimento de novas perguntas em torno da questão da compreensão, porque, com o resgate dessa proposta articulada no passado, temos melhores condições de pensar acerca do conceito de hermenêutica e da tarefa da hermenêutica. Como Hans Georg Gadamer mesmo destacou:

O rigor no uso dos conceitos requer um conhecimento de sua história para não sucumbir ao capricho da definição ou à ilusão de poder estabelecer uma linguagem filosófica vinculante. O conhecimento da história dos conceitos converte-se assim em um dever crítico. (GADAMER, 2002, p. 563).

É certo que o problema da controvérsia envolta no termo “hermenêutica”, seu sentido, sua origem e seu fundador, já são



questões por si mesmas aporéticas que merecem atenção. Todavia, no momento, essa reflexão não responde às nossas preocupações, tentaremos apenas compreender o conceito de "hermenêutica" a partir daquele que foi um dos seus principais representantes e que, atrelado às suas próprias perspectivas em torno do problema da história, trouxe novas configurações para a hermenêutica.

Por causa do poderio da razão é consequente o fato de ter surgido, dentro da Filosofia, uma disciplina que indagasse sobre o sentido estrito dos textos que para nós são caros, mas que são constantemente matéria de disputa devido à sua forma enigmática. Temos como exemplo desde os textos literários aos textos filosóficos, dos textos religiosos aos textos jurídicos. Se as ciências possuem métodos para compreender seus objetos naturais, os textos, que são produtos da razão, precisam de uma hermenêutica, "de uma ciência da compreensão adequada a obras." (PALMER, 1986, p.19), que considere seus elementos históricos e humanísticos.

No entanto, para Gadamer, foi Schleiermacher quem radicalizou essa problemática e trouxe para o problema da racionalidade desses "produtos do espírito humano", que são os textos e o discurso, um horizonte que até então não se conhecia. Para Schleiermacher, a "arte" de compreender adequadamente as obras não estava relacionada apenas à ideia de que a razão poderia captar a unidade entre o conteúdo do texto e a tradição, mas, pelo contrário, na aceitação de que

o esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata e, assim, toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido. (GADAMER, 1990, p.182).

Isso significa que não é a capacidade da nossa racionalidade o tema principal, mas o reconhecimento da universalidade da "experiência da estranheza (*Fremdheit*) e da possibilidade do mal-entendido" (GADAMER, 1990, p.182). Em outras palavras, Schleiermacher quis atentar para o fato de que, por não haver compreensão imediata, a possibilidade do mal-entendido agora é consi-

derada um momento integrante da atividade de compreender, fazendo-se necessária uma "arte de compreensão" que evite justamente esses mal-entendidos, a saber, a hermenêutica.

Gadamer afirmou que no discurso artístico essa possibilidade da estranheza e do mal-entendido é muito maior, o que se agrava ainda mais com o discurso fixado por escrito. Foi um ganho de Schleiermacher ter tematizado essa "estranheza", o que aproximou, posteriormente, a hermenêutica desse debate em torno da obra de arte.

Isto é, a novidade da hermenêutica moderna e, em especial, da hermenêutica de Schleiermacher foi que, ao invés de se preocupar com "regras de compreensão", a natureza do próprio compreender – que é sempre um entender-se mútuo, um acordo sobre algo – tornou-se o principal problema a ser tematizado. Desse modo, a hermenêutica deixou de ser um conhecimento instrumental do teólogo ou do jurista para justificar teoricamente essa atividade da compreensão, o que mudou de um modo geral o próprio sentido da hermenêutica.

Conforme Schleiermacher, antes de qualquer preocupação com regras, a tarefa da hermenêutica é evitar os mal-entendidos, atitude essa que resulta do reconhecimento de que a possibilidade do ser humano errar é parte integrante da própria atividade de compreensão. Em outros termos, compreender um texto é compreender também uma individualidade, o comportamento do sujeito que deu origem ao texto e que é parte integrante da história.

Talvez não haja esforço maior do que a compreensão de outra individualidade, da consideração das peculiaridades do outro, pois isso implica, também, em uma auto-compreensão. Como chegar a um acordo com o outro, se continuarmos com as mesmas convicções? Para Schleiermacher, "todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão." (GADAMER, 1990, p.188), visto que o mal-entendido se dá por si mesmo, podendo ocorrer inclusive na conversa imediata, enquanto a compreensão (a interpretação correta) é algo que deve ser buscado.

Buscar compreender é deixar vir à tona uma verdade, que está presente no texto, mas que diz respeito àquele que o produziu, bem como a nós mesmos. O esforço pelo encontro da compreensão adequada, fez com que Schleiermacher isolasse o procedimento do compreender e buscasse para ele uma "metodologia" própria. É acerca dessa "metodologia", aliada aos elementos inovadores de seu pensamento, que discorreremos adiante.

## As contribuições da "hermenêutica psicológica" de Schleiermacher

Schleiermacher desenvolveu uma ciência capaz de descrever as condições da compreensão em qualquer diálogo, o que não havia sido feito pelos seus precursores (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 91). O resultado disso foi a elaboração de uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*), de "um corpo geral de princípios metodológicos que subjazem à interpretação" (PALMER, 1986, p.55). Nesse sentido, ele partiu do pressuposto de que existe uma unidade fundamental entre todos os textos, a saber, de que todos eles exprimem uma ideia de um autor, o qual se utilizou de uma língua e, conseqüentemente, de uma gramática para expressá-la.

Portanto, conforme Schleiermacher, a tarefa da hermenêutica é reconhecer que há essa unidade e tentar compreender corretamente a ideia do texto. Porém, isso só poderia ser feito, segundo esse autor, realizando uma análise da linguagem e, simultaneamente, captando o pensamento do autor mediante um retorno até o momento de produção, ou melhor, do surgimento do texto, de sua gênese. Ele se utilizou, assim, de dois "métodos" de interpretação de texto, a saber, um gramatical (comparativo) e outro psicológico (divinatório). E é neste último "que se encontra sua contribuição mais genuína." (GADAMER, 1990, p. 190).

Por essa razão podemos falar que Schleiermacher desenvolveu uma "hermenêutica psicológica" orientada pelo comporta-

mento divinatório daquele que interpreta, na medida em que este procura uma "reformulação do ato criador" (GADAMER, 1990, p. 191). Cabe ao intérprete, em outras palavras, apreender a origem interna da produção da obra, a qual, como um momento da vida, só pode ser entendida dentro do processo vital da vida do autor.

Schleiermacher percebeu que apenas se servir de regras de interpretação não era suficiente para alcançar a compreensão correta dos textos, porque apesar da importância do "método" gramatical e da busca por aquilo que é familiar (comum), sempre acaba existindo um elemento que é peculiar à individualidade de outro (estranho) e que só poderá ser revelado mediante a adivinhação, a compreensão psicológica do texto por parte daquele que interpreta.

Por isso, segundo Gadamer, a hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher era uma "metafísica estética da individualidade." (GADAMER, 1990, p. 193), isto é, ela buscava um fundamento para a compreensão de todo tipo de texto a partir da reflexão sobre a individualidade criadora. Em outros termos, Schleiermacher procurou entender cada momento de produção livre, voltando-se para os textos ou partes que compõem a produção do autor, com o objetivo maior de captar um modo de comportamento do sujeito.

Schleiermacher ainda estava sendo influenciado pela ideia do Romantismo da existência de um espírito (*Geist*) – da unidade do ser de uma época que pode se manifestar nas produções de um indivíduo –, mas sua pretensão maior era mostrar a necessidade de "experimentar os processos mentais do autor do texto." (PALMER, 1986, p. 93) na interpretação, para eliminar a sensação de estranheza que nos impede de alcançar uma compreensão correta do mesmo.

Todavia, como esse elemento singular só poderia ser apreendido a partir do todo, qualquer compreensão, segundo Schleiermacher, consistiria "em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa." (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95).

Embora tenhamos conhecimento da história da época de um autor, do acervo linguístico do qual ele teve acesso e do conteúdo do texto em questão, dispomos apenas de um ponto de partida. Desse modo, podemos nos basear neles em um primeiro momento para chegar às nossas próprias conclusões, mas, conforme Schleiermacher, é na compreensão da individualidade do autor que reside a dificuldade de compreensão.

É por isso que a compreensão correta não se dá por si mesma, mas, pelo contrário, ela precisa ser buscada, ela exige o esforço da hermenêutica e de procurarmos, além de tudo, o mínimo que nós trazemos conosco de cada um dos demais. Somente assim somos capazes de adivinhar o que o outro quer dizer.

O fato de que Schleiermacher concordou com o velho princípio hermenêutico do todo e da parte não significa que ele não tenha buscado uma solução para um dos grandes problemas da compreensão, que é a quase impossibilidade de revelar totalmente o "mistério" que é a individualidade humana.

Para Schleiermacher, a superação da distância temporal de nós com relação ao texto, oriundo do passado, é uma tarefa especial que se põe à hermenêutica e que não podemos recusar. Porém, ele almejou encontrar com isso, para além da transposição da nossa ignorância com relação à história, uma equiparação com o autor do texto. Para ele, mais difícil do que todas as outras tarefas é ultrapassar o problema da obscuridade do tu (GADAMER, 1990, p.194-195).

Segundo o ponto de vista de Gadamer, Schleiermacher se serviu do círculo hermenêutico mais como um esquema de ordenação para descrever o processo do compreender do que propriamente buscando aí um critério fundamental. Schleiermacher admitiu que a compreensão move-se dentro de um círculo. A adivinhação da qual ele falou não é algo que acontece imediatamente, pois nada pode ser compreendido de uma só vez.

Ao mover-nos nesse círculo, tenta, por meio do aperfeiçoamento do aprendizado da linguagem do escrito e da busca pela captação da interioridade do autor, ter uma

visão mais acertada do todo e, conseqüentemente, da parte. Assim, enriquecemos o nosso pré-saber e estamos "em condições de uma melhor compreensão." (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 116).

Contudo, embora a ampliação desse círculo, que é o alcance da possibilidade da compreensão, do acordo, seja o interesse da hermenêutica como um todo, Schleiermacher também buscou o cessar desse movimento. Isto é, ele queria mostrar como se chega à compreensão de fato, à condição ideal de equiparação com o autor, por isso o "método" divinatório era tão importante.

Aliás, ele era mais que um método. Por essa razão utilizamos tantas aspas. Métodos, de um modo geral, são utilizados com a pretensão de verificar dados mensuráveis, analisá-los, para se chegar a resultados precisos. Seria mais correto, apesar também da grande possibilidade de equívocos, falarmos que a hermenêutica de Schleiermacher era uma "arte" – visto que, para ele, qualquer produção intelectual é uma "produção estética" –, o que é muito diferente de um processo mecânico. Não há um critério de verificabilidade quando o assunto é a adivinhação.

Entretanto, da mesma forma que uma teoria que se guia pelo padrão do método, com a hermenêutica de Schleiermacher também se esperava que o processo de interpretação chegasse a uma conclusão, que seria a compreensão liberta dos mal-entendidos; de tal modo que não se pudesse somente compreender adequadamente o sentido de um texto, mas talvez tão bem, ou até melhor, do que o seu próprio autor (SCHLEIERMACHER, 2006, p. 69).

Foi por isso que Schleiermacher buscou uma equiparação da nossa interpretação com as intenções do autor. Ele não falou de uma simples identificação, mas de uma compreensão talvez até mais ampla do que teria o leitor original, o qual pertencia à época do autor. Nesse sentido, "a reprodução permanece essencialmente distinta da produção." (GADAMER, 1990, p. 195).

Esse reconhecimento foi mais um ponto em destaque da hermenêutica de Schleiermacher, embora antes dele outros

filósofos já tivessem atentado para essa “regra metodológica”. Mas em Schleiermacher essa regra recebeu uma nova configuração, porque se tratava de mostrar que apesar da estruturação fixa da língua “o falar do indivíduo é um fazer livre e configurador.” (GADAMER, 1990, p. 200), de tal modo que quem fala não está a todo momento consciente do conteúdo daquilo que é dito.

Essa fórmula de “compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu” tem muitos elementos que podemos explorar, a saber: 1) O ato da compreensão é uma reprodução; 2) Quando nos esforçamos para compreender um texto temos “que nos tornar conscientes de algumas coisas que ao produtor original podem ter ficado inconscientes”; 3) Isto remonta à ideia de que o autor pode produzir de modo inconsciente, mas que a reprodução exige uma consciência acerca disso; 4) Por isso, “o artista que cria uma obra não é seu intérprete qualificado.” (GADAMER, 1990, p. 195-196), isto é, seu contributo como leitor se restringe ao esclarecimento do que ele “quis dizer” com aquela obra.

Partindo desses pressupostos, conforme Gadamer, o que Schleiermacher quis exprimir com a sua fórmula paradoxal foi que “o que se deve compreender não é, obviamente, a autointerpretação reflexiva, mas a intenção inconsciente do autor.” (GADAMER, 1990, p. 197). As problemáticas da história e da distância temporal, nesse sentido, tornam-se discussões secundárias, embora possuam importância dentro do pensamento de Schleiermacher. A história para ele era como se fosse um panorama onde a criação livre acontecia.

Parece-nos que o propósito da hermenêutica de Schleiermacher era servir de sustentáculo para a compreensão, quando essa se depara com um discurso de uma individualidade cuja apreensão imediata não é possível. Assim, o problema da compreensão, para Schleiermacher, passou a ser justamente a obscuridade de um “tu” a partir do qual se originaram certas objetivações na história. Por tudo isso, segundo ele nos afirmou,

em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pen-

samento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de [sua] teoria” (SCHLEIERMACHER, 2006, p.31).

## Considerações Finais

Embora Schleiermacher, com a sua “arte de interpretar.” (SCHLEIERMACHER, 2005, p.99), tenha tocado em um dos problemas mais profundos da teoria do conhecimento – que é a pergunta sobre a possibilidade de captarmos algo estranho, que não fez parte das nossas experiências, a partir de um conhecimento universal – ele incorreu em algumas aporias: 1) Ele não conseguiu dizer como uma individualidade pode

transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, uma manifestação vital de uma outra individualidade (DILTHEY, 1984, p. 167); 2).

Nem como podemos extrair a parte do todo e o todo da parte; 3) Além de não ter mostrado no que difere propriamente a *compreensão* do texto de uma *explicação* puramente empírico-racional de um objeto.

Todas essas aporias, ou problemas epistemológicos, surgiram porque Schleiermacher, ao tentar evitar os mal-entendidos que podem surgir na interpretação de um texto, se serviu de operações lógicas (indução, análise, construção, comparação) das quais fazem uso as ciências da natureza, isolando o intérprete da sua compreensão da vida. Além disso, a preocupação de Schleiermacher não era a mesma do historiador. Ele não estava interessado em refletir suficientemente a questão da universalidade dos nexos históricos (GADAMER, 1990, p. 201), que deveria contribuir para esclarecer inclusive como cada vida individual é, de certo modo, reflexo do todo.

O pressuposto básico do pensamento de Schleiermacher era de que toda individualidade é manifestação da vida do “todo” e de que, assim, cada um traz em si mesmo um pouco de cada um. No entanto, ao invés de pensar mais pormenorizadamente sobre isso, ele recorreu a uma abstração metodológica.

Esse foi o limite da hermenêutica de Schleiermacher e foi partindo dessas questões que seus sucessores desejaram, por um lado, superar o psicologismo decorrente de sua hermenêutica e, por outro, ultrapassar o historicismo que daí derivou quando se tentou captar o conteúdo objetivo de um texto (sua linguagem, sua história) sem considerar a trama de efeitos recíprocos da história.

## Referências Bibliográficas

DILTHEY, Wilhelm. "Origens da hermenêutica", in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. "Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer", in: *Verdade e*

*Método II: complementos e índice*. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1).

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5.ed. Trad. Celso Reni Braidão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.



## Necessariamente o sal se dissolve na água

### 1 Introdução

Neste artigo pretendo mostrar que certa lei da natureza, a saber, o sal comum (cloreto de sódio) se dissolve em água, é metafisicamente necessária. A importância desse resultado é que ele entra em conflito com a intuição largamente compartilhada de que as leis da natureza (a maioria, se não todas) são contingentes. Tem havido debates sobre se algumas leis, tal como a segunda lei da Newton, podem ser definições de seus termos-chave e, portanto, serem necessárias. Porém, a lei de que o sal se dissolve em água não é uma lei desse tipo. A lei 'o sal se dissolve em água' é claramente sintética. Ela parece um caso clássico de uma lei contingente. Nós estamos inclinados a acreditar que há mundos possíveis nos quais as leis da natureza são diferentes e nos quais o sal não se dissolve em água.

Mostrar que a nossa intuição sobre a contingência dessa lei está errada reforça duas lições advindas dos conhecidos argumentos de Kripke a respeito da necessidade e da identidade: que nossas intuições naturais sobre os estatutos modais não são confiáveis e que há mais necessidade por aí do

que pensamos (Kripke, 1980). O resultado também tem mais outra implicação. Os essencialistas disposicionais (ou, simplesmente, disposicionalistas) em relação a propriedades estão comprometidos a considerar as leis da natureza como metafisicamente necessárias – eles são necessitaristas com relação a leis.<sup>1</sup> Seus críticos, que são categoricalistas com relação a propriedades e contingentistas com relação a leis, consideram tal tese como uma grande desvantagem, como algo em conflito com a profunda intuição de que leis são, em sua maioria, contingentes. Se puder ser mostrado que, independente do disposicionalismo, algumas leis aparentemente contingentes são de fato necessárias, essa objeção perde sua força.

As premissas do argumento que apresento devem ser aceitáveis para os contingentistas. O argumento assume que as leis básicas da natureza são contingentes. E daí mostra que algumas leis que sobrevêm às leis básicas não serão elas mesmas contingentes. Uma lição para os contingentistas é que eles não podem ser contingentistas sobre *todas* as leis; nem mesmo sobre todas as leis sintéticas a posteriori. No todo, o argumento pode ser visto como um dilema

\* Texto de Alexander Bird (2001) "Necessarily, salt dissolves in water", publicado em *Analysis*: v. 61, n. 4, p. 267-74. Tradução de Rodrigo Cid (PPGLM-UFRJ). Agradecemos ao autor, à *Analysis* e à Oxford University Press por autorizarem a publicação desta tradução e à CAPES pelo financiamento da pesquisa que resultou nesta tradução..

<sup>1</sup> Veja em Mumford, 1998: p. 216-17, 236-37 e em Ellis & Lierse, 1994 a discussão sobre a relação entre disposicionalismo com relação a propriedades e necessitarismo com relação a leis.

disjuntivo. Ou as leis básicas são necessárias, caso em que aquelas que sobrevêm às básicas são necessárias; ou as leis básicas são contingentes, caso em que meu argumento mostra que algumas leis importantes que sobrevêm às básicas (tal como o sal se dissolve em água) são, não obstante, necessárias. De qualquer modo, algumas leis importantes são necessárias. Claramente é o segundo ramo do dilema que é controverso. Mas o argumento é direto. Uma lei tal qual 'o sal se dissolve em água' diz que duas substâncias interagem de uma certa maneira. Esta interação é produzida por uma lei subjacente *C*. Para ser contingente o sal se dissolver em água, deve haver um mundo no qual sal e água existem, mas o último falha em dissolver o primeiro. Logo, *C* deve ser falsa. Mas a existência de substâncias depende de leis. E ocorre que a existência de sal e de água requer, necessariamente, a verdade de *C*. Assim, não há nenhum mundo onde sal e água existem, mas o último não dissolve o primeiro. Logo, necessariamente o sal se dissolve em água.<sup>2</sup>

## 2 Um pouco de química simples (e apenas ligeiramente simplificada)

O sal comum, cloreto de sódio em sua forma sólida, é um cristal iônico. Os átomos de sódio existem como íons positivamente carregados de sódio, enquanto os átomos de cloro existem como íons de cloro negativamente carregados. Esses íons estão arrumados em um entrelaçamento de faces cúbicas centralizadas, com íons de cloro e de sódio alternados. O entrelaçamento se mantém pela atração eletrostática entre os íons. Cada íon de sódio carregado positivamente é avizinado por seis íons de cloro negativamente carregados, e vice-versa. A magnitude da atração eletrostática é governada

pela lei de Coulomb. A estrutura da água é explicada de um modo um pouco diferente. A água existe como moléculas covalentemente ligadas. Cada molécula de água contém um átomo de oxigênio e dois átomos de hidrogênio. Cada átomo de hidrogênio compartilha um par de elétrons com o átomo do oxigênio, permitindo um todo estável a partir da parte externa de todos os três átomos. Os detalhes disso são explicados pelas leis da mecânica quântica. O que faz da água um líquido em temperaturas e pressões normais? A atração eletrostática entra aqui em pauta novamente. As leis da mecânica quântica que governam as ligações numa molécula de água também determinam o formato da molécula. Os átomos de hidrogênio não estão em uma linha reta, mas formam uma dobra, num ângulo de 105°. Na dobra da molécula há uma leve carga positiva, enquanto do outro lado há uma carga negativa. A molécula é assim eletrostaticamente assimétrica e é conhecida como um *dipolo*. Em temperaturas e pressões normais, a atração eletrostática entre as partes positiva e negativa dos dipolos é suficiente para mantê-los unidos como um líquido.

É a natureza polar das moléculas que formam a água que as permitem dissolverem o cloreto de sódio. A energia elétrica potencial dos íons de sódio e de cloro envolvidos por dipolos de água é menor do que a energia elétrica potencial do cristal de cloreto de sódio e de água pura separadamente (GRAY e HAIGHT, 1967, p. 452-453). Em termos causais, a força da atração eletrostática exercida pelos dipolos de água num átomo de sódio da superfície do cristal de sal é menor que a atração eletrostática exercida naquele átomo pelo resto do cristal de sal. Ele é assim empurrado para fora do cristal e para dentro da solução. Para os objetivos deste artigo, o importante a notar no processo de dissolução é que ele tem um caráter inteiramente eletrostático. A força da

<sup>2</sup> Por conveniência, estou assumindo que um mundo onde não há sal ou água é um em que é trivialmente verdade que o sal dissolve na água. Alguns leitores poderão não gostar disso. Nesse caso estou feliz em restringir o tipo de necessidade que estou discutindo à necessidade que Kripke atribui à identidade: na qual 'Eric Blair é George Orwell' é necessariamente verdadeira, de modo que em todos os mundos em que Eric Blair (ou George Orwell) existe, Eric Blair = George Orwell. Isso é compatível com haver alguns mundos onde não haja Eric Blair (ou George Orwell).

atração eletrostática entre íons e dipolos, como entre objetos carregados, é apenas a força governada pela lei do Coulomb. Consequentemente, se houvesse um mundo no qual o sal falha em dissolver-se na água, este teria que ser um mundo no qual a lei de Coulomb é falsa.

Será frisado que no parágrafo precedente eu ignorei a contribuição da segunda lei de Newton (ou da que corresponde a esta lei na realidade). A lei de Coulomb dá conta das forças, mas a lei de Newton é requerida para determinar como as moléculas e os íons se comportam quando sujeitos a tais forças. Então talvez possa haver um mundo onde houve uma falha na dissolução do sal pela água porque a lei de Newton é falsa, ainda que a lei de Coulomb seja verdadeira. Para tornar meu argumento mais claro, tratarei desse ponto mais tarde e ignorarei o papel da lei de Newton até lá. Alternativamente, é possível entender o argumento apresentado abaixo, quando fala de “lei de Coulomb”, como referindo a uma *conjunção* da lei de Coulomb com a lei de Newton. Esta lei combinada descreve os movimentos dos corpos carregados quando não estão sujeitos a outras forças. Uma vez que outras forças não desempenham um papel relevante na discussão – o sal se dissolve em água em condições sem gravidade – podemos assumir que essa lei está em funcionamento.

### 3 O argumento

O argumento procede por *reductio*. Assuma que é contingente que o sal se dissolve em água. Então há um mundo no qual o sal, quando colocado na água, não se dissolve. (Como vimos, num tal mundo a lei de Coulomb é falsa.)

A parte principal do argumento mostra que a existência de substâncias pode necessitar da existência de certas leis. Se essas leis não vigorassem, as substâncias não poderiam existir. Consequentemente, em mundos onde essas substâncias existem, essas leis também vigoram. Em particular, a existência do sal necessita da verdade da lei de Coulomb.

Os argumentos de Kripke e Putnam mostram que o fato da água ser *composta* de hidrogênio e oxigênio e que o fato do sal ser *composto* de sódio e cloro são fatos necessários. Os mesmos argumentos mostram que as *estruturas* da água e do sal são também essenciais. Pois uma mistura de hidrogênio e oxigênio não é água neste ou em qualquer outro mundo. A água ser um *composto* formado por *moléculas* de hidrogênio e oxigênio é essencial à água. As noções de ‘composto’ e ‘molécula’ são noções estruturais. E podemos dizer mais, dizer que a exata estrutura molecular da água é essencial a ela, uma vez que água não é o mesmo que peróxido de hidrogênio, que também é um composto de hidrogênio e oxigênio, mas com a fórmula  $H_2O_2$  – suas moléculas têm dois átomos de oxigênio, enquanto a água tem um. Ademais, nem mesmo o número de átomos numa molécula é suficiente para a identificação da substância. Os isômeros são substâncias que possuem as mesmas fórmulas, mas não obstante são substâncias diferentes. Isso é assim porque os elementos constituintes, embora sejam os mesmos para ambas as substâncias, estão organizados de modo diferente em suas moléculas. Os alótropos provêm exemplos de elementos que existem em diferentes formas, que em alguns casos correspondem a substâncias diferentes, tais como o diamante e o grafite, em virtude de diferenças estruturais.

O fato de as propriedades estruturais serem essenciais não é limitado a substâncias químicas. A pintura conhecida como *Mona Lisa* não seria a mesma pintura se suas moléculas de óleo e pigmento estivessem organizadas de modo significativamente diferente. Mas o que é importante sobre as substâncias químicas é que a estrutura delas não é uma questão meramente de organização espacial. O que faz uma molécula de água ser uma *molécula* não é simplesmente o fato de haver um átomo de oxigênio avizinado por dois átomos de hidrogênio, mas que esses átomos avizinados estão quimicamente ligados de uma dada maneira. Então, a ligação química encontrada na água é uma característica essencial sua e, em qualquer

mundo em que há água, este é um mundo em que existe tal tipo de ligação.

Observações semelhantes podem ser feitas com relação à estrutura e às ligações químicas do sal. Essas propriedades são, da mesma forma, essenciais. No caso do sal, como vimos, a ligação não é covalente, como na água, mas é, ao invés disso, iônica. Eu não penso ser possível que possa haver um mundo no qual sódio e cloro se ligam covalentemente. Mas, mesmo se houvesse, o composto resultante não seria sal. Tal composto teria propriedades completamente diferentes do sal.<sup>3</sup> Assim, o caráter iônico do sal é essencial – qualquer mundo no qual há sal é um mundo no qual existe uma ligação iônica. Uma ligação iônica é, por definição, uma ligação que existe em virtude da atração eletrostática entre os íons. Uma atração eletrostática é, necessariamente, a força que existe em virtude da lei de Coulomb entre objetos eletricamente carregados. Consequentemente, um mundo no qual há sal é um mundo no qual a lei de Coulomb é verdadeira.<sup>4</sup>

O argumento mostrou até agora que um mundo no qual o sal existe é um mundo no qual a lei de Coulomb vigora. Isso inclui, portanto, o mundo que estávamos supondo existir, onde sal e água existem e o primeiro falha em se dissolver no segundo. Entretanto, no fim da seção anterior vimos que um mundo no qual há uma falha na dissolução do sal pela água é um mundo no qual a lei de Coulomb é falsa. Então este mundo é um mundo no qual a lei de Coulomb é tanto verdadeira quanto falsa. Consequentemente, não há tal mundo; e, com isso, a pressuposição de que é contingente que o sal se dissolve na água é refutada.

## 4 Querelas

Nesta seção, apresento rapidamente três preocupações possíveis e mostro como elas podem ser acomodadas.

Primeiro preciso lidar com o fato de a lei de Coulomb precisar de suplementação pela segunda lei de Newton a fim de ter implicações para os movimentos dos corpos e, assim, assegurar que o sal se dissolva em água. Então a lei de Coulomb não é estritamente suficiente para a dissolução. O fato de que o argumento funciona para a lei combinada mostra como lidar com essa preocupação. A parte crucial do argumento é que a existência do sal requer a verdade da lei de Coulomb. Porém, como é aparente, ela também requer a verdade da segunda lei de Newton. Pois, se esta lei fosse falsa, e dois corpos sujeitos a forças que os direcionam um contra o outro não acelerassem um em direção ao outro, então, apesar das forças entre os íons num cristal de sal, eles não se manteriam unidos como uma substância. Assim, a existência de sal cristalino é suficiente para implicar a verdade tanto da lei de Coulomb, quanto da segunda lei de Newton; e estas juntas são suficientes para assegurar que o sal se dissolva em água.

Segundo, a existência de um composto iônico realmente requer a lei de Coulomb? Talvez alguma lei bastante similar à lei de Coulomb permitiria a existência de forças eletrostáticas reconhecíveis e, portanto, de compostos iônicos. Por exemplo, a lei de Coulomb tem uma forma semelhante à lei da gravitação de Newton:  $F = -\epsilon_0(pq/r^2)$  onde  $\epsilon_0$  é uma constante e  $F$  é a força entre duas cargas, cujos valores são  $p$  e  $q$  e cuja separação é  $r$ . Se  $\epsilon_0$  tomasse um valor diferente, então teríamos uma lei diferente. Mas a nova lei deve ser suficientemente similar à antiga para que possa produzir comportamentos similares entre objetos eletricamente carregados e acomodar a existência do sal e da água líquida. Então, temos sal e água sem a lei de Coulomb.

Seja como for, isso não enfraquece o meu argumento. Pois uma lei que mantém

<sup>3</sup> Por exemplo, um composto covalente teria um ponto de derretimento baixo e não conduziria eletricidade em seu estado fundido ou em solução. Ele seria solvente e solúvel com relação a diferentes substâncias.

<sup>4</sup> Uma vez que a água é ligada de modo covalente, este argumento não parecerá se aplicar à água. Entretanto, nenhuma ligação covalente é puramente covalente e cada uma tem um caráter iônico também. No caso da ligação O-H, ele é estimado em 39% (PAULING, 1940, p. 78). Não é claro se esse caráter parcialmente iônico e suas consequências são essenciais para algo ser uma molécula de água. Se isso é assim, então isso é uma razão de porque a existência da água, assim como a existência do sal, implica a verdade da lei de Coulomb.

algo bastante parecido com o comportamento eletrostático de objetos carregados (como ocorre neste mundo) é uma lei que irá assegurar que algo bastante parecido com a dissolução (como ocorre neste mundo) ocorra. Esta consideração permite-nos ver que o argumento apresentado aqui tem um alto grau de generalidade. Não é apenas uma raridade concernente à água, ao sal e à dissolução. Tome L como uma lei de ordem elevada e relativa a um conjunto de substâncias, S. Por razões mencionadas acima, na nota de rodapé 2, podemos tomar L como trivialmente verdadeira se qualquer uma das substâncias S não existir:

(1) <Não existem todas as substâncias S> *implica* L.

A existência de substâncias requer a existência de algumas leis. Mas talvez um conjunto diferente de leis possa fazer o trabalho de gerar essas substâncias. Tomemos  $C_1, C_2, C_3, \dots$  como os diferentes conjuntos de leis que permitiriam cada um a existência de S. Então, um mundo no qual as substâncias S existem é um mundo no qual um de  $C_1, C_2, C_3, \dots$  é verdade:

(2) <as substâncias S existem> *implica*  $C_1 \vee C_2 \vee C_3 \vee \dots$

A lei L ela própria irá também depender de leis mais básicas do que L. No mundo atual, L pode depender de um subconjunto de  $C_1$  – então  $C_1$  é suficiente para a verdade de L. Essa dependência é metafísica, e em alguns casos inclusive lógica. A lei de ordem mais elevada pode ser deduzida de  $C_1$ . Mas mesmo se não for, L será sobreveniente a  $C_1$ . Pode também ser o caso que cada um de  $C_1, C_2, C_3, \dots$  seja suficiente, nesse sentido, para assegurar que L é verdade:

(3<sub>1</sub>)  $C_1$  *implica* L

(3<sub>2</sub>)  $C_2$  *implica* L

(3<sub>3</sub>)  $C_3$  *implica* L

e assim por diante para todo  $C_i$  da disjunção em (2).

(2) e todos os (3<sub>i</sub>) juntos implicam:

(4) <as substâncias S existem> *implica* L.

Ou seja, qualquer mundo no qual haja leis que permitam S existir será um mundo no qual as mesmas leis asseguram que L é verdade.

(4) e (1) nos dão:

<não existem todas as substâncias S>  $\vee$   
<as substâncias S existem> *implica* L.

Uma vez que a antecedente é uma verdade lógica, L é necessariamente verdadeira.

Tal caso ocorrerá quando cada um dos conjuntos de leis  $C_1, C_2, C_3, \dots$  assegurar que L é verdade. E isso é suscetível a ser uma ocorrência freqüente? Eu sugiro que sim. Os conjuntos  $C_1, C_2, C_3, \dots$  são aquelas leis que permitem que as substâncias S existam. E dado as discussões indicadas envolvendo as variantes da lei de Coulomb, os conjuntos  $C_1, C_2, C_3, \dots$  serão parentes próximos uns dos outros, diferindo apenas em grau (como os valores das constantes fundamentais), e não em tipo. Como argumentado, tipos diferentes de leis responsáveis pela existência de uma substância geram substâncias diferentes. Em suma, para uma lei L relativa às substâncias S ser necessária, a existência das substâncias S precisa ser mais sensível a mudanças em leis subjacentes do que a verdade de L é sensível a essas mudanças. Note que essa situação provavelmente será ubíqua se o mundo for governado por poucas leis fundamentais bem simples (como parece ser plausível). Daí, então, todas as leis fundamentais serão implicadas pela existência de todas as substâncias e leis de ordem superior. Qualquer diferença nas leis fundamentais implicaria num mundo bem diferente do nosso no que diz respeito a substâncias e leis. Então, a existência de substâncias (que existem no nosso mundo) implica a verdade das leis que as relacionam. Outra direção na qual o argumento pode ser generalizado é com relação a leis que relacionam antes propriedades do que substâncias. O argumento pode ser novamente formulado a partir da instanciação de propriedades no lugar da existência de substâncias.



A terceira preocupação é que a maioria das leis, se não todas, são leis *ceteris paribus*. Então, estritamente, o mundo atual não é um mundo no qual o sal sempre se dissolve em água. Ele não se dissolve em água em que sal ou outros eletrólitos já estão dissolvidos em alta concentração. Embora a lei de Coulomb seja verdadeira, algo (talvez como o demônio de Maxwell) pode interferir no processo molecular e contrariar tal lei. Para responder a essa preocupação, precisamos ser cuidadosos ao conceber leis *ceteris paribus*. Por um lado, podemos concebê-las como genéricas que têm exceções admissíveis. Assim, 'aves têm duas pernas' tem exceção – aves que perderam uma perna num acidente. Mas as exceções ainda estão sob o escopo da lei. Aves de uma perna só ainda são aves genuínas. Nesta concepção, as leis genéricas não são equivalentes e nem implicam as generalizações correspondentes: 'aves têm duas pernas' é verdade, ainda que 'todas as aves têm duas pernas' seja falso.

Esta última concepção de leis *ceteris paribus* pode ter alguma dificuldade em acomodar o meu argumento de maneira simples (embora eu pense que ela o possa, com os ajustes apropriados). Mas uma concepção diferente não tem nenhuma dificuldade. Esta concepção diz que as leis de fato implicam verdades, generalizações sem exceções, mas tais generalizações não podem ser expressas sem o uso de algo como uma oração *ceteris paribus*. A exigência de orações *ceteris paribus* tem sido um problema filosófico quando procuramos por *análises* de conceitos (por exemplo, a análise de conceitos disposicionais em termos de condicionais). Porém, não há razão pela qual isso deva ser uma dificuldade para a metafísica. Há um fato nômico identificado pelos químicos quando eles dizem que o sal se dissolve em água (chame este fato de 'F'), mesmo que este fato não seja idêntico ao fato (não existente) de que o sal sempre se dissolve em água (chame este

de 'G'). Meu argumento, que pode ser novamente formulado incluindo orações *ceteris paribus*, estabelece que F é necessariamente o caso, inclusive se G não for nem contingentemente o caso.

## 5 Conclusão

Acredito ter mostrado que uma lei que em princípio parece contingente é de fato necessária. O argumento é consistente com tomarmos as leis fundamentais como sendo contingentes – tratamos a lei de Coulomb como contingente. Nenhuma questão é dada como certa contra alguém que seja um contingentalista com relação a leis fundamentais, e similarmente nenhuma questão é dada como certa contra o categoricista com relação a propriedades. O que isso significa é que contingentalistas e categoricistas não devem ser muito apressados ao se servirem de nossa intuição de que as leis da natureza são contingentes contra os necessitaristas e disposicionalistas. A intuição não é algo confiável. Talvez o contingentalista pense que haja outras leis que são claramente mais contingentes do que a lei de que o sal se dissolve em água. Talvez os valores das constantes fundamentais sejam fatos nômicos que são obviamente contingentes. Inclusive se isso for o caso, o contingentalista deve ficar atento. A necessidade do sal se dissolver em água foi revelada por fatos a posteriori da química. Descobertas na física podem revelar que o que pareciam ser fatos contingentes sobre os valores das constantes são de fato necessários. Nós, inclusive, não sabemos se há qualquer constante fundamental, e os principais físicos especulam que não há (ver, por exemplo, Weinberg, 1993, p. 189) Os debates entre categoricistas e disposicionalistas sobre propriedades e contingentalistas e necessitaristas com relação a leis precisa proceder sem confiança acrítica nas nossas intuições modais.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Devo agradecer a Timothy Williamson, Gonzalo Rodriguez-Pereya e Bob Gould pelos seus prestativos comentários e discussão. Este artigo foi escrito durante o período de uma bolsa fornecida por Leverhulme Trust, para quem meus agradecimentos também se estendem.

## Referências Bibliográficas

ELLIS, B. & LIERSE, C. 'Dispositional essentialism'. *Australasian Journal of Philosophy*: v. 72, p. 27-45, 1994.

GRAY, H. & HAIGHT, G. *Basic Principles of Chemistry*. New York: Benjamin, 1967.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.

MUMFORD, S. *Dispositions*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

PAULING, L. *The Nature of Chemical Bond*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1940.

WEINBERG, S. *Dreams of a Final Theory*. London: Random House, 1993.

# O que há de errado com a Lógica?

## Introdução

A explicação vero-funcional de enunciados condicionais "Se A então B" não é somente insuficiente, pois ela elimina a condicionalidade mesma expressa pelo "Se". Ao nos concentrarmos apenas nos valores de verdade das frases "A" e "B" e em suas diferentes combinações, somos obrigados a abandonar a relação condicional expressa entre elas. *Todas* as abordagens que consideram os condicionais como funções de seus antecedentes e consequentes irão nos levar a algum tipo de atomismo lógico em que as questões causais simplesmente serão reduzidas à ocorrência conjunta de A e B.

## O condicional material

	A	B	$A \supset B$
(VVV)	V	V	V
(VFF)	V	F	F
(FVV)	F	V	V
(FFV)	F	F	V

## Algumas semelhanças entre " $\supset$ " e "se"

Contraposição	Modus ponens	Modus tollens
Se A então B $\leftrightarrow$ Se não-B então não-A	Se A então B A $\therefore$ B	Se A então B não-B $\therefore$ não-A

## Algumas dessemelhanças entre " $\supset$ " e "se"

A	A	$\neg A$
B	$\neg B$	B
$\therefore A \supset B$	$\therefore A \supset B$	$\therefore A \supset B$

O valor de verdade de "Se A, então B" possivelmente não pode ser completamente determinado pelos valores de "A" e "B":

(VVV)	Se Sócrates é um homem, então ele é mortal.
(VVF)	Se Sócrates é mortal, então ele é um homem.
(FVV)	Se Sócrates é um gato, então ele é mortal.
(FVF)	Se Sócrates é uma pedra, então ele é mortal.
(FFV)	Se Sócrates é uma pedra, então ele é um ser inanimado.
(FFF)	Se Sócrates é um ser inanimado, então ele é uma pedra.

\* "What's Wrong With Logic?", texto de Rani Lill Anjum, pesquisadora e diretora do Projeto CauSci Departamento de Economia e Gestão de recursos Universidade Norueguesa de Ciências da Vida (rani.anjum@umb.no). Tradução de Renato Mendes Rocha Doutorando em Filosofia pela UFSC, Bacharel (2008) e Mestre em Filosofia (2010) pela UFG (renato.rocha@posgrad.ufsc.br).

## A insuficiência de "⊃"

"A ⊃ B" é verdadeiro em *mais* combinações possíveis de valores de verdade do que "Se A então B".

'¬(A ⊃ B)' é verdadeiro em *menos* combinações possíveis de valores de verdade do que "não (Se A então B)".

**Resposta padrão:** Pode haver uma pequena divergência entre "⊃" e "se", mas nada que não possamos enfrentar. "⊃" ainda é útil para representar "se" e é o mais próximo que nós temos.

Verdadeiro em mais circunstâncias possíveis	Verdadeiro em menos circunstâncias possíveis
A ⊃ B	¬(A ⊃ B)
(A ⊃ B) ∨ C	¬[(A ⊃ B) ∨ C]
¬[(A ⊃ B) ⊃ C]	¬(A ⊃ B) ⊃ C
¬(A ⊃ B) ⊃ C	(A ⊃ B) ⊃ C
C ⊃ (A ⊃ B)	C ⊃ ¬(A ⊃ B)
¬[C ⊃ ¬(A ⊃ B)]	¬(A ⊃ B) & ¬C

## Consequências para validade

P1	Se Deus não existe, então não é o caso que se eu rezar, minhas preces serão ouvidas.
P2	Eu não rezo.
C	Deus existe.

1.	¬A ⊃ ¬(B ⊃ C)	P1
2.	¬B	P2
3.	B ⊃ C	1, 2, T
4.	¬¬(B ⊃ C)	3, T
5.	¬¬A	1, 4, T
6.	A	5, T

### Algumas alternativas sofisticadas para "⊃"

#### Alternativa 1: fortalecimento modal – necessidade

1.	B ⇒ (A → B)
2.	¬◊A ⇒ (A → B)
3.	(A & B) ⇒ (A → B)
4.	(¬A & ¬B) ⇒ (A → B)

#### Alternativa 2: enfraquecimento modal – probabilidade

### Tese de Adam

Prob (Se A então B) = Prob (B/A) = Prob (A & B)/Prob(A)

- 1) Prob(B) = 1 ⇒ Prob(B/A) = 1
- 2) (P(A & B) = P(A) x P(B)) ⇒ Prob(B/A) = Prob(B)
- 3) (P(A & B) = 1) ⇒ ((P(A|B) = 1) & P(A|B) = 1)

#### Alternativa 3: realismo modal – mundos possíveis

### Contrafactuais de Lewis:

- 1) "A > B" é verdadeiro (no mundo efetivo) se nos mundos possíveis mais próximos em que "A" é verdadeiro, "B" também é verdadeiro.
- 2) Se A é verdadeiro em nenhum mundo possível, então "A > B" é verdadeiro.
- 3) Se B é verdadeiro em todos mundos possíveis, então "A > B" é verdadeiro.
- 4) Se ambos A e B são verdadeiros em todos mundos possíveis, então ambos "A > B" e "B > A" são verdadeiros.

No âmbito desse sistema nós temos que aderir aos mundos possíveis, *além de* "⊃". Isto ocorre porque o condicional material vale como um modelo para condicionais em todos os mundos possíveis. Isso significa que em um mundo possível ou efetivo, todas as frases verdadeiras formarão condicionais verdadeiros.

### Por que uma lógica distinta pra contrafactuais?

1. (A & B) ⇒ ((A ⊃ B) & (B ⊃ A))
2. (¬A & ¬B) ⇒ ((A ⊃ B) & (B ⊃ A))
3. B ⇒ ((A ⊃ B) & (¬A ⊃ B))
4. ¬A ⇒ ((A ⊃ B) & (A ⊃ ¬B))

Propor uma teoria distinta para o caso (4) é uma solução para o problema que nós não devemos aceitar, ao menos que acreditemos que o condicional material tornou-se

correto em tudo o mais no que diz respeito à lógica dos condicionais.

Condicionais não são factuais ou contrafactuais: eles são *hipotéticos*. A mesma relação condicional é expressa em todas as seguintes expressões:

- a) Se eu beber uma garrafa inteira de whisky, eu passarei mal.
- b) Se fosse para eu beber uma garrafa inteira de whisky, eu passaria mal.
- c) Se eu tivesse bebido uma garrafa inteira de whisky, eu teria passado mal.

As condições de verdade são as mesmas em (a), (b) e (c) e não irão mudar apenas porque eu decidir não beber qualquer whisky.

Tratar os contrafactuais como casos especiais é não entender que a verdade ou a falsidade de "A" ou "B" não podem determinar se existe, ou não existe, uma relação condicional entre eles.

## Seríamos todos nós Humeanos e atomistas lógicos?

Se algum destes sistemas lógicos fossem representações adequadas para os condicionais, então nós deveríamos nos converter (se ainda não fizemos) em uma metafísica Humeana.

O cálculo proposicional é bem planejado para servir como uma lógica da linguagem direcionada para o mundo no qual todos tem que dizer que certos eventos acontecem ou não acontecem ou irão acontecer ou não irão acontecer. E esta convenção seria aceitável se nós realmente pensássemos que fosse o caso em que o mundo é uma coleção discreta de eventos não relacionados, a ocorrência ou não-ocorrência que pode ser expressa por uma simples asserção e suas negações. Porque se a realidade consiste completamente de fatos elementares que podem, em circunstâncias apropriadas, ser determinada por observação para valerem ou não e se as letras sentenciais do cálculo são interpretadas como frases ou proposições que expressam fatos, então se os fatos são conhecidos, todas

as verdades sobre o mundo capazes de representação racional podem estar contidas em uma longa conjunção de proposições simples ou atômicas e suas negações. (MCLAUGHLIN, 1990, p. 2).

Aceitando que o nosso interesse no mundo é primariamente um interesse em ocorrências ou não-ocorrências de particulares, tal que nosso interesse em relações entre A e B é reduzida em uma questão sobre se nós observamos ou não observamos A e não-B, a maior parte dos nossos condicionais seria inútil ou sem sentido.

1. Se um corpo não está sujeito a nenhuma força externa, ele continuará em movimento uniforme ou permanecerá inerte.

2. Se um corpo não está sujeito a nenhuma força externa, ele pulará para cima e para baixo até se transformar em um gato verde.

Ambos condicionais são verdadeiros dado que seus antecedentes são falsos. Claro que nós poderíamos ir para o mundo possível mais próximo e conferir se os consequentes também seriam verdadeiros (que é provavelmente o que Newton deveria ter feito).

## Verificacionismo ingênuo

Qualquer afirmação condicional que não pode ser diretamente testada deve ser verdadeira, uma vez que ela não pode ser demonstrada falsa. Todas as hipóteses são ou verificáveis (VV) ou falseáveis (VF).

Um consequência é que todas as verdades de condicionais causais da forma "Se C então E" se reduzem para a verdade da conjunção de "C" e "E" (Nós poderíamos também inferir disto que se "Se E então C").

Nem mesmo o mais maluco filósofo da ciência acreditaria em algo desse tipo, então como podem os lógicos acreditar?

Em todos os sistemas lógicos mencionados "Se A, então B" é assumida como verdadeira, provável, necessária ou o que seja, quando quer que "A" e "B" sejam verdadeiros, prováveis, necessários ou o que seja.



## Princípios a serem rejeitados em todos os sistemas lógicos

Princípio da funcionalidade: A verdade, probabilidade, assertabilidade ou modalidade de um condicional é calculável da verdade, probabilidade, assertabilidade ou modalidade de seu antecedente e consequente.

Princípio que qualquer coisa se segue de uma contradição:  $(A \& \neg A) \Rightarrow B$  é válido apenas se nós aceitarmos a seguinte inferência:  $(A \Rightarrow (A \vee B)) \Rightarrow (\neg A \supset B)$

### Por que "se"?

Por que se preocupar com uma lógica do "se"? Bem, primeiro por que muito está em jogo se falharmos em captar a lógica dos condicionais. Sem uma compreensão adequada para o "se", não podemos explicar alguns dos assuntos mais básicos da vida, tais como, causação, disposições e leis.

Ao menos que saibamos o significado de que algo *poderia* acontecer ou de que algo *poderia prevenir* ou *provocar* algo mais a acontecer ou que alguma coisa aconteceria *porque* outra coisa mais; como poderíamos ainda ser capazes de ter esperança,

medo, expectativas ou nos arrepender de alguma coisa?

Uma linguagem sem condicionais não pode ser uma linguagem de um mundo em que nós fazemos previsões, escolhas, cálculos ou mesmo explicações.

Uma linguagem sem condicionais seria uma linguagem de um mundo que seria nada além de uma coleção de particulares não-relacionados (eventos, fatos, propriedades ou o que sejam). Mas este não é o mundo que nós conhecemos. Nosso mundo tem tudo a ver com relações causais entre particulares, sejam esses particulares tomados eles mesmos por efetivos, potenciais ou meramente hipotéticos.

Em nosso mundo precisamos de "se's" e precisamos seriamente. Se bem sucedida, uma lógica dos condicionais pode nos auxiliar a compreender assuntos como causalidade, disposições e leis. Se falhar, ela pode dissolver a própria concepção de condicionalidade.

### Referência Bibliográfica

MCLAUGHLIN, R. N. *On the Logic of Ordinary Conditionals*. Albany N.Y, State University of New York Press, 1990.

SALLES, Jordi. <<... le persuader aux autres>> le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute/Notes sur la dialogique cartésienne. (Org.) Jean-Marie Beyssade e Jean-Luc Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 91-109.

### Dialógica Cartesiana e a questão do "outro" na filosofia cartesiana

A proposta da presente resenha será a de apresentar as linhas gerais da noção de *dialógica cartesiana* proposta pelo artigo de Jordi Salles.<sup>1</sup> Este conceito de *dialógica cartesiana* é trabalhado pelo autor a partir de dois textos de Descartes. Vejamos um resumo do que é exposto em cada um deles.

Texto 1) <<... ao menos penso eu ter encontrado como se pode demonstrar as verdades metafísicas, de um modo que seja mais evidente que as demonstrações da geometria; eu digo aqui segundo meu julgamento, pois eu não sei se poderia persuadir aos outros>> (Carta a Mersenne 15/04/1630 - AT I, 145).<sup>2</sup>

Texto 2) <<Como os grandes homens não poderiam se chocar sem produzir muita luz>> (Edição francesa de 1647 - AT IX-1,1).

A relação entre as duas passagens citadas é explorada pelo autor a partir da representação de ambas como momentos ou etapas distintas da comunicação do pensamento cartesiano e não como etapas da evolução do pensamento cartesiano. Esta ordem da comunicação ou ordem da exposição aos outros, o intérprete define por "dialógica cartesiana", que se expressaria no

aparecimento de certos projetos e construção de figuras (discursos, meditação, resposta, artigo, diálogo, carta) pelas quais René Descartes comunica a sua filosofia à um público. (SALES, 1994, p. 91).

No primeiro texto, *Carta de 1630*, a preocupação de Descartes se referiria ao que o intérprete chama de a "sombra da hesitação" (ou problema de persuadir aos outros), enquanto que o texto de 1647 seria referente ao "choque entre grandes homens como mecanismo filosófico gerador" ou simplesmente "a produção de luz". Mas qual a ligação entre ambos os textos tendo em vista a dialógica cartesiana? Quanto ao primeiro texto, a *Carta a Mersenne* de abril de 1630, Jordi Sales explica que haveriam vários motivos pelos quais seria determinado o "sentido cartesiano de uma filosofia primeira e sua comunicação a um público." (SALES, 1994, p. 92). Convém destacarmos a expressão "sua comunicação a um público", pois esta expressão parece ser distinta das linhas tradicionais de interpretar a filosofia cartesiana. O próprio comentador se dá conta deste fato mencionando alguns protestos de Ferdinand Alquié a esta sua

\* Doutorando em Filosofia Unicamp/Bolsista Capes (edgardzanette@hotmail.com).

<sup>1</sup> Jordi Salles é professor na Universidade de Barcelona.

<sup>2</sup> Ao longo do texto, apresentaremos as citações das obras de Descartes da seguinte forma: Citamos o volume e as páginas correspondentes à edição *standard* das obras completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT). As traduções do francês para o português referente às obras de Descartes e ao artigo de Jordi Salles são nossas.

tese complementar. Em linhas gerais, a primeira parte do artigo está marcada pelo confronto entre a interpretação que Jordi Sales faz da *Carta a Mersenne* de abril de 1630, representando a noção de dialógica cartesiana, contra a interpretação de Ferdinand Alquié pautada na quarta parte do *Discurso do Método* que, segundo Jordi Sales, representaria a unidade de etapas na evolução do pensamento cartesiano.

Na quarta parte do *Discurso do Método*, Descartes apresenta suas principais teses metafísicas. Essa apresentação tem a intenção de ser um anúncio, breve e restrito, ou seria a exposição mesma e fiel da metafísica cartesiana? Para Jordi Sales Descartes, neste texto, empreendeu uma “redução”, visando minimizar o momento e os efeitos da dúvida, seja para os leigos que confundiam ceticismo com ateísmo ou mesmo para livrar-se, tanto quanto possível, de problemas com os teólogos da igreja (*Carta à Silhon*, março de 1637 [AT I, 353-354]; *Carta a Mersenne*, abril de 1637 [AT I, 348-351]; *Carta ao P. Vatier*, 22 de fevereiro de 1638 [AT I, 558-565]). Haveria nestas cartas o reconhecimento explícito das limitações do *Discurso do Método* e, ainda, uma certa “obscuridade” ou mesmo “grande defeito”, quanto a exposição das demonstrações metafísicas que ali se encontrariam. Independente desta interpretação do autor ser sustentável ou não, o que não é a nossa proposta debatermos aqui, de qualquer forma, são interessantes os comentários de Jordi Sales sobre o uso do ceticismo e a questão do público ao qual é direcionado o *Discurso do Método*. Nestes comentários coloca-se em questão se Descartes diminuiu o peso do seu uso do ceticismo no *Discurso do Método* pela incapacidade do público francês ser capaz de absorver tais teses extravagantes ou se a escolha de Descartes teria tido uma outra motivação. Acreditamos que esta questão é controversa e o próprio intérprete a coloca sem desenvolver todas as suas consequências de forma adequada, pois, como poderia esse mesmo público ser incapaz de receber a dúvida em toda a sua expressão (no *Discurso do Método*), porém, seria capaz de receber

as próprias demonstrações metafísicas de modo completo e total pela tradução francesa das *Meditações*?

Diante desta questão, de todo modo, para o intérprete o significado literário da escrita de Descartes seria um caminho possível para encontrarmos uma resposta adequada. Se Descartes não ousou dizer todas as coisas sobre sua metafísica no *Discurso do Método*, ele teria transferido a responsabilidade desta omissão ao público e não a uma escolha que não era de um outro senão ele próprio? Segundo Sales haveria aqui a entrada de uma *figura discursiva*, por meio da qual *Discurso do Método* e *Meditações* teriam papéis distintos quanto a *ordem da comunicação*. Com outras palavras, o “outro” do *Discurso do Método* não é o mesmo “outro” das *Meditações*. A mudança de linguagem se fundamentaria em uma distinção realizada pelo sujeito interlocutor ao qual o texto estaria endereçado e não ao sujeito meditador, como é o caso típico das *Meditações*. Não seria o caso, como afirmamos anteriormente, de que Descartes se omitiu da responsabilidade pelo seu próprio discurso, mas que isso implicaria uma mudança imposta pela dialógica cartesiana, em que a figura discursiva utilizada não poderia ser a mesma em ambos os textos.

O *Discurso do método* é um texto direcionado ao público em geral, enquanto as *Meditações* possuem o papel de enfrentar a opinião dos doutos. Em ambos os textos, como é evidente, Descartes é quem simularia internamente o “outro interlocutor”. No entanto, há um texto ulterior muito importante ao pensamento cartesiano que expõe um “outro interlocutor real”. Nesse texto, Descartes abriria mão do controle da sua pluma, deixando o “outro interlocutor real” expressar-se em um combate direto. Este texto são as *Objeções e Respostas*. Tendo em vista esta linha de raciocínio, a importância das *Objeções e Respostas* para a *ordem da comunicação*, ou seja, para a dialógica cartesiana, seria, neste sentido, superior ao que temos nas próprias *Meditações*, visto que o problema de persuadir os outros, *tête-à-tête*, é muito mais interessante aos leitores, porém, muito mais perigoso ao pró-

prio Descartes! Segundo o intérprete, as *Meditações* não são um texto completo. Melhor dizendo, as *Meditações* não dariam conta de explicitar toda a dimensão da filosofia cartesiana. Por outro lado, seria o caso, quanto a questão da dialógica cartesiana, de que as *Meditações* unidas às *Objções e Respostas* formariam juntas uma figura única e completa? A resposta do intérprete é que sim, pois essa unidade implicaria dois novos elementos ao pensamento cartesiano, são eles: 1) o problema direto de *como persuadir aos outros* (uso da retórica); 2) que o leitor deixaria de ser passivo, na medida em que além de estar inserido no texto, o leitor (representado pelos objetores) seguraria, ele mesmo, a pluma junto com Descartes! Assim, ambos em confronto direto, um para defender sua filosofia a todo custo (Descartes), como um “cavaleiro se debatendo em combate”, enquanto o outro não perde a oportunidade de desafiar o texto cartesiano com total liberdade (os objetores). Para Jordi Sales, entre outros ganhos filosóficos com este novo modo de exposição, um deles estaria exposto na criação dos artigos da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*.<sup>3</sup> Com o intuito de explicitar a noção de dialógica cartesiana em mais detalhes, o intérprete procede a uma análise do embate de Descartes com dois importantes interlocutores das *Objções e Respostas*, Hobbes e Gassendi. Vejamos em linhas gerais quais são os principais argumentos envolvidos e algumas de suas principais consequências.

## A disputa com Hobbes

A discussão entre Descartes e Hobbes mostra uma primeira diferença que delimitaria o embate entre ambos os filósofos. Há certa incomensurabilidade quanto a compreensão de cada um deles referente a um mesmo conceito, o de *Filosofia Primeira*. Para Descartes

filosofia primeira é a demonstração da imaterialidade da alma e da existência

de Deus como fundamentos da empresa metódica sobre as ciências, que se exprimem no discurso humano (SALLES, 1994, p. 97-98).

Já Hobbes entendia por filosofia primeira “a regressão sobre as categorias primeiras do saber e sua definição nominal.” (SALLES, 1994, p. 97-98). Estas diferenças quanto a compreensão da sistematicidade do próprio saber filosófico seriam um horizonte fundamental para uma adequada leitura das *Terceiras Objções*.

Se, por uma questão de princípio, é manifesta essa diferença entre os dois filósofos, a situação se agravaria quanto à *Objção Primeira* de Hobbes contra a *Primeira Meditação*. Três momentos podem ser estabelecidos quanto a esta objção: 1) a redução da *Primeira Meditação* ao problema da objetividade do sensível; 2) “reconhecimento da verdade desta meditação: <<veritatem ergo huius Meditationis agnoscimus>>”; 3) que todas as coisas ali expostas são em si velhas <<choses si vieilles>> e sequer deveriam ser publicadas. Quanto à primeira, a redução de toda a dúvida cartesiana à questão da objetividade do sensível, esta é uma crítica muito difícil de entender, pois já coloca em xeque a possibilidade de ser estabelecido um verdadeiro diálogo entre os dois filósofos. No entanto, se a leitura de Hobbes não tece comentários sobre a principal operação crítica da dúvida, a operação metafísica, por outro lado, Descartes não teria rebatido essa equivocada redução da *Primeira Meditação* ao sensível e mais teria permanecido em absoluto silêncio diante deste modo de interpretar a sua *Primeira Meditação*. Já as duas seguintes objções parecem estar reduzidas tão somente à figura da ironia. Hobbes interpreta que “a dúvida cartesiana é somente a repetição da *incertitudo sensibillum* platônica” (*Ibid.* p. 99). Contra Hobbes, Descartes não reivindicaria a importância da dúvida metafísica neste momento, mas, na verdade, trataria das *dubitandi rationes* no sentido de que es-

<sup>3</sup> O intérprete cita a *Carta a Mersenne* de 31 de Dezembro de 1640 (AT III, 297) como prova de que haveria uma mudança de estilo fundamental na primeira parte dos *Princípios da Filosofia* decorrente das discussões provenientes das *Objções e Respostas*. (Cf. SALES, 1994, p. 96, nota 3).

tas teriam “uma função propedêutica face ao leitor das *Meditações* para o preparar à distinção entre o corpo e o intelecto.” (SALLES, 1994, p. 100) (AT VII, 171,21-172,2). A última objeção de Hobbes é a menos interessante filosoficamente dizendo, porém, é a mais dura, provocando um choque direto entre os dois filósofos. Para o intérprete, na fuga do discurso estritamente filosófico para um outro marcado pela persuasão (diante do problema: como persuadir os outros?), a ironia e a persuasão são figuras da dialógica cartesiana com funções *propedêuticas*. Ou seja, preparariam a entrada do leitor na metafísica de modo mais “doce e benevolente” que ao modo de um tratado filosófico. Como Hobbes não deu a devida importância à noção metafísica mais importante da *Primeira Meditação*, ele não poderia ser, segundo o intérprete, o *objeto ideal*, pois a sua interpretação se centraria tão somente na função propedêutica da dúvida, isto é, na noção de recomeço do conhecimento ou recomeço cognitivo.

## A disputa com Gassendi

Ao contrário de Hobbes que centralizou seu ataque à dúvida cartesiana ao âmbito da crítica ao sensível, Gassendi parece ter percebido melhor qual era o “*nervo da operação cartesiana como <<negação metódica>>*”.<sup>4</sup> São listadas pelo comentarista quatro momentos da objeção de Gassendi contra a *Primeira Meditação*, vejamos um resumo destes momentos e as principais questões envolvidas:

a) “a aprovação do projeto cartesiano de se desfazer de todos os prejuízos” (AT VII, 257, 24-25); b) “a indicação dos meios suficientes para a realização de um tal projeto, que são: a invocação das trevas (*caligo*) do espírito humano e a fraqueza (*imbecillitas*) de nossa natureza.” (AT VII, 258, 4-6); c) “a rejeição da pretensão cartesiana de ter todas as coisas por falsas.” (AT VII, 257,

p. 25-258); d) “a consideração como ineficazes os meios empregados para a negação metódica.” (AT VII, 258, 10-14).

Tão interessante quanto as objeções de Gassendi à *Primeira Meditação*, é o modo ousado como este filósofo se refere à Descartes, utilizando uma perspicaz retórica. Descartes se deu conta deste fato, até mesmo porque seria impossível não percebê-lo, chegando mesmo a acusar Gassendi de ser um *artifício orador com a intenção de iludir*. De fato, Gassendi “não fala como um filósofo, senão como um representante destes *homens de carne*” (*Ibid.* p. 105 – Grifo nosso). Se observarmos o texto das *Quintas Objeções e Respostas*, nota-se que realmente os dois filósofos se ironizam, usando expressões como *Oh carne!* Essa contenda não parece remeter à *finesse* da escrita cartesiana das *Meditações*, lembrando muito mais as aventuras e emboscadas do grande *Dom Quixote*. Essa liberdade no uso das expressões é muito interessante e destoa da linguagem convencional exposta nas outras obras de Descartes. Ocorre que Gassendi, apesar de ser um douto, ao menos em suas objeções a Descartes, ele não teria agido como tal. Contudo, isso não acarretaria o fato de que suas objeções seriam vãs, pelo contrário, as suas questões são interessantes apresentando uma nova figura à dialógica cartesiana. Esta nova figura se referiria a uma forma de comunicação filosófica sem restrições, o que levou ao desenvolvimento de um debate sobre a dúvida cartesiana também sem quaisquer restrições. Neste debate Gassendi não somente pergunta, mas também responde a Descartes: Para se desfazer dos prejuízos é tão somente “suficiente invocar as trevas e a fraqueza do espírito humano.” (*Ibid.* p. 105). No entanto, como não poderia ser diferente, Descartes rejeita essa primeira acusação de Gassendi, afirmando que ela

não é digna de um filósofo, visto que se servir da fraqueza humana para nos

<sup>4</sup> Conforme a expressão de Henri Gouhier em sua famosa obra, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 2ª ed. 1969, Cap. I.



libertar de nossas afirmações passadas equivale a nunca mais voltar a qualquer afirmação possível" (*Ibid.* p. 105).

Estaria aqui implícita uma diferença entre o pessimismo exposto por Gassendi e o otimismo da dúvida cartesiana. Gassendi procura radicalizar o extremo da dúvida cartesiana, pois se a dúvida é radical e mesmo metafísica, não precisaríamos sequer aplicá-la para reconhecer as trevas e a fraqueza que são imanentes à nossa natureza. Sendo assim, o que Gassendi procura fazer é deslocar a própria ordem do discurso cartesiano, procurando desacreditá-lo desde o seu início. As simples e fortes objeções de Gassendi podem ser resumidas em seu ataque ao próprio *nervo* da operação cética cartesiana (a noção de negação metódica). Segundo Gassendi, "é impossível a um vivente se libertar de todos os prejuízos" (*Ibid.*, p. 108), pois senão há prejuízos, como poderia haver princípios?

Como afirmamos anteriormente, a objeção central de Gassendi, que atacaria o próprio *nervo* da operação cética cartesiana, é concernente à noção de *negação metódica*. É na investigação desta objeção que Jordi Sales encerra seu artigo e nós, por conseguinte, encerraremos a presente resenha. A objeção é simples, podendo ser resumida na seguinte frase: <<é impossível a um vivente se libertar de todos os prejuízos>> A consequência desta objeção parece evi-

dente: "É radicalmente impossível que exista um espírito livre de todos os prejuízos, por que não há prejuízos, se não há princípios." (*Ibid.*, p. 108). Resposta de Descartes foi afirmar que: <<A palavra prejuízo não se estende a todas as coisas e noções que estão em nosso espírito, as quais confesso que são impossíveis de se desfazer, mas somente à todas as *opiniões dos julgamentos que nós fizemos anteriormente e já deixaram a nossa crença*>>. É pertinente assinalar essa confissão de Descartes. Haveria nela a admissão dos limites de sua dúvida, que desde sempre estariam pré-estabelecidos? Ou a admissão desses limites ocorreu pela força das objeções de Gassendi? Deixando essas questões à reflexão dos leitores, até por que não está na proposta do próprio artigo aqui resenhado respondê-las, de todo modo, para o intérprete, esse reconhecimento dos limites da dúvida seria uma lição cartesiana exposta na *Carta a Clerselier* (AT IX, 202-217). Neste caso, se não foi possível desfazer-se de todos os prejuízos e, neste limite, se manifestaria a impossibilidade de querer se desfazer do que "temos enunciado como verdadeiro sem poder o controlar" (*Ibid.* p. 109), isto aconteceria por que a descoberta do *cogito* seria o coroamento de toda uma operação crítica dos prejuízos que a precedeu e não tão somente a pureza de uma verdade que estaria acima de sua própria historicidade.



## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

### Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

### Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

### Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

### Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de duas linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

### Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé. As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:  
[argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br) e [odilio@uol.com.br](mailto:odilio@uol.com.br)



Impressão e Acabamento  
Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC  
Av. da Universidade, 2932 - Fundos, Benfica  
Fone/Fax: (85) 3366.7485 / 7486 - CEP: 60020-181  
Fortaleza - Ceará - Brasil  
[iu.arte@ufc.br](mailto:iu.arte@ufc.br)  
[www.imprensa.ufc.br](http://www.imprensa.ufc.br)