

Tópicos de Filosofia Moderna

DISCUSSÕES FILOSÓFICAS
DOS SÉCULOS XVII E XVIII

Organizadores

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald (UFC)

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes (UFC)



Coleção
Argentum nostruM

TÓPICOS DE
FILOSOFIA
MODERNA

DISCUSSÕES FILOSÓFICAS
DOS SÉCULOS XVII E XVIII



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

Coleção Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIZ ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGINALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)
HOMERO SANTIAGO (USP)
IEDA MARIA ALVES (USP)
MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
MARIA LÍDIA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostrum

ORGANIZAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD
RITA HELENA SOUSA FERREIRA GOMES

TÓPICOS DE FILOSOFIA MODERNA

DISCUSSÕES FILOSÓFICAS
DOS SÉCULOS XVII E XVIII



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2021

TÓPICOS DE FILOSOFIA MODERNA
DISCUSSÕES FILOSÓFICAS DOS SÉCULOS XVII E XVIII

© 2021 *copyright by* **organizadores**

ISBN:

1. Edição: Outubro de 2021

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva dos organizadores. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos aos organizadores e aos tradutores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893
www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CAPA, CONTRACAPA E IMAGENS

Elias Nunes Alves Junior
Valterlan Tomaz Correia

EDITORIAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281

C271 Careil, Louis-Alexandre Foucher de.

Refutação inédita de Spinoza por Leibniz: precedida de uma memória [recurso eletrônico] / Louis-Alexandre Foucher de Careil; prefácio William de Siqueira Piauí; tradução e notas Martha de Aratanha; organização e revisão técnica Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2021.

127 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Tradução: *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*

ISBN: 978-65-86445-64-0

1. Spinoza. 2. Leibniz. 3. Filosofia. I. Título.

CDD 100

SUMÁRIO

Apresentação

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald
p. 9

PARTE I **EPISTEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA E ESTÉTICA**

Capítulo 1

DA ONTOLOGIA À GNOSIOLOGIA:
A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SÉC. XVII E O RACIONALISMO SPINOZANO
Fabiola da Silva Caldas
p. 23

Capítulo 2

A APARÊNCIA TRANSCENDENTAL E AS INFERÊNCIAS MEDIATAS DA RAZÃO
Fagner Menezes Castro
p. 49

Capítulo 3

“NÃO RIR, NEM CHORAR, MAS COMPREENDER”:
GÊNESE E DEFINIÇÃO DOS AFETOS À LUZ DA GEOMETRIA SEGUNDO SPINOZA
Henrique Lima da Silva
p. 73

Capítulo 4

HUME E O PROBLEMA DA INDUÇÃO?!
O PORQUÊ DE HUME NÃO TER LEGADO ESSE PROBLEMA
Marcelo de Sousa Ferreira Alves
p. 97

Capítulo 5

MEDITAÇÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DE BLAISE PASCAL

Robert Brenner Barreto da Silva

p. 117

Capítulo 6

KANT, O GÊNIO E O IDEAL ESTÉTICO

Elias Nunes Alves Junior

p. 143

Capítulo 7

A GÊNESE DA ESTÉTICA MODERNA EM LEIBNIZ

Evandro Pereira da Silva

p. 171

PARTE II ÉTICA, MORAL E EDUCAÇÃO

Capítulo 8

A TEORIA DAS PAIXÕES E OS AFETOS PRIMÁRIOS EM HOBBS E SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes

p. 207

Capítulo 9

A NATUREZA NATURANTE NA PARTE I DA ÉTICA DE SPINOZA

Karine Vieira Miranda

p. 233

Capítulo 10

A MORAL EM IMMANUEL KANT

Brendha Maria Malheiro Grangeiro

p. 257

Capítulo 11

A VIRTUDE NO DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES

Goldembergh Souza Brito

p. 279

Capítulo 12

O PAPEL DA EDUCAÇÃO NA CONSTRUÇÃO MORAL EM KANT
Francisco Eliandro S. do Nascimento
Cleyton Gomes Carneiro
p. 295

Capítulo 13

A EDUCAÇÃO MORAL NA PEDAGOGIA DE IMMANUEL KANT
Patrícia Silveira Penha
p. 311

PARTE III

POLÍTICA

Capítulo 14

SPINOZA E FOUCAULT:
O ÉTICO-POLÍTICO COMO IMPERATIVO DA RESISTÊNCIA
Antônio Alex Pereira de Sousa
Tiago Andrade da Silva
p. 341

Capítulo 15

O SENTIDO JURÍDICO DO CONCEITO DE DEDUÇÃO NA
CRÍTICA DA RAZÃO PURA
Diego Barbosa de Oliveira
p. 367

Capítulo 16

MAQUIAVEL E A CONTRIBUIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO POLÍTICA
Elainy Costa da Silva
p. 389

Capítulo 17

A IMPORTÂNCIA DA LEI NO DIREITO POLÍTICO KANTIANO
Erick Renan da Costa de Barros
p. 405

Capítulo 18

SPINOZA E A INSTITUIÇÃO DA MONARQUIA PELOS ARAGONESES

Francisca Juliana Barros Sousa Lima

p. 421

Capítulo 19

UMA LEITURA INTRODUTÓRIA SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE OS
PODERES CIVIL E ECLESIAÍSTICO NO *LEVIATÃ*

E SUA RELEVÂNCIA AOS NOSSOS DIAS

Francisco Dário de Andrade Bandeira

p. 439

Capítulo 20

ROUSSEAU E O CONCEITO DA VONTADE GERAL:
PRINCÍPIO METAFÍSICO OU PACTO SOCIAL?

MANOEL JARBAS VASCONCELOS CARVALHO

p. 469

Capítulo 21

SPINOZA E A QUESTÃO DA LIBERDADE DE OPINIÃO NO ESTADO CIVIL

Valterlan Tomaz Correia

p. 487

APRESENTAÇÃO

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd¹

Em sua obra seminal, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Ernst Cassirer propõe uma diferença decisiva à maneira de se fazer filosofia nos séculos XVII e XVIII, o primeiro, aposta na construção de “sistemas” filosóficos como a tarefa própria do conhecimento, o segundo, renuncia a esse modo e essa maneira de dedução, de derivação e de explicação sistemática. “Busca uma outra concepção da verdade e da ‘filosofia’ que confere a uma e a outra mais amplitude, uma forma dotada de mais liberdade e mobilidade, mais concreta e mais viva”.² Não rivaliza no tocante ao rigor e à autonomia do método, mas não se acredita mais no privilégio e na fecundidade do *espírito de sistema*. Diferença *negativa* estabelecida, assinalar-se-á a imprescindível substituição do *esprit de système* por um *esprit systématique* cujas indução e experimentação eram os alicerces do pensamento científico.³ Assim procedendo, talvez não encontremos nenhum outro livro na volumosa bibliografia de Cassirer que combine mais plenamente sua preeminência na

1 Professor Titular do curso de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC.

2 Ernst Cassirer. *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2007, p. 5.

3 Idem, Prefácio, p. XI, Cassirer escreve: “vê neste não a força, mas o obstáculo e o freio da razão filosófica. Entretanto, ao abandonar o *esprit de système*, ao bater-se contra ele, nem por isso o Iluminismo renuncia ao *esprit systématique*, ao qual pretende, pelo contrário, incutir mais valor e eficácia”.

história das ideias com seu poder de síntese filosófica. Dizer isso não é menosprezar suas contribuições às filosofias da antiguidade, do Renascimento, da ciência pós-cartesiana ou do pensamento e da literatura do movimento romântico. Mas o período do Iluminismo claramente exerceu uma fascinação peculiar no autor alemão. Pois os resultados permanentes desta filosofia não residem em ensinamentos que ela desenvolve e tenta formular em um corpo de dogmas. Muito mais do que os homens da época desconfiavam, seus ensinamentos dependiam dos séculos anteriores. A Época das Luzes simplesmente se tornou herdeira da herança daqueles séculos; ordenou, peneirou, desenvolveu e esclareceu sua herança, em vez de contribuir e dar nascimento a ideias novas e originais. No entanto, apesar dessa dependência com respeito ao conteúdo, a *intelligentsia* do século XVIII produziu uma forma completamente original de pensamento filosófico. Mesmo quando faz uso das ideias predominantes, quando simplesmente continua a construir uma fundação lançada pelo século XVII – como é o caso de sua cosmologia – a tarefa ganha um novo significado e aparece em uma nova perspectiva.

A despeito das fragilidades da obra de Cassirer, a divisão entre espírito de sistema e espírito sistemático fornece um ponto de partida à apresentação do livro *Tópicos de Filosofia Moderna: Discussões filosóficas dos séculos XVII e XVIII*, organizado por jovens pesquisadoras e pesquisadores do Estado do Ceará. Dividida em três partes, os textos ali contidos revelam simultaneamente certa coerência e alguma incongruência na divisão acima descrita ao demarcar o escopo dos temas e autores abordados, autores modernos por excelência. A abordagem distinta de Cassirer era ver um período histórico como uma síntese dos elementos da linguagem, mito, ciência, religião, história

e arte que formam o foco de sua própria *Philosophie der symbolischen Formen* e que ele apresentou em abreviatura sinótica em seu *Essay on Man*. O livro agora apresentado expande os períodos, revelando pesquisas que versam autores como Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz, Rousseau, Hume e Kant. O texto fora do contexto cronológico, mas integrado na temática da política aborda o pensador florentino Maquiavel. Outro texto que em parte extrapola a modernidade, trata da importância das noções de potência e de resistência na ética e política de Foucault. No entanto, o texto escrito a quatro mãos propõe um encontro da contemporaneidade com a modernidade, o pensador francês com o filósofo holandês Spinoza.

No entanto, pode-se perguntar: qual a relevância da publicação de outro livro sobre a modernidade filosófica? Uma resposta possível foi oferecida por Jonathan Israel na sua crítica à “crítica pós-moderna” do Iluminismo.

Por séculos, os europeus viveram sob a tirania combinada de sacerdote e rei. O Renascimento e a Reforma prejudicaram o poder desse monstro híbrido sobre as mentes dos homens. Mas, por volta da virada do século XVIII, surgiu um desafio muito mais fundamental ao *status quo*. Uma nova geração de homens (pois esta é uma história sem mulheres) levantou-se e se livrou das algemas da superstição e da autoridade em nome da razão. Seguindo o exemplo da Holanda e especialmente da Inglaterra, as nações europeias mais liberais, eles travaram uma guerra pela liberdade religiosa e política. Os generais desta guerra, um pequeno rebanho de “*philosophes*” que se autodenominam, residiam na França, mas as tropas foram alistadas em toda a Europa. Exibindo grande coragem, sagacidade e perseverança, eles conseguiram vencer as forças das trevas. No final do século XVIII, uma revolução mental foi alcançada. Os

eventos de 1776 e 1789 foram o resultado dessa mudança intelectual. As democracias liberais e modernas que eles criaram colocam o programa dos *philosophes* em prática.

Todos nós conhecemos essa história. É a versão de livro da história do Iluminismo: o Iluminismo como uma força revolucionária que contribuiu para a construção da cultura política moderna. Hoje em dia, poucos historiadores admitiriam levar isso a sério. A ideia de que *philosophes* como Voltaire ou Montesquieu tiveram algo a ver com a derrubada do Antigo Regime na Europa foi repetidamente descartada como equivocada, um mito. No entanto, essa narrativa sem dúvida continua a informar muitos trabalhos recentes sobre o Iluminismo. E trabalho recente significa não apenas as visões gerais produzidas por infelizes escritores de livros que não têm tempo ou energia para percorrer os últimos artigos científicos, mas estudos produzidos por especialistas do Iluminismo que devotaram suas vidas à pesquisa do século XVIII. Por que foi esse o caso? Como podemos explicar o aperto de ferro da tese da modernização sobre nossa imaginação histórica? E, mais importante, como podemos nos livrar disso? Se o Iluminismo não fez a cultura política moderna, o que fez?

Em outras palavras, nos primeiros anos do século XXI, a historiografia iluminista estava profundamente em desacordo consigo mesma. Por um lado, os historiadores vinham criticando a narrativa de Peter Gay por décadas como baseada em evidências textuais fracas. Por outro lado, sua tese de modernização foi mantida em curso com o intuito de argumentar contra os detratores do Iluminismo e, de forma mais geral, para defender a continuação dos estudos iluministas. Essa atitude conflituosa pode explicar o sucesso do que agora se tornou uma das contribuições mais influentes (e, também, polêmicas)

para a historiografia iluminista recente: a trilogia de Jonathan Israel sobre o “Iluminismo radical”.⁴

Como o trabalho de Gay,⁵ a trilogia de Israel ganha muito de seu apelo com sua defesa apaixonada do Iluminismo contra os inimigos tanto à direita quanto à esquerda. Israel se mostrou particularmente crítico da “tendência crescente, a partir da década de 1970, de contestar a validade dos ideais do ‘Iluminismo’ e vê-lo lançar as bases intelectuais da modernidade sob uma luz negativa em vez de positiva”, tendência que ele atribui principalmente à influência do pós-modernismo.⁶ Ao mesmo tempo, ele também pretendia resgatar o Iluminismo da irrelevância a que havia sido condenado por historiadores que enfatizaram a natureza multiforme e diversa do movimento em seus diferentes contextos nacionais. Em vez disso, Israel reafirmou poderosamente a inspiração central de Gay: o Iluminismo foi um movimento de importância histórica mundial que criou nossa cultura política moderna e democrática.⁷

4 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001; idem, *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006; idem, *Democratic Enlightenment: philosophy, revolution, and human rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Israel também forneceu um resumo de seus argumentos para um público mais amplo em *A revolution of the mind: radical Enlightenment and the intellectual origins of modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

5 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: Alfred A. Knopf, 2 volumes, 1967.

6 Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 1.

7 Sobre a crítica de Israel à leitura “pós-moderna” do Iluminismo, veja além da citação acima: *Enlightenment contested*, pp. 869–71; idem, *Revolution of the mind*, p. xiii; e idem, *Democratic Enlightenment*, pp. 1–2, 23. Para sua crítica da escola de “muitos iluministas” como condenando o Iluminismo à irrelevância, consulte *Enlightenment contested*, p. 863. Israel repetidamente descreveu a si mesmo seguindo os passos de Peter Gay, veja *Enlightenment contested*, pp. v, 10; idem, *Democratic Enlightenment*, p. 3.

Mas, além disso, ele ofereceu uma revisão ambiciosa das fronteiras cronológicas e geográficas do Iluminismo de Gay – uma revisão que era indispensável, argumentou Israel, para compreender o papel modernizador do Iluminismo. Em seu primeiro volume, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity*, Israel desviou sua atenção do coração francês do século XVIII mapeado por Gay. Em vez disso, ele se concentrou nos desenvolvimentos na República Holandesa de meados do século XVII. Naquele país, o filósofo judeu-holandês Baruch de Spinoza estava “cozinhando uma mistura inebriante” de ateísmo e republicanismo democrático. Os escritos de Spinoza, por sua vez, inspiraram um movimento radical que rapidamente se espalhou da República Holandesa para outros países europeus, como Inglaterra, Itália, Alemanha e França. Este movimento, argumentou Israel, constituiu um “Iluminismo radical”, cujas ideias centrais eram muito mais modernas e voltadas para o futuro do que qualquer coisa imaginada pelos *philosophes* de Gay. Na verdade, grandes filósofos como Voltaire e Montesquieu, sendo deístas em vez de ateus e defensores do *status quo* em vez de revolucionários, eram proponentes de um Iluminismo muito diferente, “moderado” ou conservador, que foi posterior ao Iluminismo radical spinozista e emergiu principalmente em reação contra ele.

Em dois volumes subsequentes, *The Enlightenment contested* e *Democratic Enlightenment*, Israel continuou a traçar a disseminação do Iluminismo radical por toda a Europa na primeira metade do século XVIII. Ele argumentou que as ideias do Iluminismo radical foram combatidas em todos os momentos, não apenas por um contra-Iluminismo, mas também pelo Iluminismo moderado, que apoiava

os poderes que eram contra o ataque radical. Na França, porém, uma confluência particular de circunstâncias garantiu que os “spinozistas” ganharam a vantagem por volta de 1750, quando “materialistas” como Denis Diderot se tornaram as figuras dominantes do Iluminismo francês. As ideias materialistas e democráticas do Iluminismo radical, explicou Israel, rapidamente ganharam adesão entre amplos segmentos da população na França e nos países vizinhos. Assim, Israel foi capaz de ligar a revolução mental de Spinoza às revoluções democráticas da vida real do final do século XVIII, que por sua vez estabeleceram as bases para os ideais políticos de hoje.

Os livros de Israel fornecem uma nova compreensão dramática do Iluminismo. Seu Spinoza – um livre-pensador ateu e republicano – certamente parece muito mais genuinamente moderno e progressista do que Voltaire, com sua inexplicável simpatia pelo regime de Luís XV e desprezo elitista pelas massas. Mas as afirmações de Israel resistem a um exame mais minucioso? A recepção crítica de seu trabalho sugere que esse não é o caso. Muitos revisores apontaram que Israel não fornece provas suficientes para sua afirmação de que o Iluminismo radical foi responsável pelos “valores democráticos fundamentais” que temos hoje em dia. Há pouca evidência, por exemplo, como argumentou Anthony LaVopa, de que os pensadores spinozistas de Israel tivessem uma noção verdadeiramente inclusiva de democracia, que teria estendido os direitos cívicos não apenas a uma elite proprietária, mas a todos os adultos. O “materialismo biologicamente essencialista” de Diderot, por exemplo, não deixou espaço para as mulheres na esfera pública.⁸

⁸ Anthony LaVopa, “A new intellectual history? Jonathan Israel’s Enlightenment”, *Historical Journal*, 52 (2009), p. 727.

Mas mesmo a afirmação mais fraca apresentada nos livros de Israel – que o Iluminismo radical defendeu uma alternativa mais democrática à ordem política do Antigo Regime – parece baseada em evidências duvidosas. Neste contexto, o trabalho de Margaret Jacob, uma estudiosa cujo trabalho inspirou muitos dos argumentos de Israel, é particularmente instrutivo. Em um estudo publicado pela primeira vez em 1981, Jacob apontou para a existência de um “Iluminismo radical” em toda a Europa, republicano e ateu, que ela distinguiu, como Israel faria mais tarde, do “moderado” Iluminismo deísta de Voltaire e Montesquieu. Jacob, porém, deixou claro que as tendências democráticas e republicanas que caracterizaram o Iluminismo radical nos contextos inglês e holandês em que se originou, “em grande parte caíram no esquecimento” quando foi transmitido em França. Ali, proeminentes pensadores ateus, como o amigo próximo e colaborador de Diderot, Baron d’Holbach, permaneceram firmemente comprometidos com a monarquia absoluta.⁹

Outros estudiosos também apontaram para a falta de radicalismo político entre os ateus mais proeminentes da França. Em seu estudo do círculo de d’Holbach, Alan Kors mostrou como a maioria dos membros sobreviventes do salão de d’Holbach, incluindo figuras como o abade Raynal (que desempenha um papel importante no *Enlightenment contested*) se opuseram à Revolução Francesa desde o início. Esta oposição não foi desencadeada apenas pela ameaça representada à sua própria posição e sustentada pelos eventos revolucionários, mas pelo seu “medo de longa data das forças desencadeadas pela revolução e uma desconfiança elitista, em geral ou em particular referência

9 Margaret Jacob, *The radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London: George Allen and Unwin, 1981, p. 249.

ao seu próprio país, de ampla participação nos meios de mudança social”.¹⁰ Isso torna muito difícil sustentar que a transição para uma cultura política mais moderna e democrática na França estava ligada à disseminação do ateísmo e do materialismo, ou a qualquer coisa que possa ser plausivelmente descrita como um “Iluminismo radical”.¹¹

O trabalho de Israel fez muito para reacender o debate sobre a história intelectual do Iluminismo. Tornou-se e provavelmente continuará a ser um marco nos estudos do Iluminismo, assim como os livros de Robert Darnton e Roy Porter. Mas o que ele faz de melhor é sem dúvida destacar mais uma vez o quão difícil é localizar a gênese de nossa própria cultura política democrática nos escritos de pensadores iluministas dos séculos XVII e XVIII.

Tópicos de Filosofia Moderna tem como objetivo fornecer um mapa por meio de uma seleção de teorias filosóficas e respostas ao questionamento acima, a relevância do retorno aos modernos em tempos sombrios.¹² Tal como acontece com um mapa real, os leitores já familiarizados com o terreno acharão que faltam detalhes importantes e, como é sabido pelos estudantes de cartografia, existem estratégias alternativas e bastante diferentes para organizar um

10 Alan Kors, *D’Holbach’s coterie: an Enlightenment in Paris*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976, p. 309.

11 Isso não quer dizer que não houvesse nenhum republicano na França do século XVIII. Mas o republicanismo francês do século XVIII tendia a ser clássico, em vez de esclarecido. Ver Keith Baker, “Transformations of classic republicanism in 18century France”, *Journal of Modern History*, 73 (2001), pp. 32 – 53.

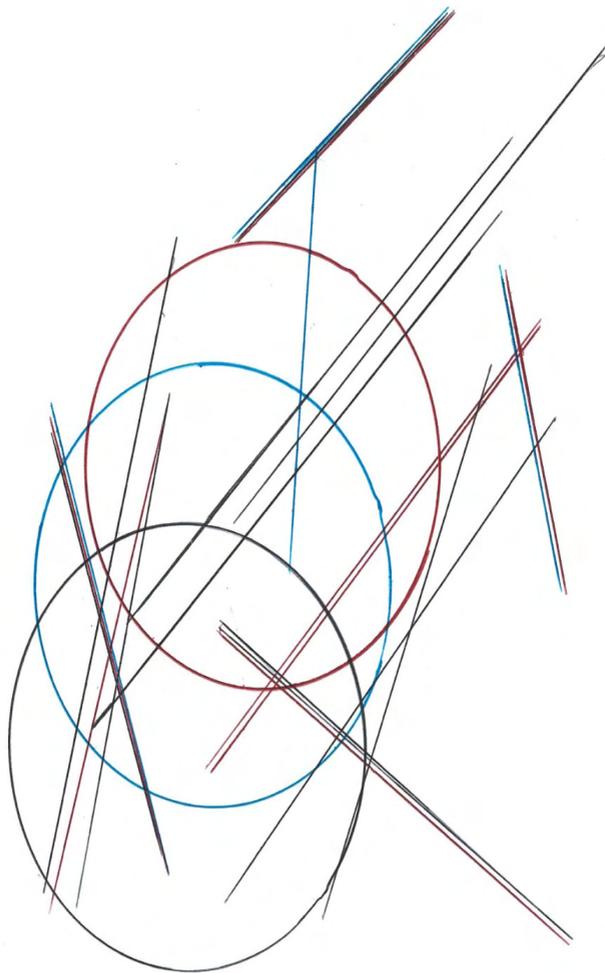
12 Não foi semelhante motivação que levou Cassirer a escrever *Die Philosophie der Aufklärung*? Uma resposta à sombria década de 1930, período da combatida República de Weimar e ascensão do nazi-fascismo?

mapa. Ainda assim, o livro deve dar aos leitores com pouco conhecimento prévio em filosofia uma visão geral da configuração do terreno. Ou melhor, cobre algumas terras, já que o mapa não é global, mas está confinado a teorias de alguns filósofos e, de forma ainda mais restrita, a temáticas específicas. A razão não é a crença de que nenhuma outra perspectiva filosófica importante possa ser encontrada, mas simplesmente porque o livro foi preparado por jovens pesquisadoras e pesquisadores, baseando-se no trabalho teórico de seus próprios ambientes intelectuais.

A obra dividida em três partes, apresenta a seguinte ordem temática: a) Epistemologia, antropologia e estética; b) Ética, moral e educação; e, c) Política. Assim como um mapa indica as rotas para uma variedade de destinos, enquanto permanece mudo sobre qual deles deve ser seguido, o livro convida o leitor a explorar as trilhas e veredas cuidadosamente descritas e delineadas com todos os seus acidentes geográficos.

PARTE I

EPISTEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA E ESTÉTICA



Tangentes

Artista: Valterlan Correia

Ano: 2020

Técnica: grafite e lápis de cor sob papel

CAPÍTULO 1

DA ONTOLOGIA À GNOSIOLOGIA:

A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SÉC. XVII E O RACIONALISMO SPINOZANO

Fabiola da Silva Caldas¹

INTRODUÇÃO

Spinoza² é um filósofo do século XVII, por isso, está incluso no período da história da filosofia chamado de Idade Moderna. Evidentemente, esse período manifesta e exprime questões que os homens assentam para si mesmos, diante do que é novo e do que ainda não foi compreendido. A mudança de um período para o outro não deve ser entendida como uma ruptura, mas enquanto uma continuidade, muito embora eivada de características novas referentes ao contexto ao qual está vinculada e, evidentemente, aos problemas próprios deste.

O período referente à filosofia moderna é marcado por consideráveis transformações, em grande parte, decorrentes da necessidade premente de demonstrar que a obtenção de um conhecimento verdadeiro era possível, tornando-se, assim, o estabelecimento do modo seguro de conhecer o problema por excelência da filosofia do século XVII. Com efeito, sua adequada

1 Doutoranda em Filosofia – UFC; Mestra em Cultura e Sociedade – UFMA; Licenciada em Filosofia – UFMA; Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com

2 As referências à Benedictus de Spinoza serão feitas utilizando duas grafias distintas, a saber: Spinoza e Espinosa. Tal distinção se dá pela tradução das obras utilizadas e será mantida ao longo do texto. Dessa forma, quando a citação do autor for feita em referência à obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, a grafia adotada será Spinoza; em relação às demais obras do autor a grafia adotada será Espinosa.

elucidação configurava-se como pressuposto necessário para outorgar o estatuto de cientificidade às áreas do saber que tivessem sua pretensão científica validada por uma teoria do conhecimento. Dessa forma, a gnosiologia passa a ser a condição de possibilidade para a fundamentação de uma ontologia, de uma ética, de uma filosofia política, etc. Essa mudança ocorre em função de vários fatores, dentre eles, a separação entre fé e razão, que leva ao desenvolvimento do método científico para o estudo das ciências naturais; o surgimento do antropocentrismo, que estabelece a razão humana como fundamento do saber; e o interesse pelo saber ativo, que leva à aspiração pelo domínio da natureza, acentuado pelo desenvolvimento das técnicas.

Neste capítulo, veremos a contribuição de Benedictus de Spinoza para esse momento da história da filosofia, especialmente no que se refere à aplicação do método na construção de seu sistema. Começarei esboçando as linhas gerais da perspectiva filosófica do século XVII, focando na questão do conhecimento e do método. Em seguida, com base nesses delineamentos, tratarei de forma mais específica sobre o racionalismo spinozano, evidenciando algumas características próprias. Nos dois últimos tópicos que se seguem, tratarei, respectivamente, sobre a ontologia e a gnosiologia de Spinoza, com o intuito de demonstrar como ambas se complementam no sistema desenvolvido pelo autor. Concluirei caracterizando brevemente seu sistema ético dentro da perspectiva geral da filosofia no século XVII, avaliando sua importância.

A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SÉCULO XVII

A Idade Moderna traz a proposta de uma nova ordem e visão de mundo, rejeitando a autoridade imposta pelos costumes e pela hierarquia da nobreza e

Igreja, em favor da recuperação do que há de virtuoso, intuitivo e espontâneo na natureza humana. No século XVII, vê-se o dismantelamento da imagem tradicional do mundo tão viva, forte e definitiva na Idade Média. O teocentrismo dá lugar ao antropocentrismo e o homem torna-se cada vez mais confiante em si mesmo, acreditando-se suficientemente forte a ponto de, como afirma Domingues (1991, p. 32), “elevarem-se contra a divindade e se imporem aos deuses, ao menos para prescindirem de sua proteção e dispensarem seus serviços”. Nesse período, instala-se uma nova forma de conhecimento do homem não mais baseado na teologia racional, mas fundamentado na ciência. Portanto, cria-se a ideia de um espaço geométrico fundamentado em relações matemáticas que dirigem o universo.

Um acontecimento crucial para a matematização do pensamento nessa época foi a Revolução Científica, que, na verdade, não se tratou de um, mas de vários acontecimentos que deram novos rumos à história da humanidade. Nessa época, consolida-se a astronomia heliocêntrica de Copérnico e a física de Galileu, estabelecendo a partir daí um novo padrão de racionalidade baseado nas matemáticas onde toda a natureza passa a ser mensurada e governada por leis segundo a linguagem dos números. Essa nova *episteme* tem como nervura principal a *mathesis universalis*, um projeto ambicioso de ciência universal da ordem e da medida baseado nas matemáticas. Segundo Domingues, a *mathesis universalis* procurava estender este novo padrão de racionalidade do mundo físico ao moral e do social ao político:

Primeiro, ao mundo das coisas, por volta dos séculos XVI e XVII, quando se procura fundar uma nova astronomia e uma nova física – que na realidade são uma só, visto que se procede à fusão da física celeste

e da física terrestre (Newton se encarregará, depois, de fazer a grande síntese). Enfim, ao mundo dos homens, dando nascimento às ciências humanas um pouco mais tarde, em torno dos séculos XVII e XVIII. (DOMINGUES, 1991, p. 33).

Assim, se antes se refletia sobre as categorias fundamentais e relações do “ser enquanto ser”, agora (na Idade Moderna) reflete-se sobre a fundamentação do conhecimento; portanto, como dissemos, sobre as condições para se atingir a verdade. Isso trouxe como implicação o estabelecimento de uma nova perspectiva para a filosofia, a qual se ajustara do ponto de vista do racionalismo moderno um novo modelo de racionalidade, modelo este que, segundo alertara Cassirer (1994, p. 26), admitia “[...] uma regra ‘anterior’ aos fenômenos, concebível e exprimível a priori [...]”, como bem o podem testemunhar Descartes e Spinoza.

Dentre as tantas preocupações dos filósofos nesse período, o problema do conhecimento nos interessa de forma particular, pois havia uma ênfase na questão da gênese, isto é, buscava-se saber a fonte do conhecimento para determinar por quais meios ele poderia ser alcançado. Assim, a questão do método torna-se um importante tópico filosófico do século XVII. O raciocínio *more geométrico* era o modelo proposto aos filósofos desejosos de construir um sistema de pensamento que pudesse alcançar a dignidade de uma ciência.

Dois autores podem ser destacados como os principais filósofos a utilizarem o método geométrico, são eles: René Descartes e Benedictus de Spinoza. Embora ambos façam uso do mesmo método, a forma como este é aplicado por cada um é diferenciada. Enquanto aquele faz uso do método geométrico analítico, este aplica o método geométrico sintético. A análise consiste na busca

da verdade que parte do conhecimento dos efeitos para se chegar ao conhecimento das causas (inicia-se sempre por aquilo que é mais conhecido, para chegar àquilo que é menos conhecido). O método geométrico sintético consiste em partir do conhecimento da causa para se chegar ao conhecimento dos efeitos (inicia pelas coisas mais gerais e simples, para chegar às coisas menos gerais e mais complexas).

Fragoso (2011, p. 118) aponta que a utilização do método geométrico por Spinoza vai além de ser produto de uma tendência presente no mundo no século XVII ou simples imitação de seus precursores, pois além desses pontos que devemos levar em consideração, a utilização do método geométrico pode ser considerada sob dois aspectos distintos:

no primeiro, enquanto extrínseco ao sistema, o método geométrico foi utilizado por Spinoza apenas como um simples recurso literário; no segundo, enquanto intrínseco ao próprio sistema, o método geométrico foi empregado por Spinoza por ser uma necessidade interna do próprio sistema [...].

O caráter extrínseco atribuído a escolha de Spinoza consiste numa simples opção por um recurso literário motivado por razões pedagógicas e por ser extrínseco ao sistema não está vinculada com sua filosofia. Wolfson, citado por Fragoso (2011, p. 121), destaca que: “Se não há nenhuma ligação lógica entre a substância da filosofia de Spinoza e a forma na qual ela está redigida, sua escolha da forma geométrica euclidiana deve ser explicada sob outra base”. Essa outra base seria composta por três razões principais, são elas: a primeira razão seria pedagógica, a segunda seria uma reação contra as novas formas literárias importadas e a terceira razão teria sido evitar discussão com os adversários. O caráter intrínseco,

por sua vez, consiste no método ser apresentado como necessidade do sistema. O método, nesse aspecto, se apresentaria de forma essencial e necessário para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Spinoza utiliza o método geométrico sintético para diferenciar-se do analítico apresentado por Descartes, método esse que é recusado por fazer o movimento inverso ao pensamento de Spinoza, ou seja, ao invés de partir de uma ideia verdadeira dada ele pretende chegar a ela. O processo demonstrativo empregado por Spinoza consiste no engendramento das demonstrações a partir de uma ideia verdadeira dada, pois partindo de uma base segura e aplicando o método geométrico, alcança-se o tão almejado conhecimento seguro e verdadeiro, tão caro aos seiscentistas.

O RACIONALISMO SPINOZANO

É comum opor radicalmente racionalismo e empirismo, limitando-os a formas de conhecer que levam em conta exclusivamente a razão e a experiência/sentidos, respectivamente. Mas nos importa aqui esclarecer a via de atuação do racionalismo para então passarmos ao racionalismo de Spinoza, pois veremos que a valorização da razão como via segura para aquisição de conhecimento não implica a desconsideração dos sentidos ou da experiência.

Para tratarmos da abrangência que o racionalismo encerra, veremos como tratam essa temática Hessen (1980) e Huenemann (2012), este apresentando uma visão mais conciliadora entre a razão e a experiência e aquele uma visão mais definitiva (e podemos dizer até dizer radical) sobre a determinação exclusiva da razão para o conhecimento. Como dissemos acima, existe uma visão muito difundida que põe o racionalismo em

posição de total antagonismo em relação ao empirismo, desconsiderando a experiência, bem como apresenta o empirismo como uma corrente que despreza a razão como fonte de conhecimento, e ambos são postos de tal modo que nenhuma das duas formas se mostram realmente determinantes para a aquisição do conhecimento seguro.

Hessen apontará o mérito e os defeitos do racionalismo. Segundo ele, o mérito do racionalismo consiste exatamente em ter feito sobressair o fator racional no conhecimento humano, porém, é exclusivista por definir o pensamento como única fonte para o conhecimento e isso ocorre por ser um ideal retirado de uma forma específica de conhecimento que é o matemático. Disso resulta um outro defeito que é “respirar o espírito do dogmatismo”. Nas palavras de Hessen (1980, p. 68), o racionalismo

Julga poder penetrar na esfera metafísica pelo caminho do pensamento puramente conceitual. Deriva de princípios formais, proporções materiais; deduz, de meros conceitos, conhecimentos. (pense-se na intenção de derivar do conhecimento de Deus a sua existência; ou de definir, partindo do conceito de substância, a essência da alma). Justamente este espírito dogmático do racionalismo provocou mais do que uma vez o seu antípoda, o empirismo.

Vemos assim, representado pelo pensamento de Hessen, uma visão do racionalismo tido como dogmático, exclusivista e por isso diametralmente oposto ao empirismo. Huenemann, por outro lado, nos apresenta uma visão mais conciliadora do racionalismo, principalmente em relação à interferência da experiência no processo de aquisição do conhecimento. Para ele, esse antagonismo proposto por alguns teóricos se mostra inconfiável e enganador, pois tanto a razão

quanto a experiência são importantes para o processo do conhecimento e da própria filosofia, de modo que ao listar Descartes, Spinoza e Leibniz como “racionalistas de carteirinha” e Locke, Berkeley e Hume como “empiristas de carteirinha”, promove-se uma verdadeira deformidade nos textos desses autores para tentar justificar e sustentar a rivalidade criada entre racionalistas e empiristas. De acordo com Huenemann (2012, p. 14-15):

É verdade que os racionalistas prezam a razão, mas é errado ir tão longe ao ponto de dizer que os racionalistas pensam que a razão pode nos informar sobre tudo o que queremos saber. A razão, de acordo com os racionalistas, diz-nos somente sobre alguns aspectos profundos da realidade [...]. Os racionalistas sustentam que existem algumas afirmações cuja justificativa (ou seja, sua prova) não depende da experiência, mas se apoiam em vez disso na razão. Observe que isso não significa que alguém venha a acreditar nestas afirmativas sem experiência alguma. Presumivelmente, você tem que conhecer uma linguagem, e ter algum grau de sofisticação intelectual, antes que possa entender o que estas afirmações significam. Mas, uma vez que você compreende o que elas significam, seu conhecimento delas não depende de qualquer conjunto particular de experiências que você tenha tido.

Assim, a visão apresentada por Huenemann é conciliadora por mostrar que o fato de os argumentos lógicos terem importância central para os racionalistas não significa dizer que não sejam importantes aos outros filósofos, do mesmo modo, que não significa que os racionalistas não tenham interesse naquilo que pode ser apreendido pela experiência. O grande diferencial do racionalismo é que quando se trata de conhecer a realidade os racionalistas têm a máxima confiança na razão, mais precisamente, no poder da demonstração.

É precisamente sobre a demonstração que Spinoza desenvolve seu racionalismo por meio do qual funda todo seu sistema.

Spinoza considera que a realidade pode ser totalmente conhecida por nosso intelecto e demonstra isso através da geometria euclidiana. Partindo das definições e axiomas, demonstra as proposições a fim de produzir um conhecimento seguro, o que só seria possível através do método geométrico sintético, conforme vimos anteriormente. Por sua firme crença na razão e por acreditar que tudo é passível de demonstração, opõe-se criticamente a toda forma de superstição e irracionalismo, seja no âmbito religioso, ético, político ou filosófico. Esse posicionamento confere ao autor o título de racionalista absoluto, por ter levado às últimas consequências sua crença na razão. Racionalismo absoluto, nos alerta Chauí (1995, p. 35), significa “libertar-se das causas da ignorância para com isso libertar-se das causas do medo e da esperança e, ao fazê-lo, libertar-se de seus efeitos religiosos e políticos. Racionalismo é a confiança na capacidade libertadora da razão.”.

É importante salientarmos que, embora o pensamento spinozano seja de plena confiança na razão, a experiência não é desconsiderada, pois em diversas passagens de suas diversas obras, a experiência é trazida para sua argumentação para demonstrar a praticidade de seu raciocínio. Isso nos aproxima da visão mais conciliadora do racionalismo apresentada por Huenemann. Um exemplo primordial da influência da experiência no racionalismo spinozano está presente nas linhas de abertura do seu inacabado *Tratado de Emenda do Intelecto*, onde o autor afirma que

desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costumava acontecer na vida cotidiana, e tendo

eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto meu ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e que capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema. (ESPINOSA, 1979, p. 45).

Nesse excerto, entretanto, muito mais que mostrar a interferência da experiência em seu raciocínio, demonstra os primeiros passos para o desenvolvimento do seu racionalismo. Nessa obra precoce e inacabada, vemos sua preocupação em desenvolver um método por meio do qual o intelecto possa ser melhorado, partindo de sua própria experiência. Spinoza nos revela alguns obstáculos de natureza epistemológica (como a falsidade e a dúvida), que o intelecto deve aprender a distinguir das ideias verdadeiras, e de natureza ética (as riquezas, as honras e a concupiscência), pois não se trata simplesmente de um exercício teórico, mas de um método por meio do qual é possível distinguir, avaliar e alcançar o único bem eterno verdadeiro e prático. Se no TIE imaginação e razão são separadas, mostrando o caminho para conhecer a realidade, na *Ética*, Deus será demonstrado como causa racional produtora e conservadora de todas as coisas segundo leis que o homem pode conhecer plenamente. É exatamente nesse contexto que se entrelaçam a ontologia e a gnosiologia, conforme veremos nos tópicos seguintes.

A ONTOLOGIA DE SPINOZA

O desenvolvimento de uma ontologia a partir de uma base epistemológica que a perpassa é patente na Filosofia Moderna e, por assim dizer, no pensamento spinozano, uma vez que Spinoza adota não apenas o método

demonstrativo rigoroso dos geômetras, que permitiria estabelecer já pelas definições (princípio primitivo da geometria) a causa, da qual pela sua realidade ou ser poderia decorrer a produção de si e de todas as coisas; note-se, inclusive, quanto a isso que a matemática, de um modo geral, entre os modernos figurava como modelo por excelência de saber verdadeiro, razão pela qual a física galileana, partindo de demonstrações matemáticas, teria sido coroada de êxito. Há que se observar ainda, que toda premissa norteadora da referida obra é a da produção de um conhecimento adequado, um conhecimento da causa, que se dá através da razão, em contraposição a um conhecimento inadequado, conhecimento baseado na opinião e na imaginação, reverberando, por sua vez, no tema da afetividade elaborado na parte III (*A origem e natureza dos afetos*), nas demonstrações sobre a servidão, na parte IV (*A servidão humana e a força dos afetos*) e nas demonstrações sobre o intelecto e a liberdade humana, apresentadas na parte V (*A potência do intelecto ou a liberdade humana*).

Concernente a compreensão do contexto no qual Spinoza insere a teoria do conhecimento na referida obra, faz-se necessário conhecer inicialmente sua estrutura. Na *Ética*, Spinoza parte da ideia de Substância, apresentando ainda as definições de atributo e modo, para então identificar a Substância com Deus. No bojo dessas explicações, desvela-se sua teoria do conhecimento, apresentada de forma específica na parte II da *Ética* com o desenvolvimento da teoria dos três gêneros do conhecimento, mas com implicações fundamentais para a compreensão da parte I, conforme veremos ao longo deste tópico.

Como ressalta Wilson (2011, p. 128), “Muito da doutrina metafísica exposta na parte I, acerca da

substância, dos atributos, dos modos e da causalidade, está direta ou indiretamente relacionada na teoria da mente e do conhecimento à qual Spinoza se volta na parte II”. Seguindo esta linha de entendimento, é prudente avançarmos rapidamente até o breve prefácio da parte II, onde o próprio autor anuncia essa articulação:

Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito. Embora tenhamos demonstrado, na prop. 16 da P1, que dela devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, não explicarei, na verdade, todas, mas apenas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema. (SPINOZA, 2013, p. 79).

Spinoza inicia a *Ética* com definições, cujo teor ontológico é patente. Tais definições se constituem como o fundamento para a demonstração geométrica, que será desenvolvida ao longo da obra. Através destas, fixa a demarcação clara do que seria a causa de si³ – aliás, não é por acaso que esta é a primeira definição da *Ética* –, permitindo conhecer sobre a causa primeira e suas propriedades, bem como estabelecer a distinção ontológica entre esta e sua produção, tendo como pressuposta a concepção de que o conhecimento verdadeiro é o conhecimento dos efeitos pela causa.

Com base nisso é que se apresenta como um elo importante entre a parte I e a teoria do conhecimento desenvolvida na parte II, a proposição 16 (da primeira parte) onde Spinoza (2013, p. 37) afirma que “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um

3 “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (SPINOZA, 2013, p. 13).

intelecto divino)”, buscando, com isso, designar que todos os seres dependentes decorrem necessária e absolutamente da essência de Deus, conforme elaborado no escólio da preposição 17 da mesma parte, onde o autor demonstra que:

[...] da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiram – ou melhor, se seguem, sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo. Portanto, a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente [...]. (SPINOZA, 2013, p. 39-40).

Na proposição 17, Spinoza aplica a definição de liberdade e nos mostra que há duas condições que têm que ser satisfeitas: 1) Existir necessariamente por si (*causa sui*); 2) Ser determinado por sua essência. Com isso, explica que, Deus que é *causa sui*, produz tudo que é concebível sem ser coagido por nada nem ninguém, isto é, não há nada que possa se impor a Deus, portanto, a produção da totalidade do real é absolutamente livre.

Quando Spinoza afirma que os modos decorrem necessariamente da substância divina, quer com isto dizer que, se é necessário, não é contingente e se não é contingente, não é uma questão de escolha. Daí segue-se duas ideias que precisam ser esclarecidas neste momento, quais sejam: intelecto e vontade. Tanto intelecto quanto vontade não são atributos, são modos, logo, não constituem a essência de Deus; portanto, não se pode definir o Deus de Spinoza – mesmo que ele tenha dentre seus atributos o pensamento – como um ser pessoal, porque o que define um ser pessoal é ter intelecto e vontade. Dito de outra forma, tais ideias exprimem a noção de modo, efeito e não

de causa ou essência. Sendo que o modo, não apenas não é constitutivo da essência de Deus, mas é determinado por ela, porque tudo é produzido necessariamente e determinadamente em conformidade com as leis que definem a essência de Deus.

Além disso, o exemplo utilizado pelo autor na proposição 17 supracitada é empregado para mostrar que essa necessidade não apenas exclui escolha como também não tem nenhuma finalidade. A necessidade que preside a produção do mundo é a necessidade lógico-matemática e não envolve causalidade teleológica.

Em Deus, não há diferença entre ver, querer e fazer. Uma vez que entre a causa e o efeito há uma incomensurabilidade fundamental, a causa difere do efeito precisamente naquilo que ela precede, então, se a causa é causa da existência do efeito, a causa difere do efeito em existência; se a causa é causa da essência do efeito, então a causa difere essencialmente do efeito. A partir disso, compreende-se que Deus é causa da essência e da existência das coisas, logo, difere-se da sua produção em existência e essência. Por isso, se Deus é causa de nosso intelecto e da nossa vontade, o seu intelecto e a sua vontade diferem da nossa em essência e existência.

Note que Spinoza não nega a existência de um intelecto divino (infinito), apenas demonstra que ele não é anterior às coisas, o que pressuporia uma produção pautada no entendimento (que é absurdo, pois suscitaria o intermédio da vontade) e não é posterior às coisas, pois se assim fosse não haveria distinção entre o intelecto infinito e o nosso. De acordo com Moreau (1982, p. 39), o intelecto infinito está:

[...] em perfeita simultaneidade com as coisas, quer dizer, da natureza eterna e infinita de Deus, resulta que as ideias se deduzem umas das outras

no entendimento segundo a mesma ordem e com a mesma necessidade com que as coisas se produzem na natureza (I 17, escólio; II 3, escólio; 6, escólio). Os modos do pensamento e os modos da extensão encadeiam-se segundo a ordem, formam duas séries rigorosamente paralelas: *Ordo et connexio idearum idem este et connexio rerum* (II 7). Esta correspondência é requerida a fim de que o conhecimento, que se constitui segundo as exigências intrínsecas e as leis necessárias do pensamento, não seja uma construção abstrata, mas nos descubra a realidade.

Um conceito ontológico é captado através da operação de nossa mente, que consiste em excluir tudo quanto é contingente, acidental, para alcançar o que é necessário. Nessa trilha, é possível afirmar que a fundamentação epistemológica da metafísica, empreendimento típico do racionalismo moderno⁴, terá

4 Conforme Ivan Domingues (1999, p. 47), o problema do conhecimento na Modernidade surge em função da necessidade de se responder a três questões, a saber: “1) por que fundamentar o conhecimento? Porque não temos certeza, isto é, porque, quando aspiramos a conhecer alguma coisa, nada nos assegura de antemão que estamos no elemento da verdade ou se, ao contrário, nos enganamos; 2) como fundamentar o conhecimento? Simplesmente encontrando, entre as ideias através das quais conhecemos as coisas, aquelas que sejam tão firmes e tão sólidas que possam ser tomadas como verdadeiras e, assim, servir de ponto de partida – base ou fundamento – do conhecimento, delas deduzindo todo o resto; 3) para que fundamentar o conhecimento? Para conferir certeza ao conhecimento ou dar caução à verdade – de um lado, garantir que a verdade foi encontrada; de outro, que a verdade encontrada é certa ou verdadeira.”. Descartes é um pensador moderno que traduz muito bem o enfrentamento de tais questões, tanto quanto outro grande racionalista, Leibniz. Ainda segundo Domingues (1999, p.47) estes deram “ao princípio de pensamento o valor de princípio da realidade”. Ora, indubitavelmente, isto também é perfeitamente aplicável ao pensamento de Spinoza, uma vez que este fundamenta epistemologicamente toda a realidade num princípio de pensamento, acercando-se do cuidado de que tal princípio fosse seguramente verdadeiro.

profundas implicações no que diz respeito ao que é útil para a vida.

A GNOSIOLOGIA NA ÉTICA DE SPINOZA

A segunda parte da *Ética* explica a gênese dos conteúdos cognitivos da alma humana a partir das ideias das afecções do corpo. Nessa explicação, Spinoza apresenta sua divisão dos gêneros do conhecimento e sua distinção das ideias em adequadas e inadequadas. Trata-se de uma explicação fundamental para o projeto de Spinoza, pois o desenvolvimento intelectual está estreitamente associado à constituição da vida ética. Para corroborar essa compreensão, Gleizer (2011, p. 24) nos diz: “toda a vida afetiva e ética do homem depende da natureza do seu conhecimento”. Com efeito, a proposta da *Ética* de Spinoza é precisamente possibilitar através da demonstração geométrica esse conhecimento.

Ao tratar de adequação e inadequação das ideias ou do conhecimento, Spinoza demonstra especialmente o que é adequado, sendo inadequado o seu contrário. O adjetivo “adequada”, além de ser empregado para caracterizar uma ideia ou um conhecimento, reflete também as noções de proporcionalidade: “Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente sem erro e da melhor maneira.” (ESPINOSA, 1973, p. 53); de causa: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (SPINOZA, 2013, p. 163); e de propriedade: “quer se trate de uma ideia futura ou passada, quer de uma coisa presente, a ideia será, em qualquer caso, igualmente verdadeira [...]

isto é [...], terá sempre, em qualquer caso, as mesmas propriedades da ideia adequada.” (SPINOZA, 2013, p. 337). A denominação *ideia adequada* é apresentada nesses termos na definição 4 da parte II da *Ética*:

Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. Explicação: Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com o ideado. (SPINOZA, 2013, p. 79).

A teoria dos três gêneros do conhecimento pode ser identificada – ainda que o autor só tenha formulado sua doutrina nesses termos na *Ética* – com as ideias de opinião, crença e saber (conhecimento claro), estabelecidas por Spinoza no capítulo I (*da opinião da crença e do saber*) da segunda parte (*do homem e de quanto lhe pertence*) do *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, onde exemplifica tais ideias da maneira como se segue:

Alguém somente ouviu dizer que se, de acordo com a regra de três, se multiplica o segundo número e o terceiro, e se divide então o total pelo primeiro número, se encontra um quarto número que tem com o terceiro a mesma razão que o segundo tem com o primeiro. Sem advertir que quem o ensinou poderia ter mentido, esse alguém dirigiu suas ações de acordo com aquilo, sem ter mais conhecimento da regra de três do que um cego, da cor; e assim **repetiu tudo que poderia ter dito** a respeito como um papagaio repete o que lhe ensinaram. Um outro, de discernimento melhor, não se contenta com o ouvir dizer, mas **busca verificação em alguns cálculos particulares, e, encontrando que esses cálculos estão de acordo, lhe dá sua crença**. Porém temos motivo para dizer que esse

modo está igualmente sujeito a erro; com efeito, que segurança tem de que a experiência de alguns casos particulares possa lhe servir como regra para todos?

Um terceiro, não se satisfaz com o ouvir dizer, porque pode enganá-lo, nem com a experiência de alguns casos particulares, porque ela não pode ser uma regra, **consulta a verdadeira razão**, a qual jamais enganou a quem a usou bem. Esta lhe diz que, de acordo com a propriedade dos números proporcionais, é assim e não poderia ser de outro modo.

Mas um quarto, que tem o conhecimento mais claro, não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque **com sua intuição vê imediatamente** a proporcionalidade e todos os cálculos. (Espinosa, 2014, p. 93, grifos nossos).

Nesse parágrafo, o autor apresenta quatro formas de conhecer, sendo as duas primeiras referentes a opinião, ou seja, acreditar por “ouvir dizer” ou acreditar pelo “ouvir dizer” somado a experiência, são maneiras de opinar; a terceira forma apresentada é referente à crença de que alguém jamais pode enganar-se quando consulta a verdadeira razão; por fim, a última forma representa um modo de conhecer que não é pautado nem na opinião, nem na crença, mas no conhecimento da coisa em si mesma.

Na *Ética*, onde Spinoza desenvolve sua teoria do conhecimento de forma mais completa e abrangente, as formas de conhecer (ou de percepção) apresentadas tanto no *Tratado de Correção do Intelecto*, quanto no *Breve Tratado*, como vimos no parágrafo citado acima, são apresentadas nominalmente como a teoria dos três gêneros do conhecimento. Tal teoria encontra-se no escólio 2 da proposição 40, da parte II da *Ética*, onde o autor diferencia e caracteriza os três gêneros do conhecimento, afirmando que possuímos a capacidade de

formar noções universais e que os gêneros representam as diferentes maneiras de relacionar tais noções:

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente e sem a ordem própria do intelecto [...]. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas [...] **conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação** [...]. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] a este modo me referirei como **razão e conhecimento de segundo gênero**. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro [...] a que chamaremos de **ciência intuitiva**. Este gênero parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas [...]. (SPINOZA, 2013, p. 135, grifos nossos).

Desse modo, o primeiro gênero do conhecimento advindo da experiência errática ou vaga, pode ser compreendido como gênero da percepção ou imaginação, que nada mais é que o efeito de uma relação entre corpos na natureza. Nesse encontro de corpos, o nosso corpo recebe marcas que identificamos através da percepção, o que implica em dizer que a percepção não é ativa, mas resultado de forças externas. Ora, se a percepção é formada por forças que vêm de fora, então o homem tomado pelo primeiro gênero do conhecimento é o homem que retrata a servidão, uma vez que não consegue ultrapassar sua própria consciência é transformado e/ou determinado por externas.

Sobre o conhecimento do primeiro gênero, Spinoza afirma ser ele causa de erro, pois esse modo de percepção das coisas é formado por ideias confusas e inadequadas. Contudo, não é regra que todo conhecimento obtido dessa forma seja falso, pois, se assim fosse, a própria caracterização deste como gênero do conhecimento deveria ser questionada. Mas, Spinoza lhe confere um imenso conteúdo de conhecimento no *Tratado da correção do intelecto* § 20 quando afirma que:

Pela experiência vaga, sei que vou morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram [...]. Sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que se refere ao uso da vida. (SPINOZA, 1973, p. 55).

Disso se segue que a origem do erro está na percepção equivocada do sujeito, não necessariamente no fato em si. Trata-se de um conhecimento contingente, pois é fruto de uma afecção acidental, tal como explica Gleizer (2011, p. 25) no excerto a seguir:

[...] a imaginação se caracteriza por constatar os efeitos ignorando suas verdadeiras causas. Por estar separada do conhecimento das causas, ela é caracterizada como um conhecimento inadequado, parcial, mutilado e confuso. No entanto, ignorando sua própria ignorância das causas e sua própria parcialidade, a imaginação se toma espontaneamente por um autêntico testemunho da realidade [...].

O segundo gênero do conhecimento, referente às noções comuns e à razão, configura-se como a prática em que o homem começa a ter atividade. Na medida em que se relaciona com a natureza, desenvolve noções

comuns sobre ela, isto é, conhece-a. Em vez de ser apenas resultado da atuação das coisas externas, o homem se torna capaz de conhecer o que vem de fora. No entanto, tomado pelo segundo gênero do conhecimento o homem ainda não é dotado de atividade produtora ou criadora, pois esse gênero somente diz respeito às coisas que o homem pode conhecer dentro o que existe. Note, portanto, que diferentemente do primeiro gênero do conhecimento, neste, o homem já é capaz de ultrapassar sua consciência e conhecer a realidade de maneira mais distinta.

No que diz respeito à razão, é de sua natureza perceber as coisas tais quais elas são em si mesmas. A razão é restringida pela dificuldade de acesso ao objeto do conhecimento, que não proporciona um conhecimento direto de sua causa, apenas por inferência chegamos a ele. A razão percebe as coisas como necessárias, não como contingentes, como expresso na proposição 44 da parte II da *Ética*: “É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.” (SPINOZA, 2013, p. 139).

O terceiro gênero do conhecimento, referente à ciência intuitiva, representa o poder de invenção e rigor do homem e objetiva produzir novos modos de vida. Não busca o que é melhor para os homens ou o que é verdadeiro na natureza, mas ultrapassa aquilo que é.

[...] uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida e que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só por sua natureza se podem

entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. **Com efeito, a liberdade** (como mostramos no art. 7 deste cap.) **não tira, antes põe, a necessidade de agir.** (ESPINOSA, 2009, p.17-18, grifos nossos).

A ciência intuitiva contém sua superioridade aliada à sua capacidade cognitiva de conhecer diretamente a essência do objeto de conhecimento e sua causa. Mais do que um conhecimento, o conceito desse gênero se ampara numa noção de compreensão completa do objeto e de suas inter-relações. De acordo com a tese do monismo substancial, conhecer algo essencialmente inclui o conhecimento da relação como um todo, pois a substância é a essência de tudo e por conta de sua imanência, tudo existe pela substância e na substância.

Levando em consideração que conhecer, no pensamento de Spinoza, é conhecer pela causa, podemos classificar os gêneros do conhecimento de acordo com as relações que cada um deles proporciona com os objetos cognoscíveis. Dessa feita, podemos ordená-los da seguinte maneira: o primeiro gênero não leva em consideração as causas, somente constata os efeitos e limita-se a isso; no segundo gênero a causa é inferida a partir do efeito, não é conhecida por ela mesma; já o terceiro gênero, configura-se como aquele por meio do qual conhecemos a essência das coisas e suas causas.

Ao investigar a natureza do conhecimento humano, Spinoza constrói a base de sua teoria ética, onde o terceiro gênero é a única via para a perfeição, pois é ela que torna possível o desenvolvimento de uma vida ativa e feliz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de pressupostos e referências que permitissem compreender como a ordem gnosiológica de pensamento presente na Filosofia do século XVII influenciou a formação do sistema de pensamento de Benedictus de Spinoza e como o próprio autor a levou às últimas consequências com a aplicação do método geométrico, foi o objetivo principal desta pesquisa.

Conforme vimos, entre os seiscentistas havia uma preocupação fortemente presente com o conhecimento, não bastava que o conhecimento fosse considerado verdadeiro baseado na concordância da imagem com o objeto ideado, pois essa identificação ainda poderia nos conduzir ao erro e ao engano. Era necessário buscar um novo critério para que um conhecimento pudesse ser considerado verdadeiro, a certeza. Para chegar ao conhecimento certo e verdadeiro desenvolveu-se o método, caminho por meio do qual seria possível desvencilhar-se dos enganos dos sentidos e ser conduzido pela razão ao conhecimento. Seguindo parcialmente Descartes, Spinoza reconhece a importância do método geométrico e da razão para o alcance do conhecimento, mas afasta-se deste em relação a abordagem que faz do método geométrico que é sintética e não analítica como a de Descartes, além de afastar-se conceitualmente deste ao desenvolver suas teses sobre o monismo substancial e paralelismo psicofísico, por exemplo.

O que a reflexão sobre a perspectiva filosófica do século XVII e o racionalismo de Spinoza nos convida a pensar é, portanto, o estatuto metodológico numa filosofia integralmente imanentista que tem como ponto de partida de todo seu sistema a ideia de *causa sui*, não é à toa que essa seja a primeira definição de sua obra

magna, o método demonstrativo seguido pelo autor consiste exatamente em partir de uma ideia geral, de um conhecimento verdadeiro (que nesse caso é Deus, que se autoproduz, por isso é *causa sui*), para então poder conhecer como que dessa ideia primordial decorrem as demais. Seguindo o rigor da ordem geométrica, Spinoza dá a sua ontologia um fundamento gnosiológico, garantindo assim a coerência de seu sistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado:** de Deus, do homem e do seu bem-estar. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado de Correção do Intelecto.** Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo.** São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

CHAUÍ Marilena de Souza. **A nervura do real:** imanência e liberdade em Espinosa; São Paulo: Cia das Letras, 1999.

CHAUÍ Marilena de Souza. **Espinosa, uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza, filosofia prática.** 1. ed. São Paulo: Escuta, 2002.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento:** o problema da fundamentação das ciências humanas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O método Geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: Editora UECE, 2011.

GARRETT, Don. Teoria ética de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 333- 387.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a afetividade humana**. 1. ed. São Paulo: Jorge Zahar, 2011.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de Antônio Correia. 7. ed. Coimbra: Armênio Amado, editor, sucessor, 1980.

HUENEMANN, Charlie. **Racionalismo**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo**. São Paulo: Edições 70, 1982.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética** – demonstrada à maneira dos geômetras. 3. ed. (Bilíngue: latim/português); Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 123-183.

Capítulo 2

À APARÊNCIA TRANSCENDENTAL E AS INFERÊNCIAS MEDIATAS DA RAZÃO

*Fagner Menezes Castro*¹

INTRODUÇÃO

Na proposta filosófica de Immanuel Kant nos deparamos com sua obra *Crítica da Razão Pura* onde encontramos os fundamentos da sua formulação crítica. É sabido, de modo geral, que tal obra realiza uma investigação sobre os limites, condições e possibilidades da razão humana. Como resultado dessa investigação, buscam-se fundamentos filosóficos universais e necessários que podem ser validados de modo crítico.

Nessa empreitada trataremos da ilusão transcendental da razão que possui o impulso para encontrar objetos transcendentais, pois os objetos concretos são destacados pelo próprio uso das categorias do entendimento. A razão – de posse do resultado do trabalho do entendimento com as intuições – se propõe a ir além da experiência possível e, com efeito, entra naturalmente em ilusões, quando busca atingir o incondicionado.

A razão possui, nesse sentido, uma disposição metafísica de buscar além dos objetos empíricos, que tradicionalmente conhecemos como imortalidade da Alma, Deus e Liberdade. Contudo, seu modo de proceder por princípios próprios gera ideias transcendentais da razão, que não podem ser confundidas com os objetos

¹ Mestrando em ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA – UFC. E-mail: fmcastro_@hotmail.com; bolsista FUNCAP.

que são conhecimentos constituídos pela experiência, porque as ideias são apenas conhecimentos regulativos.

APARÊNCIA LÓGICA E APARÊNCIA TRANSCENDENTAL

Na exposição da Estética transcendental, é observado que os sentidos possuem uma parte fundamental para a aquisição do conhecimento, pois é somente a partir deles que podemos coletar dados empíricos. E essa aquisição acontece porque os dados empíricos são subjugados a uma formatação no Espaço e no Tempo que atuam como formas puras da intuição sensível, para que posteriormente os dados sejam aplicados às categorias do entendimento.

A lógica transcendental irá demonstrar que a ciência das regras do entendimento puro é a lógica, pela qual pensamos completamente a priori os objetos recebidos pela sensibilidade. Essa lógica transcendental é a expressão das formas do entendimento enquanto constituidora da experiência, que é dividida em analítica transcendental e dialética transcendental. Uma lógica formal, no que lhe concerne, indica um critério negativo de verdade, ou seja, as condições da verdade. Com efeito, o cuidado que devemos ter é de não ultrapassar essas condições no uso dessa lógica, pois na tentativa de expandir nosso conhecimento de modo arbitrário, construímos apenas raciocínios desprovidos de valor objetivo.

A Analítica² transcendental trata de uma lógica da verdade, ou seja, um *cânon* para o entendimento

2 “[...] Na Analítica, Kant defende que conceitos empíricos funcionam como regras para conhecer a unidade de uma dada intuição empírica: ‘objeto’, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada” (B 137) [...] Os conceitos empíricos especificam a natureza de objetos empíricos e, por assim fazê-lo, fornecem um meio de entender uma intuição como unificada a despeito da presença de um múltiplo sensível. [...] conceitos empíricos têm um uso legítimo, porque servem como unificadores de dados perceptivos. (WARTENBERG, 2009, p. 277, grifos do autor).

puro. Demonstra-se que na utilização das categorias³ (quantidade, qualidade, relação e modalidade) podemos afirmar seguramente que há um entendimento puro que pode ser aplicado e, por isso, fazer compreensível um objeto através dos dados empíricos coletados pela sensibilidade. A partir da tabela das categorias, o entendimento forma todos os seus conceitos. No entanto, uma tabela dessa importância não pode ser produto de uma simples enumeração que desconsidere um sistema. Então Kant se vê na condição de encontrar um fio condutor que realize uma unidade dos atos do entendimento. Esses atos serão unidos pela unidade dos juízos.

Nossas representações se dividem em sensíveis e discursivas. A segunda leva em consideração a primeira, com o interesse de reunir todas em uma só. Esse processo acontece através das funções da unidade. Essas funções tratam de reduzir representações à unidade, que é o próprio ato de julgar que, por sua vez, é a própria expressão do que significa pensar sobre determinado objeto. Neste sentido, determinando as funções da unidade dos juízos, fica garantido encontrar todas as funções do entendimento.

A dialética transcendental é, por sua vez, a lógica da aparência. No entanto, é preciso esclarecer qual o tipo de aparência estamos destacando, pois não há apenas um tipo. Há a aparência empírica, que se refere às ilusões da ótica e que decorre da influência da imaginação sobre o entendimento, e é facilmente descoberta e desconsiderada. Há também a aparência lógica, que é simples de ser detectada e ser resolvida, pois as próprias regras da lógica

3 Esta é, pois, a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento a priori contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode-se compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode-se pensar um objeto dela. cf. *CRP*, B 106.

identificam e reparam o engano. Há, então, a aparência transcendental⁴, que, pelo contrário, não cessa quando descoberta, porque a nossa razão examina de modo subjetivo, haja vista que possui certas regras fundamentais e máximas, que aparecem como se objetivas fossem. Com isso, a nossa necessidade interna de realizar ligações dos nossos conceitos pelo entendimento passa disfarçada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. A dialética transcendental é o estudo dessa ilusão⁵ natural e inevitável em busca das suas fontes.

4 “[...] a distinção entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding a sich*) é inseparável da distinção que Kant estabelece entre o fenômeno e a aparência. Uma coisa é a *manifestação* de algo dado que se pode tornar objeto de experiência para um sujeito; outra, a *miragem* de uma aparição que de fato não se dá. O fenômeno presentifica forma e conteúdo; a ilusão refere-se a um conteúdo inexistente ou improvável [...]” (BONACCINI, 1999, p. 68, grifos do autor).

“Um juízo cujos conceitos não se reportam direta ou indiretamente à intuição carece de conteúdo, mas a sua inverdade não decorre da fraqueza dos sentidos. A falta é do próprio entendimento quando se relaciona com os objetos. Quando estes são ‘inteligíveis’, a falácia está nos pressupostos da razão pura.” (BONACCINI, 1999, p. 69).

5 “[...] ‘ilusão’, é *Schein*, substantivo derivado do verbo *scheinen* (aparecer, parecer, brilhar). ‘Probabilidade’ em alemão é *Wahrscheinlichkeit*, literalmente, ‘aparência de verdade’ ou, melhor ainda em português, ‘verossimilhança’. Assim, ‘ilusão’ (*Schein*) e ‘probabilidade’ (*Wahrscheinlichkeit*) são palavras cognatas em alemão. [...] Mais importante ainda, prossegue Kant, não devemos pensar que ‘ilusão’ (*Schein*) e ‘fenômeno’, ‘manifestação’ ou ‘aparecimento’ (*Erscheinung*) designem a mesma coisa, apesar de serem palavras cognatas e muitas vezes usadas como sinônimas. Neste contexto, Kant está empregando a palavra ‘*Erscheinung*’, que verterei em português doravante por ‘fenômeno’, não no sentido do objeto fenomenal constituído pelos dados fornecidos pelas intuições sensíveis no espaço e no tempo subsumidos sob a unidade pensada nas categorias do entendimento, mas no sentido em que fora empregada na Estética transcendental para designar o ‘objeto indeterminado de uma intuição empírica’. Em outras palavras, ‘fenômeno’ é o mero correlato da sensibilidade organizado segundo as formas da intuição e considerado como não determinado por conceitos de objetos, ou seja, os dados fornecidos pelo sentidos na medida em que são considerados sem mescla com os conceitos do entendimento.” (ESTEVEES, 2012, pp. 503-4).

A razão é a faculdade de reduzir à unidade as regras do entendimento sob certos princípios. Para isso, ela toma como ponto de partida as regras do entendimento e o conhecimento que já foi formulado por ele para realizar a unidade. Todavia, a razão não se refere jamais à experiência de modo imediato ou a algum objeto, porém se refere a conhecimentos variados produzidos pelo entendimento para formatá-los em uma unidade *a priori* através de conceitos. Tal unidade é distinta daquela realizada pelo entendimento, porque é uma unidade da razão que ultrapassa o encadeamento dos fatos.

“Nenhuma força da natureza pode, por si, afastar-se das suas próprias leis. Portanto, nem o entendimento (sem a influência de outra causa), nem os sentidos podem, apenas por si mesmo, errar.” (KANT, 2001, B 350⁶), desse modo, a formalidade oferecida pela plena concordância da aplicação das categorias não conduz a nenhum erro. Levando em consideração nossas formas de conhecimento (intuições sensíveis e categorias do entendimento), o erro manifesta-se quando os princípios subjetivos dos juízos são confundidos com os objetivos, gerando um erro de percurso e quebrando, por assim dizer, a formalidade lógica que é necessária ao conhecimento. Cada juízo deve seguir os caminhos que já foram traçados pela reflexão transcendental⁷ na qual

6 Essa padronização de páginas segue o formato original realizada pelo autor.

7 “[...] a posição que atribuímos a um conceito” (*KrV*, A 268/ B 324), posição que se chama o lugar transcendental de uma representação, quanto estimar o “lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade de seu uso” (*Ibid.*). Kant irá, assim, denominar uso hipotético, emprego regulativo, o modo como se deverá julgar a partir das representações da razão. No primeiro Apêndice da Crítica da razão pura essa operação possui a função de nos preservar das “sub-repções [*Erschleichungen*] do entendimento puro e das ilusões [*Blendwerken*] daí resultantes” (*KrV*, A 268/ B 324). Dito de outro

se encontra a adequação precisa de cada representação na faculdade de conhecer.

A *aparência transcendental* se refere a princípios transcendentess⁸ cujo uso nunca se aplica à experiência, e, por isso, levam-nos a usá-los para além do uso empírico das categorias sob a ilusão da ampliação do entendimento puro. Princípios imanentes são de aplicação inteiramente dentro dos limites da experiência possível. Não devemos confundir os princípios transcendentess como um abuso ou um mau uso dos princípios transcendentais das categorias, pois tal abuso configura um erro da faculdade de julgar (quando a crítica não freia totalmente seu mau uso) e não uma ilusão transcendental.

A razão especulativa em sua atividade lógica produz princípios transcendentess, que posteriormente serão explicados sua formação e como podem ser utilizados,

modo, essa operação crítica em sentido genuíno serve para preservar o pensamento em vias de construir juízos sintéticos a priori das sub-repções, acrescentemos, de qualquer faculdade do ânimo. A reflexão transcendental funciona, portanto, corrigindo permanentemente um pensamento que tende a, primeiro, negligenciar suas condições sensíveis para conhecer imediatamente e com certeza a coisa em si mesma, para rivalizar em poder com o intelecto de Deus, mas a também, segundo, sobrevalorizar essas condições estendendo-as a tudo o que existir e, terceiro, um pensamento que pretende “derrubar todas essas barreiras” da experiência sensível e “passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação” (KrV, A296). Que seja preciso também incluir a razão pura na tópica ou reflexão transcendental atesta o fato de uso transcendental e uso transcendente de uma representação não serem idênticos. (ALMEIDA, 2019, p. 34).

8 “Os princípios transcendentess referem-se a coisas em si porque, como apontamos, pressupõem o incondicionado e este não pode ser pensado sem contradição. Kant acrescenta que eles provocam uma certa perplexidade porque produzem “aparência de objetividade” onde existe apenas uma “satisfação subjetiva” da razão. Parece que a razão possui seus próprios princípios: assim como o entendimento é a *faculdade de princípios* (21). (BONACCINI, 1999, pp. 70-1, grifo do autor).

que surgem de um uso legítimo da razão em buscar conduzir o conhecimento produzido pelo entendimento através de suas operações lógicas. Desse modo, eliminar a ilusão é eliminar o próprio uso dessa razão.

A empreitada da dialética transcendental é encontrar a aparência dos juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo em que essa aparência nos engane, embora é certo que tal aparência nunca irá desaparecer, pois trata-se de uma ilusão natural e inevitável que ocorre pela miragem de princípios subjetivos passando-se por objetivos. Isso traz ao lume que há uma dialética pura natural e inevitável, que mesmo retratada a produção das suas ilusões, teremos um empenho constante de eliminar os erros instantâneos que acontecerão.

PROPOSIÇÕES UNIVERSAIS DO ENTENDIMENTO EM CONJUNTO COM OS PRINCÍPIOS DA RAZÃO SÃO O GERME DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS: DISTINÇÃO ENTRE INFERÊNCIAS MEDIATAS E INFERÊNCIAS IMEDIATAS

Na razão, assim como no entendimento, há um uso lógico que é formal. Há também um uso *real* da razão, que guarda princípios, e conceitos, que são independentes dos sentidos e do entendimento. Destacamos o uso lógico da razão como a faculdade de inferir mediatamente que é oposta às inferências imediatas realizadas pelo entendimento. Logo, temos uma razão com duas capacidades: uma lógica e outra transcendental. Kant, contudo, dá início à busca pelos conceitos da razão, com a esperança que – assim como ocorreu na busca dos conceitos puros do entendimento – o uso lógico possibilite uma ponte ao transcendental.

O que pode ser entendido como um princípio válido, em sentido lógico, é não precisar de uma condição, ou seja, é possuir uma validade a priori em si mesmo. O

que Kant chama de conhecimento por princípios é apenas o que é possível por meio de uma derivação, ou seja, de um ato da razão por silogismos, que de modo algum se referem a conteúdos empíricos. Quando a razão realiza um processo em cadeia silogística, tem como ponto de partida um princípio último suposto no topo da cadeia. Assim, o processo realizado em cadeias silogísticas está subordinado ao princípio universal que é colocado na premissa maior.

Os princípios da razão possuem características peculiares. Naturalmente, o acesso ao particular se faz pelo universal e a atividade da razão desenvolve-se de modo a priori independente das condições sensíveis, rigorosamente por conceitos e juízos. Destarte, temos um conhecimento puramente conceitual, pois não há qualquer tipo de relação com o empírico. Isso acontece porque o conhecimento particular é dado no universal, quando na conclusão do silogismo nada mais é do que a subsunção do termo menor sob o termo maior dado na proposição universal.

A atividade cognitiva que a razão realiza gera uma desconfiança pela falta de uma pedra de toque, ou seja, uma condição determinada na experiência; que essa seja utilizada como guia seguro para sua capacidade lógica. É porque a razão possui seus interesses, e esses a colocam na função de ultrapassar as regras que norteiam a experiência possível, o que torna inevitável a ilusão transcendental.

Kant distinguirá dois tipos de inferências⁹: uma mediata (inferência da razão) e outra imediata

9 “O caráter essencial de todas as inferências imediatas e o princípio de sua possibilidade consistem tão somente numa alteração da *mera forma* dos juízos; ao passo que a *matéria* dos juízos, o sujeito e o predicado, permanece *inalteradamente a mesma*. [...] Uma inferência da razão é o discernimento da necessidade de uma proposição pela subsunção de sua condição a uma regra geral dada.” (Log. Ak 115-120, #44-#56, grifo do autor).

(inferência do entendimento). Na primeira, “o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação.” Na segunda, “além do conhecimento posto como fundamento, um outro juízo é ainda necessário para efetuar a conclusão” (KANT, 2012, B 360). Para melhor entender as inferências, temos um exemplo oferecido pelo próprio autor, em “Todos os homens são mortais”. Extraímos imediatamente as seguintes proposições: “alguns homens são mortais”, “alguns mortais são homens” e “nada do que é imortal é um homem”; por conseguinte, todas as três últimas estão contidas dentro do âmbito da primeira, o que justifica uma inferência imediata. No entanto, na proposição “todos os eruditos são mortais”, não há a mesma possibilidade, que na anterior, de retirar da primeira proposição outras proposições filiadas; neste caso, é necessário um juízo intermediário que sirva de ponte à conclusão, configurando uma inferência mediata.

Os tipos de silogismo (inferências da razão) são o resultado da “relação que representa a premissa maior como a regra entre um conhecimento e sua condição [...]” (KANT, 2010, B 361). Os três principais silogismos são: categóricos, hipotéticos ou disjuntivos.

Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma regra (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (menor) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino o meu conhecimento pelo predicado da regra I (*conclusio*), por conseguinte a priori, pela razão. (KANT, 2001, B 365).

Pela inferência da razão¹⁰, busca-se encontrar um número menor de princípios a partir de uma vasta diversidade de conhecimentos produzidos pelo entendimento. Quando obtivermos uma conclusão, podemos transformá-la em uma proposição para averiguar se ela decorre ou não de outros juízos que nos foram dados. “Se encontrar tal condição e se o objeto da conclusão se puder subsumir na condição dada, a conclusão é então extraída duma *regra que também é válida para outros objetos do conhecimento.*” (KANT, 2001, B 361, grifo do autor). A partir desse ponto, Kant começa a se aproximar de modo mais claro do aspecto puro da razão.

Pode a razão ser investigada de modo isolado? Para Kant essa pergunta é importante, pois além de uma separação dos objetos sensíveis ser algo desejável, é importante saber se podemos falar de uma razão que pode atuar de modo puro com seus conceitos e princípios para além do que já foi conquistado pelo entendimento. Sabemos, pelo que já foi colocado anteriormente, que a razão se apropria dos conhecimentos gerados pelo entendimento e trabalha com esse material para produzir silogismos. Mas, então, o que a razão pretende?

O uso lógico e formal da razão nos silogismos nos ajuda a direcionar ao princípio transcendental. O silogismo da razão se refere a conceitos e juízos. Por isso, a unidade da razão não pode ser confundida com a

10 “A interferência da razão toma como premissa uma regra universal e uma subsunção à condição da regra. Dessa maneira, discernimos a conclusão a priori, não no singular, mas enquanto contida no universal e necessária sob uma certa condição. E isto, a saber, que tudo esteja sob o universal e seja determinável em regras universais, é precisamente o princípio da racionalidade ou da necessidade (*principium rationalitatis sive necessitatis*)” (Log. A 188, #57).

unidade de uma experiência possível, pois tal unidade é tarefa realizada pelo entendimento. Daí, a razão, com o seu uso lógico, busca a condição universal do seu juízo onde seu silogismo é “a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior)” (KANT, 2001, B 364). Com tal apreciação, fica claro que, através do prossilogismo, a razão busca a condição da condição. Com isso, o princípio da razão no uso lógico busca o incondicionado que é a complementação dos conhecimentos condicionados do entendimento.

O entendimento acessa as condições através das intuições, no ato de aplicar as categorias; a razão segue seu passo através das regras que são independentes de qualquer condição sensível. A razão, no seu uso lógico, através das regras produzidas pelo entendimento, chega à unidade racional. Tal unidade é a síntese dos conceitos e juízos pertencentes às cadeias silogísticas, o que não deixa de ser apenas um processo subjetivo de organização do conhecimento produzido pelo entendimento. As cadeias silogísticas realizam uma unidade que possui validade meramente subjetiva, ou seja, lógica. Pois, a validade objetiva do conhecimento só é possível pela unidade do entendimento. A razão apenas conduz as regras em um silogismo através de máximas lógicas.

Assim, a partir da *máxima lógica*, encontra-se o princípio da razão¹¹ “uma vez dado o condicionado, também é dada (i. e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada.”

11 “O que está sob a condição de uma regra também está sob a própria regra.” (Log. A 188, #57).

(KANT, 2012, B 364). É importante destacar que o princípio da razão pura é sintético, pois o condicionado se refere a outra condição, o que é realizada pelo uso lógico da razão.

Contudo, a atividade lógica silogística da razão é expressa pela máxima lógica. A máxima lógica imprime apenas uma necessidade lógica de um princípio último que surja como término do processo silogístico. Sem citar a representação do incondicionado, através da máxima lógica, é improvável que Kant pudesse propor as ideias transcendentais.

Essas características da razão (lógica e transcendente) não são uma descoberta kantiana, é algo que sempre se apresentou à tradição filosófica ocidental desde os gregos. Quando Platão tratava da *episteme* (conhecimentos matemáticos) como meio para chegar às Ideias¹² (conhecimento puro e real), essas características da razão estavam presentes. Kant apenas está deixando claro o modo dialético da razão proceder. Ele de nenhum modo justifica a utilização desses princípios e regras para gerar conhecimentos certos e seguros, pois, como já foi dito, esse trabalho de validade objetiva é realizado pelo entendimento. Kant só está nos mostrando, clarificando, o que está no subterrâneo da razão. Através desse modo operante da razão, os dogmáticos defendiam conhecimentos certos, seguros e reais. É nas ideias transcendentais que a proposta kantiana é posta sobre um uso adequado da razão. Aqui, nos limitaremos a dizer que tal uso acontece de modo regulativo.

12 “Platão dizia que se devem estudar as idéias (sic). Dizia que as ideias são intuições em Deus; e nos homens, reflexões. Afinal de contas, ele fala delas como se fossem coisas. – A idéia (sic) é imutável; ela é o essencial, o princípio através do qual os objetos são possíveis. (Realidade e existência – lições de metafísica, 2002 p. 86).

Os conceitos a partir da razão¹³ pura são inferidos e não como os conceitos do entendimento que são refletidos, ou seja, os da razão são silogísticos. Os conceitos do entendimento são também pensados de modo a priori, como os racionais; no entanto, eles não contêm nada além da unidade da reflexão¹⁴ sobre os fenômenos. Nesse sentido, é dos conceitos do entendimento que possuímos conhecimentos; e a partir deles que são gerados conteúdos a serem raciocinados pela razão, e só então a possibilidade de realizar uma inferência.

Os conceitos transcendentais são conceitos derivados em um uso legítimo da razão especulativa e não de uma simples abstração da sensibilidade. Com

13 “A função básica da razão, que consiste em realizar inferências silogísticas, ou seja, conclusões, fornece o fio condutor para a descoberta das ideias da razão. Como a função de inferência depende da existência de conceitos, e como se trata de relações entre pensamentos nos juízos de inferência, será a função de relação que fornecerá o fio condutor da descoberta das ideias da razão.” (CARVALHO, 2012, p. 27).

14 “Em CRP, Kant divide a reflexão em versões lógica e transcendental. Aí, a reflexão lógica corresponde ao ato de ‘comparação’ discutido em L. Assim, os conceitos de reflexão (identidade e diferença, concordância e oposição, interior e exterior, matéria e forma) podem ser usados comparativamente num ato de reflexão lógica para comparar conceitos, a fim de descobrir sua concordância, diferença, etc. Também podem entretanto, ser usados num ato de reflexão transcendental que apura se eles estão sendo referidos ou não ao entendimento ou intuição; isto é, se a identidade, diferença, etc. é formal ou se as ‘coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas...’ (CRP A 262/B 318). Todo ato de juízo ‘requer’ reflexão transcendental, ou atribuição de uma representação à sua faculdade cognitiva apropriada. Isso é uma forma de juízo anterior ao juízo, uma que não consiste em referir um conceito a uma intuição mas em estabelecer a qual das duas faculdades uma dada representação pertence e as orientações fundamentais de juízo expressas nos conceitos de reflexão. Esses são os modos básicos de juízo que situam as representações a sensibilidade e no entendimento.” (HOWARD, 2000, p. 276).

isso, esses conceitos – que expressam o incondicionado – direcionam as regras do entendimento a uma unidade suprema de todo o conhecimento. Daí, destacamos que não são todos os conceitos transcendententes que são adquiridos por necessidade, somente aqueles derivados de uma atividade lógica subjetiva por via dos polissilogismos. Com essa atividade lógica da razão, surge a exigência do incondicionado, que como algo transcendente, é posto como princípio que fundamenta a cadeia silogística.

A razão não tem um papel de determinar o que são as coisas, ademais não se preocupa com qual modo as representações sugiram nas cadeias silogísticas, o que ela quer é ascender as representações ao máximo possível dentro dos silogismos por subordinação. Para a razão, não há distinção entre ser e pensar, pois sua atividade se realiza por conceitos e não faz referências a objetos. Os conceitos gerais da razão surgem por derivação subjetiva como resultado das inferências silogísticas. Não obstante, os conceitos do entendimento seguem as regras dos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração¹⁵.

15 Os atos lógicos do entendimento pelos quais os conceitos são gerados quanto à sua forma são: 1) a *comparação* <*komparation*>, ou seja, o cotejo, <*vergleichung*> das representações entre si em relação com a unidade da consciência; 2) a *reflexão* <*reflexion*>, ou seja, a consideração <*Überlegung*> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e finalmente: 3) a *abstração* <*Abstraktion*>, ou seja, a separação <*absonderung*> de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam. *Observações*: 1) Para fazer os conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar, refletir e abstrair*; pois essas são as três universais da produção de todo conceito geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar, antes de mais nada, estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que diz respeito ao tronco, aos galhos, às folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore. (Log. A 145- Ak 95, #6, grifo do autor).

Neste sentido, os conceitos da razão servem para *conceber*, e os conceitos do entendimento servem para *entender*. Ademais, o incondicionado – que se refere aos conceitos da razão – não pode ser objeto da experiência, porque está sob si toda experiência. Ele é conduzido pela razão através das inferências.

Tais conceitos transcendentais que são inferidos em um processo lógico são denominados, pelo autor, como ideia, porque essas ideias não podem ser conceitos do entendimento, pois não possuem correspondência com a experiência. As ideias buscam, na verdade, alargar a unidade produzida pelo entendimento até o incondicionado.

UNIVERSALIZAÇÃO COMO FUNÇÃO DA RAZÃO: CAMINHO AO INCONDICIONADO E AO TERMO ABSOLUTO

Antes de tratar das Ideias, Kant nos traz uma inquietação sobre o próprio termo. Utilizar o termo “ideia” é algo delicado pelas possibilidades de uso que foram postas no decorrer da história dos filósofos ocidentais (não trataremos aqui de tais querelas, pois seria um desvio infrutífero ao nosso objeto de trabalho), mas, mesmo com a polêmica, é um termo que o autor defende usar, pois, desde o filósofo Platão, já havia uma indicação de utilizá-la para se referir a uma informação que não é captada no mundo empírico. Trata-se, com esse termo, de uma referência que ultrapassa as possibilidades da experiência. Em Platão, segundo Kant, as ideias são os arquétipos das próprias coisas. Com isso, em certo sentido, temos que Platão reconhecia que em nossas faculdades há uma necessidade de ir mais longe, que o mundo empírico não satisfaz nossa razão e, por isso, ela se eleva naturalmente aos saberes mais altos na possibilidade de que haja um acordo entre os objetos e as Ideias puras. Embora Kant

utilize o termo “Ideia”, não o faz vinculado ao sentido impresso por Platão, mas sim a uma acepção própria condizente com sua proposta filosófica.

A forma lógica contém a origem dos conceitos puros *a priori*, que indicam uma unidade sintética que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. De modo analógico, a partir disso, Kant pretende encontrar os conceitos puros da razão através da forma dos raciocínios, que devem direcionar, a partir de princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência.

A função da razão busca universalizar o conhecimento por conceitos. O raciocínio é a determinação de um juízo em toda a sua extensão no âmbito da sua condição. Quando temos uma proposição, *Caio é mortal*, considerada como uma conclusão, a razão por intermédio da faculdade do juízo e de outras regras do entendimento vai buscar a regra: *todos os homens são mortais*; pois no conceito de *homem* há a possibilidade de um termo médio hábil para estabelecer uma premissa menor: *Caio é homem*. Tal processo permite que o silogismo caminhe para uma condição mais genérica. Contudo, sabemos que *Caio é mortal*, porque *é homem*. Nesse sentido, a razão está em busca de um condicionado a partir de uma condição mais abrangente, ou seja, quer conhecer subjetivamente o particular no universal. Em conformidade a esse processo, a razão pode continuar a gerar novos conhecimentos válidos subjetivamente, quando encontra termos médios que podem ser considerados para realizar os silogismos, como por exemplo, *todos os animais são mortais*, e a partir dessa, *todo ser vivo é mortal*. Por conseguinte, a razão segue a sua função de unir regras sob uma condição sempre mais universal.

Essa capacidade de pensar a máxima extensão de um juízo chama-se *universalidade*, que é efeito da função da razão; e do ponto de vista da síntese das intuições, temos a *totalidade das condições*. Há entre elas uma correspondência, por isso, Kant afirmará que a totalidade das condições é sempre em si mesma *incondicionada*¹⁶, pois nenhuma condição pode ser capaz de fornecer todas as condições. Assim um conceito puro da razão de modo genérico é um conceito do incondicionado.

O número de conceitos puros da razão está em consonância com cada espécie de relações mediante as categorias, assim teremos o incondicionado da síntese categórica, o incondicionado da síntese hipotética, e o incondicionado da síntese disjuntiva das partes num sistema. Esses raciocínios são progredidos através de um prossilogismo. Tais relações não possuem a capacidade de gerar conhecimento de um objeto, como foi feito pelo entendimento. Tais conceitos puros da razão agindo sobre a totalidade na síntese das condições são necessários para direcionar o progredir da razão, isto é, da unidade do entendimento ao incondicionado; pois outro uso, que não seja o da condução dos conhecimentos do entendimento para além dos limites, é um uso inadequado e arbitrário de tais conceitos, que buscam ampliar o máximo que for possível, mas sem perder a

16 “As condições sintéticas (*principia*) da possibilidade das coisas, isto é, os seus princípios de determinação (*principia essendi*), buscam-se aqui para os condicionados (*principiata*), e, sem dúvida, na totalidade da série ascendente, em que estão subordinadas umas às outras, a fim de alcançar o incondicionado (*principium, quod non est principiatum*). Eis o que exige a razão para a si mesma se satisfazer. Nenhuma necessidade (*Not*) tem por parte da série ascendente da condição ao condicionado, porque aí não precisa de nenhuma totalidade absoluta, e esta pode permanecer como sequência sempre inacabada, porque as sequências se dão espontaneamente se somente for dado o fundamento supremo, de que elas dependem.” (KANT, 1985, p. 56).

coerência interna, porque tais conceitos não possuem valor teórico por não poderem ser utilizados de modo *in concreto*. Seu uso está destinado a ir além dos limites da experiência possível e por isso surgem naturalmente as ilusões transcendentais.

A máxima lógica da razão, expressa por Kant, tem o interesse em buscar um princípio último para todo o conhecimento condicionado dado no entendimento. Com efeito, o incondicionado será buscado pela razão independente da condição que se apresente, pois já está pressuposto na proposição fundamental da cadeia. Assim, tendo o princípio último considerado como o incondicionado, inevitavelmente, desconsiderará toda condição imposta à atividade cognitiva do entendimento, pois considera o incondicionado como algo certo, mesmo que somente lógico.

SÉRIES ASCENDENTES E DESCENDENTES PARA FORMAR IDEIAS APROXIMADAS DO ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO

Kant, ao iniciar tratar do incondicionado, terá também que deixar clara sua compreensão sobre o *absoluto*, pois existe uma relação íntima entre ambos. No decorrer da história, o termo “absoluto”, segundo o autor, perdeu o rigoroso sentido que havia no início, e para que não haja ambiguidades, é preciso deixar claro o que se entende por ele. O termo *absoluto*¹⁷ é algo que não possui restrições,

17 A ambigüidade (sic) envolve duas acepções adjetivais de absoluto. A primeira refere-se à possibilidade interna – “àquilo que é possível em si mesmo”, isto é, a estrita possibilidade ou “o mínimo que pode ser dito de um objeto” –; a segunda indica “que algo é válido em todos os aspectos, sem limitação, por exemplo, o despotismo absoluto, e, neste sentido, o absolutamente possível significaria que é possível em toda e qualquer relação (sob todo e qualquer aspecto) – o que é o máximo que pode ser dito da possibilidade de uma coisa” (A 324/ B 381). Kant opta pela segunda e mais ampla acepção de absoluto, mas adverte que o termo deve ser usado com circunspeção. (HOWARD, 2000, p. 40).

daí, será utilizado no sentido oposto de algo que tenha um sentido restrito, comparativo ou simplesmente particular. Com efeito, o conceito de “incondicionado” não pode ser incondicionado em determinada relação e condicionado em outra, ou seja, não pode ser tratado de modo igual como um conceito determinado quanto ao gênero e a outro conceito determinado quanto à espécie, pois, tratando da totalidade das condições, só poderá ser incondicionado em todos os sentidos e por isso absoluta. Assim os conceitos da razão que sempre possuem como referência a totalidade absoluta na síntese das condições, têm como fim o absolutamente incondicionado.

A razão não se preocupa com nada que esteja relacionado imediatamente com os objetos da intuição. A preocupação dessa é com a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento, ultrapassando os limites estabelecido usando o uso teórico para chegar ao absolutamente incondicionado. Essa busca visa apenas prescrever uma orientação para certa unidade, que o entendimento desconhece por completo, pois estamos tratando em nível de abstração que não há nenhuma participação da experiência, o que deixa o entendimento sem qualquer tato, pois o objetivo é pegar tudo que fora produzido pelo entendimento e ordenar em um todo absoluto, ou seja, uma *unidade da razão*. Por isso que, nos conceitos puros da razão, o seu uso é apenas transcendente; e não obstante, nos conceitos puros do entendimento, o uso é imanente.

Os conceitos puros da razão não são outras coisas que ideias transcendentais. Quando se classifica uma ideia, diz-se muito sobre o objeto, do ponto de vista lógico, mas não se fala nada sobre o sujeito, ou seja, sobre o que tratamos de fato, suas propriedades, sua extensão e suas

limitações, como é realizado sob uma condição empírica. Isso não quer dizer que são gerados arbitrariamente, pois se relacionam com o uso total do entendimento, ou seja, consideram a totalidade do conhecimento de uma experiência determinada por uma totalidade absoluta de condições. As Ideias possuem um serviço indispensável, que é servir ao entendimento de *cânone* para ampliar seu uso e torná-lo homogêneo, e ir mais longe.

A faculdade de proporcionar forma lógica aos conhecimentos do entendimento é a faculdade de inferir que julgam de modo mediado. De modo mediato, quando possuímos séries que o expoente é dado, o prolongamento é viável. Tal ato da razão possibilita que uma série de raciocínios possa ser prosseguida sem fim, tanto pelo lado das condições, como pelo lado do condicionado. Kant classifica tais raciocínios como *ratiocinatio polysyllogistica*¹⁸. Com efeito, quando temos séries que são inferidos dos princípios ou das condições, temos uma série ascendente ou um *prossilogismo*¹⁹. Quando, pelo contrário, temos o progresso da razão através de inferências do lado do condicionado, temos a série descendente ou um *episilogismo*.

Os *prossilogismos* são responsáveis pelas séries ascendentes que possuem a função de encontrar o

18 “[...] uma inferência composta na qual as várias inferência da razão estão coligadas não por mera coordenação, mas por *subordinação*, quer dizer como razões e consequências, denomina-se uma cadeia de inferências da razão (*ratiocinatio polysyllogistica*)” (KANT, 1992, p. 152).

19 “Na série de inferências compostas, pode-se inferir de duas maneiras: ou descendo das razões às consequências, ou remontando das consequências às razões. A primeira ocorre mediante *epissilogismos*, a outra mediante *prossiligismos*. Um epissilogismo é com efeito, aquela inferência na série de inferências cuja premissa se torna a conclusão de um prossilogismo; logo, uma inferência que tem por conclusão a premissa do primeiro.” (KANT, 1992, p. 153, grifos do autor).

incondicionado pela atividade silogística. Em outras palavras, o prossilogismo se direciona a encontrar os fundamentos e por isso caracterizam um uso necessário da máxima lógica, em que seus silogismos são dados em antecedência, ou seja, sempre vão em busca de uma condição mais genérica para uma proposição qualquer. Os *epissilogismos* expressam apenas uma representação arbitrária da totalidade das conseqüências, ou seja, uma ideia arbitrária. Essa primeira forma de realizar silogismos, prossilogismos, auxilia na passagem do uso lógico da razão para o uso puro (transcendental).

A razão tem por obrigação considerar em um condicionado a série das condições, em linha ascendente, como completa e dada em sua totalidade. Quando temos a condição, em linha descendente, de um conhecimento que entre si constitui uma série de conseqüências, não é possível a razão exigir uma série completa, pois se faz presente a possibilidade de sempre ampliar e totalizar a série.

Por considerar como completa a série do condicionado à condição, a razão tende a extrapolar os limites da experiência. Ela pode formar uma premissa maior e dela chegar a uma conclusão que não progride em nada no conhecimento subjetivo; é, pelo contrário, apenas uma aparência transcendental, como por exemplo: *todo ser vivo é mortal, sendo a alma viva, logo ela é mortal*. Nesse exemplo, temos uma ilusão transcendental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na transição do conhecimento objetivo do entendimento para o conhecimento subjetivo da razão, observa-se Kant empreitando outro nível de abstração.

Pois, na argumentação, saímos das certezas fornecidas pelas intuições com entendimento, para objetos da razão que não podem ser verificados em nenhuma experiência possível. Esse alargamento de visão é possível e necessário pelo modo de atuação da razão, que em nada reconhece o particular, apenas o universal. Daí, temos o modo dialético da razão de atuar sobre o conhecimento fornecido pelo entendimento.

A Ilusão transcendental é formada por esse modo operacional da razão, por isso é destacado que é preciso deixar evidente a distinção entre o erro e a ilusão, pois no primeiro temos uma má utilização das categorias e dos princípios, e no segundo temos uma ilusão que é provocada naturalmente pela procedência dos princípios da razão que confundem o objeto subjetivo como se fosse objetivo. No entanto, sua validade é apenas no âmbito da razão e nunca da experiência possível.

A partir dessa formação, temos o que Kant chamará de ideias transcendentais que possuirão apenas um uso meramente regulativo da razão e nunca um uso constitutivo, que é realizado pelo entendimento. Daí, temos que a razão sempre se coloca em busca do incondicionado através das condições que foram produzidas pelo entendimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

KANT, Immanuel. **Realidade e existência**: lições de metafísica: introdução e ontologia. tradução Adaury Fiorotti; São Paulo: Paulus, 2002.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

CARVALHO, Jairo Dias. *As ideias transcendentais e a função lógica de relação em Kant*. **Problemata**: R. Intern. Fil. Vol. 03 No. 01 (2012).

ESTEVES, Julio. A ilusão transcendental. In: Joel Thiago Klein (Org.) **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**/Florianópolis: NEFIPO, 2012.

WARTENBERG, Thomas E. A razão e a prática da ciência. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

ALMEIDA, Pedro Jonas. Reflexão e ilusão transcendental na Crítica da razão pura. **Stud. Kantiana**, vol. 17, n. 3 (dez. 2019).

BONACCINI, Juan Adolfo. **A dialética em Kant e Hegel**: ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar. RN, Natal: EDUFRN, 1999.

HOWARD, Caygill. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SANTOS, Paulo R. Licht dos. Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da Crítica da razão pura. **Revista Studia Kantiana**, nº 6/7 março de 2008.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura; São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ORBEN, Douglas João. O uso regulativo das ideias transcendentais na filosofia teórica de Kant. **Revistas páginas de filosofia**, v.4, n.1, pp.91-104, jan/jun 2012.

FERRAZ, Carlos Adriano. Do uso regulativo das ideias da razão pura. In: Joel Thiago Klein (Org.) **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**/Florianópolis: NEFIPO, 2012. pp. 627-656.

CORIOLOANO, Ericsson Venâncio. **A representação do incondicionado na crítica da razão** pura. 2016. 177f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

THOUARD, Denis. **Kant**. Tradução de Tessa Moura Lacerda.- São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. 6. ed Petrópolis, Editorial Vozes, 1999.

SOUSA, Noé Martins de. **A moral como fio condutor da articulação do sistema kantiano**. Fortaleza: EdUECE, 2012.

Capítulo 3

“NÃO RIR, NEM CHORAR, MAS COMPREENDER”:

GÊNESE E DEFINIÇÃO DOS AFETOS
À LUZ DA GEOMETRIA SEGUNDO SPINOZA

Henrique Lima da Silva¹

INTRODUÇÃO

A compreensão dos afetos é uma questão marcante para grande parte dos sistemas filosóficos que se pretende entender a natureza humana com o objetivo de formular uma ética ou mesmo uma política. Parece ter sido essa questão que sempre se apresentava como um engasgo, um mal ingerido de modo a deformar toda a totalidade da compreensão da questão caindo ora num moralismo, ora numa utopia não podendo ter validade nenhuma na prática ou muito menos uma concepção clara da natureza humana. Grande parte desses prejuízos segue devido uma má compreensão dos afetos e da natureza humana, pois aqueles que até agora se dispuseram a trabalhar tal questão conceberam o homem como um império em um império. Ou seja, partiram do pressuposto que o homem não segue a ordem da natureza, mas antes que a perturba, que os afetos, por sua vez, não são elementos intrínsecos à natureza, mas que são frutos do livre-arbítrio do homem, como

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, membro do COLETIVO SPINOZA UECE Anpof, membro da comissão editorial das revistas: *Occursus* revista de filosofia UECE, *Polymatheia* revista de filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia – Cmaf UECE, *Conatus* - Revista de filosofia sobre Spinoza. Atualmente pesquisa a questão da servidão ética e política na filosofia de Benedictus de Spinoza como tema da tese de doutoramento. Email: henriquecaute@gmail.com.

vícios que eles caem por vontade própria. Isso é o que nos afirma o filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). Para melhor compreendermos a postura de Spinoza frente à questão dos afetos, buscaremos, em nosso texto, retomar uma alusão, de forma indireta, da história da filosofia que, no entanto, pouco é relacionada dentre os estudos spinozanos. Trata-se de uma pequena menção, em uma epístola de Spinoza com Oldenburg, ao filósofo Demócrito como aquela figura que ri de tudo. Tal postura de Demócrito remonta a uma conhecida anedota onde Demócrito é posto como o contrário a Heráclito, conhecido como o que se lamentava perante a condição dos homens. A resposta de Spinoza sobre essa postura (a de rir ou chorar) é chave para entender uma concepção fundamental em sua filosofia, a qual seja, sua teoria dos afetos.

O CASO DEMÓCRITO: UM RISO DESMEDIDO

Sob o clamor do conselho da cidade de Abdera, Hipócrates é levado a auxiliar num caso muito específico cujo medo atormenta a todos da cidade. O grande pensador Demócrito é tomado por um riso implacável e desmedido, pois “ele ri de todas as coisas, sejam graves ou insignificantes”. A causa de tal enfermidade, que por ora abate Demócrito, é posta inicialmente como consequência de sua própria sabedoria. Seu riso é associado ao contato com os deuses dizendo ele que o ar está pleno de ídolos. Nessas condições, Demócrito tornou-se a personificação do medo de seus concidadãos, e que de algum modo afetou toda a cidade. Feito a descrição do estado de Demócrito, o convite a Hipócrates é realizado com intuito de curar Demócrito acima de qualquer riqueza e fama. Em resumo, são destas coisas de que se trata a primeira epístola do conjunto de cartas e mais alguns

apêndices que deram o título *Sobre o riso e a loucura* atribuído a autoria de Hipócrates. O conjunto de tais textos, em sua maioria cartas e com alguns apêndices, pertence ao *Corpo hipocrático*, mesmo sendo uma soma de textos encontrados na biblioteca na escola em Cós e não propriamente escritos pelo punho de Hipócrates. Produzidos em períodos diversos na época helenística não sendo considerados de Hipócrates. Retomado ao longo dos séculos, trata-se na verdade de um documento pseudoepígrafo que versa sobre o pensamento médico helenístico.

Neste pequeno trabalho, da epístola 10 a 21, nos é contado o percurso de Hipócrates chamado pelos conselheiros da cidade de Abdera para curar a suposta doença de Demócrito, que nas palavras de seus concidadãos estava louco. Tal conjunto de epístolas é um bom exercício retórico que versa sobre o possível encontro de Demócrito e Heráclito, pois de fato não houve trocas epistolares entre esses dois pensadores, trata-se de um pretexto ficcional que nos alimenta com a ideia dos preparativos de Hipócrates ao encontro de Demócrito. Este encontro, representa o momento principal do texto, em seu conjunto, que se compreende na epístola 17. E o que condiz esse exercício retórico? O exercício retórico é justamente inventar um lugar que possa perpassar o tal encontro previsto e tão esperado, narrado no correr das epístolas. A carta 17 é considerada como o núcleo do enredo. Além de se mostrar assimetricamente desigual com relação as outras cartas, no entanto, o que a torna diferente das outras não é somente isso, mas é pelo seu conteúdo e desfecho. De um modo geral ela se detém em relatar o momento da chegada de Hipócrates à Abdera, sua recepção pelos cidadãos melancólicos e o encontro no auspício dia com Demócrito.

Neste encontro, temos uma verdadeira descrição da natureza humana, segundo Demócrito, fundamentada na *vacuidade das ações dos homens*, motivo de tanto riso de Demócrito seja pelas coisas boas ou ruins. Indagado por Hipócrates qual a razão de seu riso, Demócrito descreve os motivos que o levam à risada. O pensador grego retrata a natureza humana de tal modo que poucos discursos se sustentam, isto é, levando em consideração o próprio conjunto de cartas, pequenos textos interceptados por um grande discurso que irrompe na carta 17. Dessa forma, elimina de tal forma os ínfimos intervalos, postos anteriormente, entendidos como simples hiatos. De modo que a carta 17 se impõe dando cabo as questões postas e trabalhadas nas cartas que as antecedem. Diz Demócrito:

[...] a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida, fundindo ouro e prata, nunca parando de adquiri-los, sempre atormentados por ficarem plenos, para nunca tornarem-se inferiores nesse quesito. E ninguém tem vergonha de se dizer feliz, cavando, como um escravo, sua cova com as próprias mãos.²

Com efeito, neste encontro com Demócrito, Hipócrates não reafirma a opinião dos cidadãos que o considerava como um louco. Antes saiu de tal encontro com a convicção que se tratava ali de um grande sábio cujas pesquisas são de um grande encanto, pois no momento Demócrito estava dissecando animais como objeto de sua nova empresa. Hipócrates não só saiu daquele encontro admirado com Demócrito, pois ao término da visita se considerava um de seus discípulos.

2 HIPÓCRATES, *Sobre o riso e a loucura*. 2013, p. 53

Dessa forma, a relação agora é invertida, uma vez que, ao ir curar Demócrito, Hipócrates foi na verdade curado da sua ignorância. O encontro com Demócrito é revelador, os que inicialmente eram considerados como doentes, pelo riso de Demócrito, mostram-se agora como melancólicos devido sua própria ignorância e, em contrapartida, Demócrito, sob o olhar de Hipócrates, um grande sábio, que antes, ao ver dos cidadãos de Abdera, era considerado como um louco. No entanto, do que se trata a melancolia dos da cidade? Diz respeito ao retrato da ignorância e suas consequências. Vejamos então a carta 15, pois ela nos revela um outro ponto fundamental da questão acerca do diagnóstico de Demócrito e a situação dos cidadãos da cidade de Abdera.

ACERCA DO FÁRMACO: IGNORÂNCIA E SABEDORIA

A carta 15, de Hipócrates a Filopoeme tem um carácter divino e revelador acerca da arte da medicina. Por conseguinte, diz Hipócrates na carta supracitada:

Durante toda a noite refleti sobre Demócrito, aquele que passa a noite acordado, e no começo da manhã deixei-me levar por um sonho fantasioso, que não pode nos ameaçar. Acordei assustado. Apareceu-me a figura do próprio Asclépio, satisfeito, adentrando as portas de Abdera. Asclépio não estava como habitualmente nas imagens, doce e suave, mas manifesta-se aos homens como corajoso e temível. Seguido por serpentes e répteis gigantes, com os seus grandes rastros, ele vive solitário em meio ao ressoar dos arbustos retorcidos. Os seus companheiros carregam um cesto com fármacos muito bem conservados. O deus quis me estender a mão e eu, tomado pela graça, insisti para que ele viesse, para que não me abandonasse no meio do tratamento. E ele disse: “Não precisas de mim nessa situação, mas da condução de um deus comum aos mortais”. E me dirigiu para uma bela e grande moça com um cabelo

simples, e muito bem vestida. Dos seus olhos, uma espécie de luz pura emanava, como que de astros luminosos.³

Em sua revelação onírica a figura de Asclépio, deus patrono da arte da medicina filho de Apolo deus da harmonia, releva que para os problemas de Hipócrates, não necessitava de sua intervenção, mas antes de uma deusa comum aos mortais, a deusa *Aletheia*. Que tal deusa, logo se encontrará junto a Demócrito. Interessante esse pequeno detalhe, na medida em que nos aponta que solução está nos próprios mortais ou mesmo nos habitantes de Abdera. No entanto, de contrapartida, a deusa *Aletheia* aponta a presença de uma outra deusa “ela que, de repente, pode aparecer-te em algo diferente, ela não é sem charme, embora seja mais ousada e agitada, e é chamada de opinião (*Doxa*) ela habita juntos aos Abderas”. No sonho, personificado na deusa *Aletheia*, a revelação, interpretada por Hipócrates: Demócrito não precisa de um médico e tão pouco está doente, e por sua vez, quem está doente é a opinião de seus concidadãos. Dessa forma, os habitantes de Abdera podem ser considerados como a imagem da ignorância generalizada por meio da pura opinião frente ao “problema” de Demócrito, uma vez que este retém a verdade. Nesse contexto, acentua-se uma necessidade própria do conhecer, reservado também para os casos clínicos e médicos, a de que: para as investigações é necessário superar o estado da simples opinião e adquirir uma forma de conhecimento mais seguro, que seria o da verdade.

Para tanto, os efeitos da ignorância são presentes simbolicamente na melancolia dos cidadãos de Abdera por desconhecer a natureza do riso de Demócrito atribuem a causa de tal riso a um estado de loucura que o grande sábio

3 Ibidem, p. 43.

chegou, fruto da sua própria sabedoria. O desconhecimento é uma doença ou mesmo pode gerar consequências em formas de enfermidade, isto ocorre por não considerarmos o porquê padecemos e adoecemos junto ao sofrimento. Em contrapartida, o sábio nos é considerado com o saudável, a figura sã e o louco, por sua vez, como o doentio. Por conseguinte, os cidadãos representam a *doxa*, charmosa, ousada, agitada e de aparência enganosa, de prontidão a enganar a maioria. No diálogo, esse engano não só fez os cidadãos de refém, mas até mesmo o próprio Hipócrates, considerado como a ciência e, por esse engano, a resposta de Demócrito é tão enfática:

Demonstra uma fraqueza intelectual, Hipócrates, afastando-se muito do meu pensamento, sem observares, por ignorância, a medida adequada da imperturbabilidade e da agitação. Se administrasse tudo isso pela reflexão [*dianoia*], afastar-te-ia daquelas dificuldades, bem como pouparia meu riso, [...] ⁴

Em resumo, por essa razão, no referido texto, se configurou ao longo da história a anedota de Demócrito com o pensador que ri de tudo. Todavia, muito além de uma simples anedota, a postura de Demócrito perante a natureza humana nos releva toda uma forma de encararmos diversas questões: a questão da doença e da cura, a necessidade de uma investigação própria da ciência para se entender o problema da doença oposta à simples opinião e etc.

DEMÓCRITO E HERÁCLITO

Como contraponto a essa posição de Demócrito é posto também na história do pensamento, como uma espécie de querela dos que riem e dos que choram perante a condição humana, a figura de Heráclito como

⁴ Ibidem, p. 56.

aquele que chorava dos adventos inerentes à condição do homem e Demócrito como o que ria. Retomado por Padre Vieira, com predileção à posição de Heráclito.

Em seu lugar apareceu o pranto, porque segue e vem depois do riso. Se fosse o riso como *Jano, qui suo terga videt*, choraria o mesmo riso. Não desconfia o pranto, não, não da sua causa; inveja só ao riso a sua fortuna. Se o pranto e o riso aparecem nesse grande teatro do traje da verdade (sempre nua), sem dúvida seria a vitória do pranto. Mas vestido, ornado e armado de uma tão superior eloquência, que o riso se ria do pranto não é merecimento, foi sorte. De tudo quanto ri saiu vestido, ornado e ornado o riso. Riem-se os prados, e saiu vestido de flores; ri-se a aurora, e saiu ornado de luzes; e se aos relâmpagos e raios chamou a antiguidade *risus Vestae et Vulcani*, entre tantos relâmpagos, trovões e raios de eloquência, quem jugará ao miserável pranto cego, atônito e fulminado. Tal é fortuna e a natureza desses dois contrários. Por isso nasce o riso na boca, como eloquente, e o pranto nos olhos, como mudo.⁵

O primeiro chorava, porque tudo lhe parecia miséria e não havia motivo para fazer o contrário e Demócrito, por sua vez, ria, pois, as ações humanas são marcadas pela vacuidade. Montaigne também dedicou em seus *Ensaíos livro I* uma pequena parte sobre essa anedota denominada de *Sobre Demócrito e Heráclito*. Nela, Montaigne mostra-se preferir a posição de Demócrito não pelo fato de que rir seja mais agradável do que chorar, mas antes que o riso é testemunha do desdém. Esta escolha, por sua vez, não está dissociada da visão de Montaigne acerca da natureza humana e como ela é tratada. Para Montaigne, nunca podemos ser desprezados quanto o merecemos. A atitude do riso,

5 VIERA, Antônio. *As lágrimas de Heráclito*. 2001. p. 105-107.

ao ver de Montaigne, é muito mais condenatória do que a do choro e da lamentação. A piedade e a comiseração envolvem algo de estima pelo que temos dó e, de contrapartida, o que se caçoa e ria-se é considerado como sem valor⁶. Isto por considerar o homem marcado profundamente por sua vaidade muito mais do que a infelicidade, e existe nele mais tolice do que malícia, mais vileza do que propriamente miséria.

SOBRE O INUSITADO NAS CORRESPONDÊNCIAS À GUIZA DE INVESTIGAÇÃO

Outro registro sobre essa anedota pode ser verificado na filosofia spinozana. Como vimos, a anedota, envolvendo Demócrito e Heráclito, vai para além de uma simples postura de encararmos os problemas oriundos da natureza humana. Ela envolve toda uma forma de investigação e compreensão do problema. Em particular, em Spinoza, ela surge de forma indireta nas epístolas de 1665, onde temos o relato da escrita do *Tratado-Teológico-Político* e as circunstâncias que se encontrava nosso autor na época. Nesse período, sua obra maior – *Ética* – já tinha algo escrito como a parte III⁷ e algo da parte IV⁸, dessa forma podemos afirmar que Spinoza já tinha boa parte acabada de sua teoria dos afetos, bem como acerca de Deus e da mente humana. Com efeito, na epístola 29, Oldenburg relata a Spinoza

6 MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. 2016, p. 326.

7 Pela particularidade das citações das obras de Spinoza usaremos a sigla E para referirmos a *Ética*, TP *Tratado Político*, TTP *Tratado Teológico Político*. Usaremos os algarismos romanos para as grandes divisões da *Ética* (as partes ex: E I, E II, E III...) e ainda, também, indicando a parte citada os algarismos arábicos, seguidos da letra correspondente para indicar. Definição (def.), Axioma (ax.), Proposição (P.), Escólio, (escol.), Demonstração (dem), Corolário, (cor.), Prefácio (Pref.), Apêndice (Ap.), Epístola (Ep.). (ex: E I P.1).
8 Ep. 28.

sobre os experimentos científicos feitos pela comunidade de filósofos cujas reuniões não acontecem em razão da guerra. Isso por conta de um só mal, no entanto, não menos nocivo. Seguindo, nos conta Oldenburg: “por causa da peste que detém quase todo o comércio, para dizer dessa guerra abominável que traz consigo toda uma plêiade de males e ameaça fazer desaparecer toda civilização humana.”⁹ (A guerra, um retrato de conflitos experimentado no momento por ambos). Acompanhada dessas declarações, acerca da guerra, a conversa volta-se sobre o novo expediente de Spinoza “Quanto a vós, vejo que vos ocupais menos de filosofia, se assim se pode dizer, pois redige vossos pensamentos acerca dos anjos, dos profetas e dos milagres”.

Por conseguinte, o outro parágrafo que segue versa a respeito da guerra entre Holanda e Inglaterra, acrescido do seguinte comentário: “se os homens fossem guiados pela razão, não se dilacerariam uns aos outros, como é o caso no momento. Mas de que serve lamentar-se! Enquanto houver homens, eles terão vícios”¹⁰ e, por conseguinte regressa sobre os assuntos da ciência que encetou no colóquio epistolar. Na resposta a essa epístola, Spinoza parece não se conter sobre aquilo que atualmente lhe chama mais a atenção. Certamente não há uma reciprocidade entre ele e seu interlocutor¹¹. Isso porque aquilo que se mostra como uma questão secundária é na resposta de Spinoza algo central. E,

9 SPINOZA, *Correspondências*. 2014, p. 159.

10 Aqui Oldenburg, do modo inconsciente ou não, faz lembrar a posição de Heráclito de lamentação: “Mas de que serve lamentar-se!”. Podemos aventar que essa pequena menção de Oldenburg, em carta a Spinoza, pode ter levado a suscitar a seguinte passagem por parte de Spinoza como resposta: “Se esse personagem famoso que ria de tudo vivesse em nosso século, ele morreria de ri certamente.”

11 SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. In: Introdução. 2008, p. IX.

por sua vez, não está dissociada de sua ótica filosófica, sobretudo, do seu novo tratado que surge em meio às guerras e conflitos políticos. Spinoza inicia com o alegre relato da notícia das reuniões do círculo de Oldenburg e espera tão logo conhecer seus trabalhos recentes. Isto é, quando os homens tiverem saciados do sangue das guerras. De maneira indireta Spinoza traz à luz a célebre anedota que diz sobre a fama de Demócrito¹² como o filósofo que ria de tudo¹³ até da má fortuna e da condição dos homens: “Se esse personagem famoso que ria de tudo vivesse em nosso século, ele morreria de ri certamente.”

Esta célebre anedota, como vimos, é retomada por vários autores da filosofia e da literatura. Na antiguidade clássica com Sêneca na obra *A tranquilidade da alma* e ainda em um texto de pseudo-Hipócrates *Sobre o riso e a loucura*. Em seguida no renascimento é retomado por La Fontaine na fábula *Demócrito e os abderitas* e Montaigne no ensaio *Demócrito e Heráclito*, e por fim nos sermões de padre Antônio Vieira intitulado *As lágrimas de Heráclito*, entendido como contraposição aos risos de Demócrito. A relação entre Demócrito e Heráclito é feita pela postura como ambos eram conhecidos segundo essa anedota. Demócrito como que ria da condição humana enquanto Heráclito chorava da mesma condição dos homens. Nesta tradição, aqui citada, podemos analisar a questão a partir do seguinte postulado: qual seria a posição mais adequada perante a condição humana? Boa parte dela tem uma predileção a posição jocosa de Demócrito, a de rir. A figura de Spinoza, por sua vez, parece cair também sobre essa anedota. Isso porque podemos

12 Ep. 30, p. 161.

13 Atilano Domínguez é atento a essa possível alusão a Demócrito a partir da expressão latina “*Ille irrisor*” como a fama daquele que ri. (DOMÍNGUEZ, Atilano. Spinoza, *Correspondencia*, 1988, p. 230.)

fazer uma referência, salvo algumas peculiaridades, da seguinte passagem de sua biografia feita por Colerus. Ela aponta uma possível semelhança com algumas das posturas mencionadas acima: “[...] ele procurava aranhas e as fazia brigarem entre si, ou as moscas que ele jogava na teia de aranha, e olhava em seguida esta batalha com tanto prazer que às vezes caía na risada”¹⁴. É certo que não se trata de rir propriamente das coisas humanas e a referida passagem diz respeito a um relato biográfico não tendo a mesma conotação do caso dos filósofos antigos mencionados, que figura mais como uma imagem quase alegórica sobre a postura de rir ou chorar perante a condição humana. No entanto, podemos aventar algumas possibilidades da razão do riso de Spinoza¹⁵, pelo menos nesse caso particular. Uma delas é que os animais podem produzir algumas características similares aos homens, mesmo que em natureza não concordem conosco. Tal como ressalta Deleuze comentando sobre essa peculiaridade do nosso autor: “É que os animais nos ensinam ao menos o carácter irreduzivelmente exterior da morte” (DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*, 2002, p. 18). No entanto, devemos ressaltar qual a natureza desse riso, e que de fato não se trata de um escárnio, e mesmo com isso, antes pra Spinoza o que

14 COLERUS, Jean. *Biografia de Spinoza*, Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>, p. 7.

15 No KV temos o entendimento de Spinoza sobre o riso como uma alegria que tem como causa a excitação. Vejamos: “Quanto ao riso, não se refere a nada outra senão o homem que encontra em si mesmo algo bom, e como é uma espécie de alegria, nada podemos dizer dele que já não tenhamos dito da alegria.” (SPINOZA, *Breve Tratado*, 2014, p. 113). E ainda na *Ética* sobre o riso como uma das afecções exclusivamente do corpo: [...] deixo de lado as afecções exteriores que se observam em afetos como o tremor, a palidez, o soluço, o riso, etc., porque se referem exclusivamente ao corpo sem qualquer relação com a mente. (EIIIP59Esc).

prevalece é o compreender, como na referida epístola é ressaltado: “essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas [...] mas compreender”. De fato, para compreendermos o significado da resposta de Spinoza é necessário recorrermos a outros textos que podem nos proporcionar os elementos mais bem-acabados de sua filosofia. E de antemão, como podemos perceber, a natureza do problema não é rasa e requer um maior aprofundamento em outras questões da filosofia do autor.

A POTÊNCIA DO INTELLECTO TAMBÉM PASSA POR UMA CRIAÇÃO DA CIÊNCIA DOS AFETOS

A posição de Spinoza com relação às mazelas e os conflitos dos homens se justifica na proposta de compressão dos afetos e dos costumes, tal como se fosse uma questão de linhas e superfícies de corpos e, ademais nos afetos existem propriedades que nos permitem compreendê-los. Pois são elementos intrínsecos à natureza e, dessa forma, não estão alhures ao conhecimento humano tendo em vista que o homem é uma expressão finita da natureza. Estes princípios perpassam, sobretudo, por exigências e capacidade das matemáticas. E o que há de inovador nisso? No final do Prefácio da EIII, Spinoza diz tratar da natureza e da virtude dos afetos por meio do mesmo método que tratou na parte anterior de Deus e da mente. Ora, como sabemos, Spinoza se insere dentro de um contexto que avalia a matemática como capaz de fornecer elementos sólidos para o conhecimento, entretanto diferentemente de alguns dos modernos, ele encontra na natureza da causalidade matemática a sua originalidade.¹⁶ É segundo esse princípio que Spinoza conseguirá, mesmo que ainda se valendo da terminologia cartesiana do claro e

16 CHAUI, Marilena. *Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa*. 2011, p. 129.

distinto como marcas da verdade, utilizar a adequação como garantia imanente da ideia entendida como índice de si mesma ou o mesmo a verdade como norma de si mesma e do falso (*verum norma sui et falsi est*).

Entretanto, antes de adentrar sobre essa questão, Spinoza demonstra, a partir do preconceito finalista no Apêndice da EI, como os homens forjaram uma imagem confusa da natureza que age em vista de um fim. Isso é primeiramente o que se deve combater: a imagem preestabelecida da natureza feita pelos homens. Esse preconceito se constrói a partir da ilusão finalista do homem projetado na natureza. Berço do moralismo. Como sistema de criação de valores e julgamentos. Os homens por não encontrarem a razão do existir das coisas só poderiam voltar para si mesmos e pensar que elas – as coisas da natureza, tal como ele, agem em função de um fim preestabelecido. Este primeiro fim é o próprio homem, ou seja, passaram a imaginar que a natureza existe em função do homem, tal como o mar para lhe dar peixes e os dentes para mastigar. E, em seguida, foram levados a acreditar, por não terem sido eles o criador de todas as coisas da natureza, na existência de uma divindade criadora maior do que eles, possuidora de uma vontade tirânica que criou o homem para o servir e a natureza, por sua vez, para suprir as necessidades do homem. Dessa crença, formou-se tantas outras: a de que esse regente da natureza ou os deuses necessitavam de cultos, bem como estabelecimento de decretos intransponíveis e sua obediência inviolável e, assim tomados como condição para o prêmio futuro a obedecerem seus mandamentos. Dessa condição irrestrita, para o usufruto dos bens futuros, dependerá da submissão aos fins divinos preestabelecidos por uma ordem transcendente.

Esse preconceito, com efeito, criou profundas raízes na mente humana de modo que os homens passaram a investigar as coisas conforme a causa final sejam elas as divinas ou naturais, por conseguinte, chegaram à conclusão que assim como os homens a natureza e os deuses deliram e que os adventos naturais, tal como os terremotos, tempestades e doenças ocorriam por conta da cólera dos deuses diante das ofensas dos homens. Agora, sob a capa da criação de um sistema finalista do mundo e dos deuses, incompreensível ao homem (sua forma mais acabada: a superstição) temos a imagem de uma vontade divina. Responsável pela finalidade da natureza e de mantê-la sobre os mistérios insondáveis com vários nomes: vontade divina, providência divina, milagres, contingência e tantos outros. Dessa forma, o homem encontrou na imaginação os elementos que possam suprir aquilo que ele não consegue compreender nomeando as causas dos acontecimentos como decretos divinos e de uma vontade divina que controla o universo para além do entendimento humano. Todavia, diz Spinoza, se não fossem as matemáticas que não se ocupam de fins, mas de essências e propriedades de figuras, ter demonstrado ao homem outra norma e forma de se conhecer a verdade, ele permaneceria na eterna escuridão.

Como nos é apontado no Apêndice, a matemática não se ocupa de fins, mas antes da essência e propriedade das coisas, além disso ela parte do princípio que podemos as conhecer, desde que recusemos a imagem finalista da natureza. Spinoza retoma o antigo adágio aristotélico que conhecer é conhecer pela causa. Deus ou a totalidade tem como propriedade ser causa de si mesmo (*Causa sui*). Ao causar a si mesmo Deus causa todas as outras coisas singulares. Conhecer pela causa é antes de qualquer coisa dizer que a própria causa deve ser conhecida. E depois

conhecer por meio da causa é saber o modo pelo qual a coisa é engendrada de maneira necessária ao seu efeito determinado. Dessa forma, não há causa verdadeira sem o seu efeito intrínseco. Em contrapartida, a característica da causa final é sua exterioridade. A matemática¹⁷ opera “exclusivamente como causas eficientes ou produtoras, imanentes aos objetos produzidos, a matemática alcança o conhecimento à apreensão da gênese necessária do conhecido porque conhece a atividade de sua causa geratriz, que assegura imediatamente a verdade de sua ideia”. A ideia verdadeira ou sua essência objetiva é, conforme a terminologia spinozana, uma ideia adequada, pois nos permite conhecer a gênese da coisa, tomado como princípio sua causa eficiente e necessária, além da relação com as outras ideias de modo dependente e recíproco.

As ideias adequadas dão a conhecer a razão interna da produção de um determinado objeto que na verdade trata-se da causa eficiente que é imanente. O Deus transcendente cria a realidade, no entanto, encontra-se apartado dela. Seu efeito enquanto criação permanece ausente de sua causa. Deus enquanto causa imanente produz a realidade – na verdade ele é a própria realidade – e ainda há algo dele que permanece em sua produção enquanto expressão de sua essência e potência. Com isso, a causa eficiente engendra sua produção e sua ideia singular apreendida pelo intelecto, que conhece a coisa e sua natureza. A causa eficiente e sua ideia nos habilitam a conhecer a sua razão total, bem como a dedução completa de suas propriedades como efeitos internos da coisa e da ideia. Da essência do triângulo retângulo, posso deduzir suas propriedades: a soma dos ângulos internos de um triângulo retângulo é igual a

17 Ibidem, p. 130.

180 graus. Isso decorre, porque uma das características da ideia adequada é a sua capacidade de uma ligar-se a outra. Uma ideia adequada tem como causa outra ideia adequada. O círculo não se descreve como uma figura cujos pontos são todos equidistantes do seu centro. Mas como o movimento de um semieixo ao redor de um centro fixo, onde podemos deduzir suas propriedades internas e necessárias. Entendido isso, podemos lançar a questão; sob o ponto de vista dos afetos como se constitui sua compreensão? O prefácio da EIII é uma boa explicação para compreendermos essa postura do autor. Diz Spinoza no prefácio da EIII:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sob suas próprias ações, e que não é determinado por nada além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual o defeito da natureza humana, a qual, assim deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam. E aquele que, mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino.

Sob a natureza não adianta chorar ou mesmo rir. Inexoravelmente ela sempre é a mesma segundo suas leis necessárias independentemente do rir ou chorar. Este foi o erro dos que trataram os costumes dos homens e seus afetos, que se inclui na ética e na política. Conceberam o homem e seus afetos não como parte da natureza, mas como algo que está para além dela. Daí as formulações de seus discursos ora como vitupério, ora

como louvação. Sendo uma parte da natureza, os afetos humanos são determinados segundo as leis da própria natureza, “pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir”. Dessa forma, não há outra forma de conhecer a natureza senão segundo as suas leis e regras universais, por essa razão os afetos também fazem parte dessas leis universais e cujo seu conhecimento nos causa prazer.

Retomando a resposta de Spinoza ao seu amigo no contexto das guerras:

[...] essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas; antes, elas desenvolvem em mim o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana. Não creio que me convenha, com efeito, meter a ridículo a natureza e, muito menos ainda, me lamentar a seu respeito, quando considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e quando ignoro como cada uma dessas partes se acorda com o todo, como ela se liga com as outras.¹⁸

O defeito que atribuímos à natureza é resultado do conhecimento errôneo que temos dela. Marcado pela mutilação e percepção incompleta, julgarmos algum defeito da natureza porque concorda mal com o nosso desejo particular, ou como diria Spinoza, com o desejo de uma mentalidade filosófica. Por fim, já entendido que não adianta rir ou chorar dos conflitos que dilaceram a sociedade, mas antes entendê-los, conclui: “Agora deixo cada um viver segundo sua compleição e consinto que aqueles que o querem, morram por aquilo que acreditam ser o seu bem, contanto que me seja permitido, quanto a mim, viver pela verdade.” Essa afirmação de Spinoza não pode deixar de ser associada à sua compreensão da

18 Ep. 30, p. 161.

natureza humana já posta no início de sua resposta. O distanciamento do filósofo não demarca simplesmente uma indiferença, mas uma compreensão afastada dos apelos das paixões.

GÊNESE E DEFINIÇÃO DOS AFETOS

Para finalizar minimamente a questão dos afetos em Spinoza nos deteremos agora sobre dois pontos centrais: acerca da noção de afecção e definição de afeto da EIII. Ademais, não analisaremos os desdobramentos das proposições que se segue na EIII. Esse recorte, todavia, é estratégico, pois nos possibilita frisar a natureza da definição e do objeto definido, bem como sua estrutura conceitual. Com isso, cabe antes entendermos qual o valor expressivo de uma definição¹⁹. Spinoza elenca quatro pontos para ressaltar o que é uma definição perfeita. 1) a definição verdadeira não exprime nada além da natureza da coisa definida, 2) que nem uma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, ela exprime a natureza da coisa definida, 3) para cada coisa singular há necessariamente uma causa pela qual exista, ou seja, do nada, nada vem, 4), articulado com o ponto anterior, a causa do existir deve estar contida na própria natureza da coisa e definição ou deve existir fora dela. Os quatro pontos articulam-se entre si obedecendo aos princípios da matemática: a de compreender as coisas por meio de sua gênese conforme sua causa eficiente e motora não recorrendo a elementos externos, mas a sua produção imanente.

Antes de analisarmos a definição de afeto temos que primeiramente compreender a concepção de afecção. A concepção de afecção no spinozismo reforça o sistema imanente spinozano, na medida em que não

19 DELEUZE, Gilles. *O problema da expressão em Espinosa*. p. 24.

considera as afecções da substância como mera aparência ou mesmo como inferior ao nível ontológico. Spinoza dá a concepção de afecção um estatuto ontológico de maneira imprescindível, na medida em que a entende como expressão de substância.²⁰ No entanto, com relação às coisas particulares, o termo afecção designa o estado que uma coisa foi modificada, alterada e por isso ao nível dos modos as afecções têm o sentido de alteração, transformação. Dessa forma, o termo afecção²¹ tem uma dimensão exclusivamente passiva, no entanto, isso podendo se configurar de outro modo, a partir da fundamentação de sua causa, como ativa. É passiva, pois é sempre um efeito. Mas *a priori* as afecções referem-se a um estado de sofrimento de uma ação, de um efeito de um corpo a outro, bem como na mente. As afecções da mente enquanto imaginação de uma coisa singular que sozinha ocupa a mente humana compreende-se por imaginação (EIIP52Esc), é bem certo que a imaginação é uma forma de pensar caracterizado como erro e passividade, no entanto, isso pode converter-se na medida em que a mente sabe que imagina. A irreduzibilidade da noção de afecção, ora apresenta-se como um estado de alteração de qualquer coisa singular, podendo ser também afecções ativas da substância (ao mesmo tempo) e passiva nos modos. Seu entendimento é imprescindível para a compreensão do conceito de afeto, que com ele fazem um sistema explicativo de atividade e passividade, dupla determinação e variações de intensidades, condição de libertação.

A definição de afeto, relaciona dois termos que já haviam sido articulados nas partes anteriores da *Ética* (EI, EII) sobretudo, na EII. Na EII, por meio de imagens e

20 Cf. “por modo compreendo as afecções da substância” (EIDef5).

21 RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. 2010, 17.

estado da mente e do corpo. Contudo, o que a definição de afeto tem a acrescentar dentro de uma proposta de uma ética de libertação²²? É que o parta afecção/afeto apresentam o aumento (*augere*) e diminuição (*minuere*) da potência de agir (*potentia augetur*); as afecções e afetos relacionam aos estados físicos e mentais de variação, no entanto, sua apreensão é feita de maneira simultânea, daí a importância do adverbio *simul*. A definição é em dois tempos²³: primeiro, a definição do afeto em geral em função da afecção e depois subdivide em ação e paixão tendo em vista a adequação e inadequação (objetos da primeira definição da EIII) da causa que a produz. A definição de afeto do início da EIII traz três grandes questões para serem desenvolvidas posteriormente: 1) O aumento e diminuição do agir em função da natureza dos afetos, 2) O fundamento da causa adequada e inadequada dos afetos, 3) A simultaneidade corporal e mental do processo afetivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do que foi dito acima, podemos chegar às seguintes conclusões: a referida passagem da conversa epistolar entre Spinoza e Oldenburg (Ep. 30) nos aponta um problema fulcral da filosofia no que diz respeito à questão dos afetos, não dissociada de uma concepção da natureza humana. Este problema, por sua vez, remonta à clássica anedota de Demócrito e Heráclito que representam duas posturas opostas: a de rir ou chorar perante a condição do homem. Na referida epístola, Spinoza faz uma alusão a Demócrito como “aquele o personagem que ria de tudo” e que se Demócrito

22 DELEUZE, Gilles, *Espinoza uma filosofia prática*. 2002. p. 112.

23 JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinoza*. 2011, p. 121.

vivesse em seu tempo provavelmente morreria de rir dadas as atrocidades das guerras que atravessam o seu tempo. No entanto, a resposta de Spinoza ao seu colega Oldenburg sobre tais circunstâncias de guerra é a de não rir, nem chorar, mas compreender. Para entender essa afirmação de Spinoza é necessário buscarmos outras referências do autor em sua obra maior *Ética*. Sobretudo, no que alguns comentadores nomearam de ciência dos afetos. Ora, tal postura perante os afetos é feita a partir do método em que Spinoza pretende realizar na compreensão de sua gênese. Ela se fundamenta à maneira matemáticas de tratar os afetos como se fosse uma questão de linhas e superfícies. Isso decorre porque a matemática não se ocupa com fins, mas com a essência e as propriedades de seus objetos. No entanto, é necessário afastar a visão finalista do mundo que torna incapaz a compreensão da natureza em si. Com isso, entendemos que, por meio de uma estrutura imanente, onde os afetos humanos também são considerados como propriedades da natureza, a atitude spinozana se engaja na preocupação de entender os afetos como efeitos necessários da natureza afastando a compreensão de todo o moralismo. Desta feita, podemos entender o quão significativo é a frase de Spinoza, na medida em que ela remonta a um problema que perpassa a história da filosofia por meio da conhecida anedota. E Spinoza, por sua vez, não toma partido de nem uma das partes, mas antes erige como uma terceira via ao problema por meio da palavra compreender. Compreender antes de tudo, como já foi exposto, diz respeito a uma potência do intelecto capaz de compreender e definir os afetos para além de um moralismo ou mesmo como algo alhures ao entendimento humano, com efeito, os afetos são

inerentes à própria natureza humana. E com isso, não adianta lamentar ou rir perante os afetos, como diz, o colega de Spinoza Oldenburg “enquanto houver homens haverá vícios”, e nesse sentido, resta para a potência do intelecto compreender.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOMÍNGUEZ, Atilano. Spinoza, **Correspondencia**, Madri: Alianza Editorial, 1988.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo ação e paixão na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COLERUS, Jean. **A vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<https://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 14/03/2021.

DELEUZE, Gilles. **O problema da expressão em Espinosa**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa uma filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

HIPÓCRATES, **Sobre o riso e a loucura**. Tradução de Rogerio de Campos. São Paulo: Hedra, 2013.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondência** (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Trad. e org. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIERA, Antônio. **As lágrimas de Heráclito**. São Paulo: Editora 34, 2001.

Capítulo 4

HUME E O PROBLEMA DA INDUÇÃO?!

O PORQUÊ DE HUME NÃO TER LEGADO ESSE PROBLEMA

Marcelo de Sousa Ferreira Alves¹

*Rousseau era louco, mas influente;
Hume era são, mas não tinha seguidores.
(Bertrand Russell)*

INTRODUÇÃO

O *problema da indução*, também conhecido como o *problema de Hume*, é um desses problemas clássicos da filosofia² que até hoje é digno de interesse e discussão entre os filósofos da ciência. Bertrand Russell, por exemplo, um dos filósofos mais eminentes do século XX, atesta que tal problema persiste e que as respostas dadas até então não são satisfatórias:

Os grandes escândalos na filosofia da ciência desde a época de Hume tem sido causalidade e indução. [...] Hume deixou transparecer que nossa crença é uma fé cega a qual não se pode atribuir qualquer fundamento racional. Dr. Whitehead acredita que sua filosofia oferece uma resposta para Hume. Kant fez o mesmo. Sinto-me incapaz de aceitar ambas as respostas. [...] Devemos esperar que uma resposta seja encontrada; porém, sinto-me incapaz de acreditar que isso já tenha ocorrido. (RUSSELL, 2008, p. 44).

Atribuído a David Hume, o *problema da indução* levanta dúvidas sobre a validade do método científico,

1 Doutorando em filosofia pela UFC – Universidade Federal do Ceará. E-mail: filosofomcarcelo@yahoo.com.br

2 Assim como livre-arbítrio e predestinação, o problema da existência do mundo externo, entre outros.

isto é, o método indutivo³. Em linhas gerais, Russell assim ilustra o *problema da indução* em sua obra *História da Filosofia Ocidental*:

O ceticismo de Hume baseia-se inteiramente em sua rejeição do princípio de indução. O princípio de indução, tal como se aplica à causalidade, diz que, se A foi encontrada com muita frequência acompanhada ou seguida de B, e se não há nenhum exemplo de A que não haja estado acompanhada ou seguida de B, então é provável que, na próxima ocasião em que A seja observada, será ela acompanhada ou seguida de B. (RUSSELL, 1957, p. 215-216).

Seguindo a citação acima e a interpretação usual, Hume não admitiria tal validade em uma inferência desse tipo (indutiva), pois nem a razão garantiria a repetição nem a própria experiência, em outras palavras, a razão (*a priori*) não consegue estabelecer uma relação de tal tipo: A logo B; deixando à mercê da experiência que, por sua vez, embora mostre que A é seguido de B, não pode garantir que essa repetição sempre sucederá. Sendo assim, devido a experiência se repetir e estarmos habituados a observar que B segue-se de A, fazemos tal inferência. A ciência, desta forma, não teria uma justificação sólida que garantiria a veracidade de seu discurso. E é justamente isso que Popper, outro eminente filósofo do século XX, conclui sobre Hume:

As respostas dadas por Hume aos problemas lógicos e psicológicos da indução levam a uma conclusão irracionalista. De acordo com ele, nosso conhecimento, em especial o científico, é só hábito ou costume irracional, sendo indefensável em termos racionais. [...]. Hume pensava nisso como uma forma de ceticismo. (POPPER, 2010, p. 107-108).

3 Uma vez que se entende que esse seria o método científico.

A questão que aqui se põe é a seguinte: Hume realmente legou esse problema para a posteridade? O *problema da indução* é, de fato, um problema para Hume? Hume acreditou que a ciência não teria um fundamento racional? Neste artigo, lançar-se-ão algumas questões que entram em contraste com essa interpretação usual, questões essas que se impõem à luz da própria filosofia de Hume. Mas antes de nos debruçarmos propriamente nisso, cabe nos determos, mesmo que brevemente, em como geralmente é formulado o *problema da indução* dentro da filosofia de Hume.

O PROBLEMA DA INDUÇÃO NA FILOSOFIA DE HUME

Na busca de compreender como se dão os raciocínios sobre os fatos, isto é, o que está em jogo quando nos referimos a todas nossas inferências sobre o mundo, Hume destaca a relação de causa e efeito. Todos os raciocínios ou inferências baseadas em *questões de fato* fundam-se em raciocínios causais. Por exemplo, quando observo fumaça, infiro que há fogo. Essa relação implica numa dependência causal de uma percepção (fumaça) para com outra (fogo). Peguemos um exemplo do próprio Hume:

Um homem que encontre um relógio ou qualquer outra máquina em uma ilha deserta concluirá que homens estiveram anteriormente nessa ilha. Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta. Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitio do ser humano, e estão intimamente conectados a ele. Se dissecarmos todos os outros raciocínios dessa

natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito, e que essa relação se apresenta como próxima ou remota, direta ou colateral. Calor e luz são efeitos colaterais do fogo, e um dos efeitos pode ser legitimamente inferido do outro. (HUME, 2004, p. 54).

A inferência causal supõe que há uma conexão entre duas percepções distintas, o fato presente e o que dele se infere. Se observo o fogo infiro que, ao me aproximar, sentirei calor; antecipo o efeito pela causa antes mesmo que ele se manifeste. A relação causal, assim, é o fundamento de todos os raciocínios baseados nos fatos. Tendo isso como manifesto, ou seja, que todos os raciocínios baseados nos fatos são processados pela relação de causa e efeito, já que tal relação pressupõe uma conexão do fato presente com o que dele se infere, o segundo passo a ser tomado é investigar como chegamos ao conhecimento dessa relação, isto é, qual o fundamento da relação de causa e efeito. “Assim, se quisermos nos convencer quanto à natureza desta evidência que nos assegura quanto à **questões de fato**, devemos investigar como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos” (HUME, 2004, p. 55, negrito meu). O fundamento da relação causal, dirá Hume, não está na razão, uma vez que ela, por si só, não me garante que uma relação causal possa se dá *a priori*. Se a razão fosse capaz de ser responsável por tal relação, de um só fato poderíamos inferir outro; mas é somente pela *experiência* que a inferência acerca dos fatos é possível, já que é através dela que constatamos que certas ideias acompanham outras que são distintas das mesmas e das quais dependem sua existência. Hume se esforçará para mostrar que as verdades propiciadas pela relação causal dependem da experiência e que é um erro pensar que tais verdades possam ter seu fundamento na razão ou em qualquer raciocínio *a priori*.

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (HUME, 2004, p. 56).

A experiência determina que objeto é causa ou efeito de outro; se não tivéssemos a experiência para nos apontar que certos objetos seguem outros (seja como causa seja como efeito), estaríamos no campo da pura especulação *a priori*, uma vez que “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela” (HUME, 2004, p. 58). Adão, diz Hume, mesmo com suas faculdades racionais inteiramente perfeitas, jamais poderia inferir, por qualquer raciocínio *a priori*, que a fluidez e transparência da água o sufocaria. E é apenas e somente pela experiência que ele constataria e inferiria essa relação causal. “Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades” (HUME, 2004, p. 61). Portanto, a experiência é o fundamento das inferências dadas pela relação de causa e efeito e sem ela (a experiência) vaguearíamos num mundo de possibilidades.

O *problema da indução* se dá a partir do momento em que Hume se pergunta se a experiência pode garantir a verdade dos fatos. Uma vez que a relação causal é responsável pelos raciocínios sobre os fatos e que a experiência determina que um objeto segue de outro, ela, a experiência, pode me garantir que tal repetição

sempre se sucederá? Não, responde Hume. A repetição de experiência não garante um princípio geral. Hume percebeu que os raciocínios indutivos escondem um pressuposto, a saber, “[...] todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro está em conformidade com o passado”. (HUME, 2004, p. 63). E essa suposição é melhor explicada nesta passagem:

Quanto à *experiência* passada, pode-se admitir que ela provê informação *mediata* e *segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? [...] O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. (HUME, 2004, p. 63, grifos do autor).

A repetição da experiência só mostra que certos fatos seguiram de outros (no passado), mas não garante que eles sempre seguirão, pois “[...] não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários”. (HUME, 2004, p. 65). E é com razão Hume diz: As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: “Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão

acompanhados de efeitos semelhantes.” (HUME, 2004, p. 63-64, grifos do autor).

Falta aqui o princípio de inferência, ou seja, o princípio que explica esse salto, o que Hume chama de “termo médio”: “Requer-se aqui um termo médio que possibilite à mente realizar uma tal inferência, se é que ela é de fato realizada por meio de algum raciocínio ou argumento”. (HUME, 2004, p. 64); “[...] em que passos argumentativos funda-se essa *inferência*? Onde está o termo médio, as ideias interpostas que ligam proposições tão distantes umas das outras?” (HUME, 2004, p.67). Hume responde a essa questão dizendo que o *hábito* ou *costume* é o responsável por tal inferência, que nada teria a ver com a razão. O hábito seria o termo médio.

Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última de uma tal propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido pelos seus efeitos. (HUME, 2004, p. 74, grifos do autor).

Desta forma, todos os raciocínios indutivos não teriam uma justificação racional, não passariam de uma generalização habitual. Seguindo o raciocínio exposto acima, Russell e Popper teriam razão em reconhecer o grande problema deixado por Hume para a ciência indutiva. Entretanto, ao analisarmos essa questão em outra perspectiva, veremos que ela sequer é levantada por Hume.

O PORQUÊ DE HUME NÃO TER LEGADO ESSE PROBLEMA

Antes propriamente de se dispor a investigar qual o fundamento dos raciocínios baseados nos fatos, o que ele chama de *questões de fato*, Hume faz uma distinção fundamental entre o que seriam *relações de ideias* e *questões de fato*. As *relações de ideias* são afirmações que são **demonstrativamente verdadeiras**:

Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados é uma proposição que expressa uma relação entre essas grandezas. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta expressa uma relação entre esses números (HUME, 2004, p. 53, grifos do autor).

Todas essas proposições são intuitivamente verdadeiras e implicam absoluta necessidade, já que seu contrário leva a uma contradição, uma vez que basta apenas uma inspeção no espírito (independentemente dos fatos) para constatar sua veracidade. Diferentemente das *relações de ideias*, as *questões de fato* dependem dos fatos para que se possa estabelecer a verdade de suas proposições, já que não implicam qualquer necessidade, o contrário de um fato pode sempre ser concebido como possível: “*Que o sol não nascerá amanhã não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar **demonstrar** sua falsidade” (HUME, 2004, p. 54, negrito meu). Demonstração implica necessidade matemático-geométrica (lógica), coisa que não se encontra nos fatos, fazendo das verdades dos fatos (*questões de fato*) serem distintas das verdades demonstrativas (*relação de ideias*). E é por essa razão que Hume levanta a seguinte questão:

Assim, pode ser um assunto digno de interesse investigar qual é a natureza dessa evidência que nos dá

garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória. (HUME, 2004, p. 54).

A questão a ser investigada por Hume na citação acima é a seguinte: qual o fundamento da evidência que nos assegura quanto à verdade dos fatos, uma vez que eles (os fatos) não trabalham com demonstrações? Em outras palavras, o que determina a verdade ou o conhecimento sobre *questões de fato*? O que está por trás desse tipo de verdade? Existe algo na verdade sobre os fatos⁴ (*questões de fato*) que é diferente da demonstração ou das verdades demonstrativas, mas que, no entanto, seu grau de segurança é equiparado a ela⁵. Notemos que aqui a pergunta **não pressupõe a validade dos juízos sobre os fatos** (isto é, o que virá a ser o problema da indução), mas pressupõe que tais juízos escondem outros processos de adesão de veracidade que não são os demonstrativos. Hume busca investigar quais são esses processos que nos levam à adesão da verdade dos fatos, sem pôr em jogo o questionamento da validade de tais verdades, mas apenas que elas não são demonstrativas. E todos os argumentos que seguirão, como veremos, tem por base essa referência. Desta forma, podemos já concluir que a indução não será posta como um problema para Hume, ao contrário, ela é o objeto da explicação. Talvez o erro maior esteja no referencial da pergunta, por exemplo, quando Hume pergunta: o que garante a verdade sobre os fatos ou *questões de fato*? Ele tem como referencial

4 Ou na verdade acerca do conhecimento sobre os fatos. A verdade sobre os fatos e a verdade acerca do conhecimento sobre os fatos, aqui, é o mesmo.

5 Temos tanta certeza que o sol nascerá amanhã quanto 2 e 2 é igual a 4.

que as verdades sobre os fatos não são demonstrativas, enquanto o problema da indução tem como referencial a validade dos próprios fatos. Vejamos alguns argumentos que corroboram com esse tipo de interpretação e que levantam dúvidas à interpretação de que Hume teria nos deixado algum *problema da indução*.

O primeiro argumento se encontra em seu projeto filosófico. Tanto no *Tratado da Natureza Humana* (TNH) como na obra *Investigações Sobre o Entendimento Humano* (IEH) Hume propõe fazer uma ciência⁶, uma ciência que ele denomina de *ciência do homem*:

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecerem com alguma segurança. (HUME, 2009, p. 22).

Na obra *IEH* isso fica mais evidente quando o filósofo chama o seu projeto científico de *geografia mental*: “E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, até lá já terá sido uma satisfação; e quanto mais óbvia essa ciência vier a parecer [...]” (HUME, 2004, p. 28-29). Hume ainda diz que seu projeto científico, ou seja, sua *ciência do homem* ou *geografia mental*, não

⁶ Cabe aqui uma ressalva, o século de Hume (XVIII) desconhecia a distinção contemporânea entre filosofia e ciência. “Ao reler o trabalho de qualquer dos filósofos famosos dos séculos XVII e XVIII, é preciso sempre ter presente que eles não estabeleciam a distinção, que surgiu mais recente, entre filosofia e ciências naturais ou sociais” (AYER, 2003, p. 38).

está sujeito às incertezas ou quimeras: “tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação”. (HUME, 2004, p. 29).

Está claro nessa passagem que o ceticismo não pode ser exacerbado, a ponto de duvidar da validade ou dos fundamentos de tal ciência. O ceticismo deve ser moderado ou mitigado, caso contrário, uma ciência (inclusive a de Hume) seria impossível. Hume chega até mesmo a fazer uma comparação de sua ciência com a ciência newtoniana

Mas não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público, possa avançar ainda mais em suas pesquisas e **revelar**, pelo menos até certo ponto, **os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações?** Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução. [...] Renunciar imediatamente a todas as expectativas dessa espécie pode ser com razão classificado como mais brusco, precipitado e dogmático que a mais ousada e afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade. (HUME, 2004, p. 29-31, negritos meus).

Na passagem acima, a pretensão de Hume é clara. Embora se proponha a fazer uma *geografia mental*,

delimitando todas as áreas mentais e os processos que as determinam, ele não pensa em se contentar com uma ciência descritiva, como por muito fizeram os antigos astrônomos. Pretende ir além, assim como Newton, e descobrir *causas ocultas ou causas gerais* que, em seu caso, explicam os fenômenos mentais. O que a ciência de Hume quer descobrir, em última instância, é a “gravidade mental”, a força que rege nossas ações no mundo. Não é à toa que Hume é conhecido por querer ser o Newton da filosofia.

Com o que foi dito, um problema se impõe: como poderia Hume negar a validade da ciência (através do problema da indução) e ter como projeto filosófico construir uma ciência? E mais, uma ciência, diga-se de passagem, que não está sujeita a incertezas e que é comparável à de Newton? Os filósofos ou historiadores da filosofia que aderirem ao *problema da indução* em Hume terão que conciliar duas proposições opostas: “que Hume se propõe a fazer ciência e que Hume nega a validade da ciência”, ou assumir uma incoerência no projeto filosófico de Hume. Mas há também uma terceira alternativa, a negação de que exista qualquer *problema da indução* em Hume. Se assumirmos que Hume não questiona a validade das verdades sobre *questões de fato* mas apenas tenta explicar sua adesão por processos que não são os demonstrativos, como vimos acima, seu projeto de ciência fará todo o sentido, uma vez que sua ciência busca compreender quais os princípios ocultos que impulsionam as ações humanas, isto é, “a gravidade mental”. Mesmo em passagens que nos levem a crer que Hume duvide da validade das verdades sobre os fatos, como “[...] não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado

de efeitos diferentes ou contrários” (HUME, 2004, p. 65), ela deve ser lida sobre um pano de fundo onde corrobore para mostrar apenas que as *questões de fato* não são demonstrativas e que a investigação perpassa necessariamente por isso, já que o objeto deve ser compreendido em todos os seus aspectos.

O segundo argumento deriva do primeiro; se o *problema da indução* em Hume, como disse Popper, leva a ciência à irracionalidade, negar tal *problema* abre a possibilidade da ciência humeana se apresentar como uma tentativa racional de compreensão dos princípios de adesão das verdades sobre os fatos, harmonizando mais uma vez o seu projeto filosófico com a interpretação que nega a existência do *problema da indução*. O *hábito* seria um postulado dessa ciência, desta forma, ele (o hábito) não seria efeito da indução, mas sim sua causa, isto é, a ciência de Hume explicaria a indução não por processos indutivos, uma vez que a indução seria explicação dela mesma, mas sim como uma tentativa racional de entender os processos que estão em jogo sobre as verdades de *questões de fato*: “reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais [...]” (HUME, 2004, p. 59).

Notemos que a dinâmica da leitura de Hume muda completamente, de modo que a ciência de Hume passa a não ser uma ciência indutiva⁷. Temos algumas razões que corroboram com isso. Primeiramente, o uso que Hume faz da ciência em seus textos. Nas *IEH*, como vimos anteriormente, ele atribui à ciência a descoberta de “**móveis e princípios ocultos**” (HUME, 2004,

⁷ Essa tese já foi defendida por João Paulo Monteiro em seu livro *Hume e a epistemologia*, no entanto, sigo por caminhos completamente diversos, mas que culminam numa convergência de interpretação.

p. 29-31, negrito meu); no *TNH* ele diz: “A superstição é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta em atribuir **novas causas e princípios** aos fenômenos que aparecem no mundo visível [...]” (HUME, 2009, p. 303, negrito meu). Eis, assim, o que Hume entende por ciência: “descoberta de novas causas e princípios ocultos” que expliquem os fenômenos visíveis. Mas o que seriam essas *novas causas*? Certamente não poderiam ser causas de tipo indutivas, uma vez que a inferência dada pela indução nada mais é do que uma generalização de causas já observadas e em nada poderiam se aproximar ao que Hume indica como *novas causas*, mostrando a impossibilidade da ciência humeana ser uma ciência indutiva. A segunda razão é que o *hábito* se apresenta como causa e não efeito dos processos mentais sobre as verdades dos fatos. Vejamos como isso se dá.

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. Mas, se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*, isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer. (HUME, 2004, p. 61, grifos do autor).

Observando mais de perto a passagem acima, ver-se que Hume está fazendo uma progressão de raciocínio na busca da compreensão do que está por trás das verdades sobre os fatos. O fundamento dos raciocínios sobre *questões de fato* é a relação de causa e efeito; por sua vez, toda relação baseada em causa e

efeito é derivada da *experiência*. Mas qual o fundamento dos raciocínios baseados na experiência? Essa pergunta levanta um sério problema que passa despercebido a um leitor comum. Perguntar sobre o fundamento dos raciocínios oriundos da experiência é extrapolar, de certa forma, o campo da própria experiência, na medida em que a experiência não pode ser o fundamento dela mesma, caso fosse, Hume cairia em um raciocínio circular. A resposta dada à questão não pode ser indutiva, já que a experiência não é capaz de indicar seu objeto correlato. Como, então, Hume chega ao princípio explicativo de sua *ciência do homem*? Por uma hipótese que seja proporcional ao efeito, ou seja, o que é apenas necessário ao surgimento dele e nada mais. Sendo assim, a causa embora seja inobservável, seus efeitos são proporcionais a ela.

A causa deve guardar proporção ao efeito, e, se estabelecermos essa proporção de forma exata e precisa, jamais encontraremos na causa outras qualidades que apontem para mais além, ou que sustentem uma inferência acerca de qualquer outro desígnio ou realização. Qualidades como essas, necessariamente, conteriam algo mais que o simplesmente requerido para produzir o efeito que inspecionamos. (HUME, 2004, p. 188-189).

O modelo de ciência de Hume se assemelha ao de Newton nesse aspecto, da mesma forma que a gravidade é inobservável enquanto causa, mas é proporcional aos seus efeitos. Embora não se possa estar diante da causa, já que ela é inobservável, pode-se ter um critério *parcialmente experimental* para direcionar o alcance dos princípios explicativos ou causas gerais. Já no que diz respeito às causas dessas causas, que seriam o objeto da metafísica tradicional, Hume é bem claro: não se pode saber.

O hábito é a causa geral, o princípio explicativo dos fenômenos mentais. A “gravidade mental”. É causa (e não o efeito) de nossas inferências baseadas na experiência, nos faz esperar que certos efeitos seguissem de certas causas, que o futuro se assemelhará ao passado.

Essa **hipótese** parece mesmo ser a única que explica a seguinte dificuldade: por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto? (HUME, 2004, p. 75, negrito meu).

Como dito na citação acima, o hábito é uma *hipótese*⁸ de explicação dos fenômenos mentais. A melhor das hipóteses, pois além de eliminar a concorrente (isto é, a razão) explica proporcionalmente os efeitos e processos mentais.

O terceiro e último argumento que poderíamos lançar acerca do *problema da indução* é sobre o ceticismo de Hume. Tanto Russell como Popper dizem que tal *problema* se apresenta como uma forma de ceticismo em Hume. O curioso é que, seja no *TNH* seja nas *IEH*, não há qualquer menção a um ceticismo voltado à ciência, ao contrário, o valor da ciência sempre foi acentuado: “O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência seu adequado alimento e nutrição” (HUME, 2004, p. 23); “Satisfaz tua paixão pela ciência”, diz ela [a natureza humana], “mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social” (HUME, 2004, p. 23); “O caminho mais agradável e pacífico da vida segue pelas avenidas da ciência e da instrução [...]”. (HUME, 2004, p. 26); sem contar os elogios feitos à ciência newtoniana, como vimos no decorrer do texto. No geral, quando o

8 A tese do hábito como hipótese também se apresenta em João Paulo Monteiro.

ceticismo é mencionado em sua filosofia sempre está relacionado aos raciocínios metafísicos, questionando o seu valor de cientificidade.

O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza. Aqui, de fato, repousa a objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas. (HUME, 2004, p. 26).

Por isso a necessidade do ceticismo como método ou meio de limitar as pretensões humanas, mostrando até onde, de fato, podemos falar com evidência e até onde temos que abandonar nossas presunções.

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. (HUME, 2004, p. 27).

Embora se busque limitar o conhecimento humano, não se pode duvidar de certas verdades ao ponto de subverter completamente a ciência, questionando sua validade.

Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode

ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano. (HUME, 2004, p. 29).

Mesmo nos tópicos ou seções onde Hume se detém exclusivamente ao ceticismo, uma crítica cética à ciência não se faz presente, ao contrário, ele se mostra um verdadeiro crítico a todo e qualquer ceticismo excessivo, isto é, o ceticismo que acabe com toda possibilidade de conhecimento e que nos coloque em plena *epoché*. Ele atribui esse tipo de ceticismo aos filósofos pirrônicos:

Um seguidor de Copérnico, ou um de Ptolomeu, defendendo cada qual seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir em sua audiência uma convicção que permanecerá constante e duradoura. Um estóico ou um epicurista expõem princípios que não apenas podem ser duradouros, mas também têm uma influência na conduta e nas maneiras. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer - se puder reconhecer alguma coisa - que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. (HUME, 2004, p. 216).

E é um ceticismo *mitigado* ou moderado que o filósofo tem em mente, tal como é atribuído à corrente cética *acadêmica*:

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto

duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. (HUME, 2004, p. 217, grifos do autor).

Há ainda seção quatro das *IEH* “Dúvidas céticas sobre a operação do entendimento” e a seção cinco “Solução cética dessas dúvidas” que poderiam indicar um ceticismo sobre o entendimento humano, mas tal ceticismo está, como dito nas citações anteriores, voltado para as pretensões metafísicas do entendimento. As dúvidas sobre as operações do entendimento fazem parte de sua “geografia mental”, ou seja, delimita o papel do entendimento e até onde pode sua capacidade. Já na seção cinco, sua solução cética é de que as operações indutivas não são feitas pelo entendimento, mas sim pelo princípio do hábito. Na medida que sua ciência postula tal princípio, o esforço racional se faz presente em sua ciência, como já foi exposto. Desta forma, pode-se concluir que Hume não nega a validade da ciência e que seu ceticismo não a atinge, como poderia pensar Popper ou Russell.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, podemos concluir, segundo tudo que foi dito, que Hume não levanta o *problema da indução* e que quem defende tal problema está sujeito a uma série de dificuldades dentro da proposta filosófica de Hume e que também tal *problema* surge de uma leitura que não considera o pensamento humeano como um todo. Hume, segundo a perspectiva defendida pelo presente texto, seria, assim, muito estranho à interpretação usual, ou seja, menos cético do que imaginamos, e mais cientista do que poderíamos presumir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYER, A. J. **HUME**. São Paulo: Loyola, 2003.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.
- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano**. São Paulo: Unesp, 2004.
- MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: Unesp, 2009.
- POPPER, Karl. **Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.
- RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. 6. ed. São Paulo: Ediouro, 2002.
- RUSSELL, Bertrand. **Ensaio Céticos**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

Capítulo 5

MEDITAÇÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DE BLAISE PASCAL

*Robert Brenner Barreto da Silva*¹

INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é meditar sobre algumas das lições antropológicas que Blaise Pascal (1623-1662) legou a posteridade. Em outras palavras, o fulcro do itinerário é indagar: o que Pascal tem a nos ensinar a respeito de nossa condição no mundo? Para tal, torna-se indispensável a consulta à obra *Pensamentos* (*Pensées*), que conjuga uma série de fragmentos escritos pelo filósofo. Nela se acham inúmeras reflexões sobre a vida, a moral, a religião, a natureza e a história da filosofia. Desse escrito pretende-se sublevar a questão da compreensão sobre a condição humana, privilegiando o aprendizado prático que esta filosofia pode oferecer.

Nesse sentido, almeja-se realizar um paralelo entre a proposta antropológica de Pascal e a do espírito moderno geral com o qual ele dialogou. Através dos fragmentos 131Br, 139 Br, 147 Br, 152 Br e 171 Br espera-se articular uma leitura a respeito de como Pascal entende a humanidade, a partir de noções, entre outras, de “tédio”, de “divertimento” e de “precariedade”, as quais manifestam a condição de carência na qual se encontra o homem. Tais recursos podem propiciar oportunas lições de ordem antropológica.

Por meditações se quer dizer uma introspecção teoricamente orientada. Ou seja, não está em pauta a

1 Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC).
E-mail: roberttxplus@gmail.com

especulação no vazio, mas o exame interior empregado com critérios racionais. Descartes fez isso em suas “Meditações sobre a Filosofia Primeira”, nas quais pusera em evidência as crenças que nutria a partir de uma reflexão metodologicamente organizada². Apesar das diferenças entre os autores, faço referência a “meditações antropológicas” tendo como cerne a explicitação das mediações do pensamento. Uma vez que, para Pascal, fomos feitos para pensar e o princípio dessa atividade está em nós mesmos: “[...] a ordem do pensamento é começar por si” (PASCAL, 146 Br).

Essa abordagem permite perscrutar as etapas de raciocínio que, por vezes, podem estar implícitas e supostas como se fossem claras, quando na verdade admitem questionamento. Aproveita-se esse diálogo estilístico entre as meditações de Descartes e as que serão propostas como possíveis lições pascalianas para delimitar o presente ensaio a seis meditações antropológicas, análogas às seis meditações metafísicas.

Antes de prosseguir a essa análise, contudo, entendo ser necessário contextualizar brevemente o

2 A dinâmica desse percurso se dá através daquele que medita e investiga a partir de si os elos teóricos que supostamente conduzem ao conhecimento verdadeiro, mas que, se postos sob suspeita, exigem fundamentação racional ulterior. Sobre as meditações e “quem” seria aquele que medita, leia-se WILSON, 2003, p. 6: “The Meditations are written from the first-person perspective of a narrator, the Meditator. Is the ‘I’ of the Meditations Rene Descartes’ himself, recounting what he experienced and thought, over a period of precisely six days in 1640. Many introductions to the Meditations treat the Meditator as Descartes and describe Descartes as entertaining certain propositions or as coming to accept certain conclusions. I have not followed this practice for several reasons. First, the assumption that the ‘I’ of the Meditations should be identified with the historical Descartes seemed methodologically unsound, insofar as the Six Days of Meditation never occurred, at least as far as we know”.

pensamento de Pascal, a fim de perceber com quem ele estava dialogando.³ A filosofia moderna apresentou diversas fases e distintos nuances, sendo difícil a realização de uma exposição unificadora e esquemática de tudo aquilo que ela abrange, mas há um paradigma compreensivo que a distingue de outros momentos da história da filosofia e que confere a ela especial singularidade: o caráter central do homem como eixo de investigação. Temas como “Deus” ou “religião” não foram suprimidos, mas tratados predominantemente a partir da perspectiva antropocêntrica. A respeito do *status quaestionis* antropológico moderno, leia-se:

A filósofa húngara (Heller, 1983, p. 299) conclui que a antropologia filosófica é uma obra dos renascentistas: “o Renascimento criou a antropologia filosófica, a ciência cujo tema é o homem enquanto espécie”. Isso não quer dizer que antes não se havia respondido à questão sobre o que é o homem, a pergunta fundamental de que nasce toda antropologia filosófica. Contudo, o Renascimento apresentava de maneira inédita na história as condições básicas para que essa pergunta abraçasse efetivamente toda a espécie humana. Quando um renascentista vislumbrava a melhor resposta à questão, o objeto de sua reflexão não era uma parcela restrita da humanidade, senão a totalidade concreta de nosso gênero. Tivemos a oportunidade de ver que, na concepção de homem de Aristóteles, a mulher e o escravo sequer pertenciam à humanidade. Essa era a postura típica de um antigo perante a humanidade enquanto espécie. Um medieval, por sua vez, punha a essência humana para

3 Como todo clássico, a obra de Pascal é viva, vide CALVINO, 1993, p. 15: “É clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível”. No entanto, compreender adequadamente o conjunto de questões com as quais ele estava lidando auxilia a tarefa de recepção dessas formulações para a hodiernidade.

além do próprio homem; a sua essência não lhe era imanente, e sim uma atribuição advinda de Deus (CARLI, pp. 72-73, 2009).

A teocentricidade do Medievo, por isso, é geralmente contrastada com a antropocentricidade moderna, na medida em que, na perspectiva da primeira, até mesmo o homem era compreendido à luz de Deus; enquanto a segunda apostou na empreitada de conhecimento e domínio da natureza com ênfase para uma noção de progresso. A qual, por sua vez, norteou-se pela ideia de razão, que é subjacente a essa visão de mundo que pressupõe o homem como epicentro da natureza.

Não fora unânime a adoção da tendência antropocêntrica no seio da modernidade, Pascal pode ser compreendido como parte do elenco de autores que defendeu uma visão modesta acerca das capacidades racionais e morais humanas. Ainda que preserve a questão antropológica como nuclear para sua filosofia, o conteúdo de suas premissas apresenta uma concepção bem mais ponderada sobre os limites humanos. Desta feita, prévia à leitura do texto pascaliano propriamente dito, torna-se útil empreender uma breve explicação sobre o pano de fundo moderno do autor.

A RAZÃO COMO PILAR DO ANTROPOCENTRISMO MODERNO: O LOCUS DA CRÍTICA PASCALIANA

Blaise Pascal é legatário tanto do jansenismo quanto do cartesianismo afluentes do entorno intelectual de sua época⁴. De um lado, o filósofo compartilhava premissas comuns ao pensamento do núcleo de Port-

4 SCIACCA, 1968, p. 82: “Tradição e cartesianismo encontram acentos de profunda e intensa religiosidade no pensamento de Blaise Pascal (1623-1662), que se ressentia do Jansenismo do mosteiro de Port-Royal onde esteve durante algum tempo em vida ascética entre os ‘solitários’ ”.

Royal⁵, principal centro de irradiação do jansenismo⁶, no que concerne à simpatia pela compreensão do homem como carente e insuficiente; por outro, ele se colocava como crítico e herdeiro do racionalismo cartesiano. Com efeito, Pascal não retirou da razão o seu papel vital, não obstante, é preciso evitar a sua hipostasia, como assim teria procedido Descartes:

Pascal formula a primeira crítica pertinente do racionalismo cartesiano, não somente em nome da religião, mais precisamente em nome de um conceito crítico da razão entendida por Descartes dogmaticamente como possibilidade infinita e absoluta. A razão antes de tudo tem como seu limite o homem: não é de sua competência explicar o mundo humano, moral e religioso: este mundo a transcende [...]. Não existe um conhecimento humano de ordem absolutamente perfeita: a verdade objetiva e infinita, na sua plenitude, ultrapassa as capacidades do pensamento humano [...]. Mas a consciência dos limites, a consciência da insuficiência são os signos da nobreza do homem, diz Pascal com Agostinho [...]. (SCIACCA, 1968, p. 82).

5 LIMA, 2019, p. 32: “Port-Royal des Champs foi um dos principais centros intelectuais da França do século XVII com importantes contribuições para os campos da filosofia, da teologia, da lógica e da linguagem. Foi considerado o principal centro do jansenismo até a sua destruição no século XVIII”.

6 SCIACCA, 1968, p. 91: “O jansenismo foi liderado por Cornelis Jansen (1587-1638), professor em Lovaina e bispo de Ypres. Na obra póstuma *Augustinus* (1640), exagerando um aspecto da doutrina agostiniana da graça, acentua a fraqueza da natureza humana corrompida pelo pecado original a ponto que a vontade é radicalmente impotente para fazer o bem sem a ajuda extraordinária e eficaz da própria graça. *Os jansenistas, dos quais Port-Royal, convento próximo de Paris, foi o centro de irradiação, propugnavam uma moral rígida e severa. Sempre em luta com os jesuítas (combatem o molinismo e a casuística), condenados pela Igreja foram seus doutrinados Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695), autores, entre outras obras, da célebre Arte de Pensar ou Lógica de Port-Royal (1662)*”.

A respeito do paradigma antropocêntrico, inaugurado a partir do renascimento, é de se destacar Descartes como propositor de uma filosofia que é continuadora dele, o que contextualiza a empresa crítica efetuada por Pascal, a saber, a sua inclinação contra a absolutização do homem e da razão:

O filósofo que constrói a ponte entre o Renascimento e o Iluminismo é René Descartes (1596-1650). Não pertence a nenhum dos dois movimentos culturais e, entretanto, é legatário de um e germinador de outro. [...] O filósofo diz que o seu projeto é “utilizar toda a minha existência em cultivar minha razão, e progredir o máximo que pudesse no conhecimento da verdade, de acordo com o método que me determinara”. Associam-se o cultivo da razão e o progresso do conhecimento da verdade. [...] O homem punha a história em movimento, um fato que se reflete no antropocentrismo da filosofia dos renascentistas, tal como Giordano Bruno e Francis Bacon. O homem está agora no centro das atenções. E continua assim com o pensamento racionalista de Descartes. O pensamento cartesiano é igualmente antropocêntrico (CARLI, pp. 78-83, 2009).

Ainda a título de contextualização do *locus* crítico a partir do qual a filosofia pascaliana pode ser melhor compreendida, é muito pertinente a relação estabelecida por Vaz no que concerne à distinção existente entre o supracitado e Descartes, na medida em que Pascal envereda por uma particular interpretação do humano:

A antropologia racionalista de inspiração cartesiana é guiada por um otimismo fundamental com respeito à natureza humana e à capacidade humana de conhecer e agir. No quadro desse otimismo, o homem de Pascal encontra-se numa situação que alguns intérpretes caracterizaram à luz da categoria do “trágico”: ele não está mais abrigado sob a ordem cósmico-teológica da visão cristão-medieval do mundo nem voltado, como

o homem cartesiano, para o senhorio e posse da natureza (VAZ, 1991, p. 85).

A chave de leitura para captar a natureza complexa do humano para a qual aponta Pascal nos escritos reunidos na *Pensées* é resgatar, por um lado, o caráter multifacetado do homem, de acordo com o qual não seria coerente ancorar a pesquisa antropológica exclusivamente na razão; por outro, assumir que esta complexidade não expressa um todo autossuficiente, mas necessitado de fundamento existencial, o que motiva problemas como o tédio e a angústia tão presentes em nossas vidas. De maneira lapidar, o respectivo intérprete delinea esses aspectos da seguinte forma:

O homem não é somente razão, não é reduzível a uma ideia clara e distinta, mas coração, sentimento, enigma [...]. Além do racionalismo cartesiano, Pascal também dissente do racionalismo escolástico, como da casuística dos jesuítas, contra os quais escreveu as célebres *Cartas Provinciais*, em defesa dos jansenistas, uma das obras-primas literárias da língua francesa. A posição de Pascal é, pelo menos no pensamento moderno, significativa. Cientista e filósofo, aberto às novas exigências, nas *Pensées* se propõe a traçar uma nova apologética do Cristianismo, centralizada toda sobre a análise da natureza humana (SCIACCA, 1968, p. 85).

ANÁLISE DOS PENSAMENTOS: MEDITAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Não se deve ignorar que a *magnum opus* do autor não atingiu a sua forma acabada, como a conhecemos, ela é resultado editorial de uma compilação de diversas notas reflexivas escritas pelo filósofo. Da natureza desses excertos surgem as variantes editoriais; por exemplo, no trabalho da Lafuma conserva-se a ordem deixada por Pascal, enquanto a Brunschvicg tenta dar uma unidade sistemático-ideológica maior. A primeira tem

sido adotada como mais rigorosa em termos de estudos especializados⁷. Opto pela segunda, evidentemente não por razões técnicas, o que seria um contrassenso em relação ao que fora instruído, mas por motivos didático-expositivos. Segundo Vaz, os fragmentos que compõem a obra estão em linha com uma fase específica do pensamento de Pascal, de acordo com a qual a questão humana passa a ser central à luz de uma apologia ao cristianismo:

A evolução do pensamento pascaliano é atravessada pela tensão entre o estudo da matemática e da ciência física ao qual se consagra com entusiasmo na juventude, e o “estudo do homem” do qual passa a ocupar-se após sua “conversão”, dentro do projeto grandioso de redigir uma apologia da religião cristã. Desse projeto resultaram fragmentos de extremo vigor e genialidade, reunidos sob o título de *Pensées* (VAZ, 1991, p. 84).

a) primeira meditação: a experiência do silêncio e a presença devastadora do tédio

O ceticismo de Pascal quanto à condição humana não provém do abstracionismo de alguém que está recluso em suas próprias especulações. Diferentemente, ele medita sobre si mesmo e a respeito da humanidade que atentamente observa. Nesse sentido, compreendo que sua percepção antropológica é eminentemente existencial, experiencial e prática. No excerto a seguir

7 FERREIRA, 2015, p. 115: “A tradição *scholar* de estudos pascalianos costuma usar o sistema de citação do *Pensées* da seguinte forma: “Laf” para edição Louis Lafuma e “Br” para edição Leon Brunschvicg. A edição Brunschvicg é considerada uma edição ultrapassada, mas ela está identificada pela edição Lafuma de modo a facilitar as buscas do fragmento correspondente. A edição que, por longo tempo, foi referência aqui no Brasil, a da Coleção “Os Pensadores” foi traduzida a partir da edição Brunschvicg”.

é possível assimilar essa postura filosófica e o estado de impotência e insuficiência em que se acha o homem, conforme disserta Pascal: “Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio.” (PASCAL, fr 131 Br).

Esse texto geralmente é acompanhado pela epígrafe “Tédio”. O instrumento reflexivo de que o autor se vale é o do “repouso”. Contudo, é plenamente plausível pensar em outros termos de efeito filosófico equivalente, tal como o que apresenta o vocábulo “silêncio”. Ou seja, seria viável afirmar que nada é mais insuportável ao ser humano do que o silêncio total, pois o homem manifesta extrema dificuldade de se voltar sobre si mesmo, haja vista seu receio de se deparar com um dado que se esforça para fugir: o de que sua existência é efêmera, limitada e, em última instância, vazia.

Na tentativa de não ouvir a “voz” do silêncio, o homem opta por procurar outros sons que tornem inaudíveis aqueles problemas incômodos achados em seu interior. Por isso, ele se apropria de negócios, paixões, atividades e distrações que o permitam o gozo momentâneo sem que lhe sobrevenha o peso da existência. Quando esses inúmeros mecanismos entorpecedores falham, o tédio vem inexoravelmente como resultado.

A experiência de constatação do tédio, descrita acima por Pascal, consiste na aflição consoante aos intervalos entre o empreender muitas atividades e investidas em prol de prazeres e o “repouso” ou “silêncio” que emerge das circunstâncias da vida. Assente no pressuposto da mortalidade e da finitude, o homem vive em uma dialética de viver o máximo possível – o que inclui buscar toda sorte de prazeres –, simultaneamente

de indagar tanto a respeito do tempo que lhe resta quanto se aproveitou devidamente tudo o que tinha para viver.

Na ânsia por superar o tédio, invariavelmente, o homem se depara com a trágica assimetria entre o querer e o poder. As coisas não ocorrem segundo a vontade humana, e ela própria é tão fugaz que torna sua realização vazia. Assim, o tédio não está apenas no “repouso”, mas também na fadiga da atividade constante, na medida em que esta encerra na presentificação do repouso que se tenta escantear, mas que nunca se consegue eliminar. Enfim, entendo que a ilustração contemporânea de Sísifo⁸ rolando a pedra todos os dias é paradigmática para a interpretação da condição tediosa com a qual o homem está sempre às voltas.

b) segunda meditação: a necessidade do frenesi como sintoma da infelicidade

Na esteira do quadro estabelecido pela meditação anterior, Pascal nos insta a refletir sobre a necessidade que o homem impõe a si mesmo de obter distintas formas de entretenimento⁹. A predisposição para o tédio e angústia certamente servem como propedêutica para o estudo dessa temática, mas dessa exposição pascaliana intenciona-se destacar o frenesi, isto é, a agitação a partir da qual o homem governa sua vida, tendo em vista a busca pela felicidade. Leia-se o fragmento:

Divertimentos – Quando, às vezes, me pus a considerar as diversas agitações dos homens, os perigos e os

8 CAMUS, 1981, p. 157: “Los dioses habían condenado a Sísifo a subir sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.”.

9 Tal expressão faz referência a uma implicação possível da *divertissement*, não é sinônima desta.

castigos a que eles se expõem, na corte e na guerra, originando tantas contendas, tantas paixões, tantos cometimentos audazes, e muitas vezes funestos, descobri que toda a felicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto. O homem que tem suficientes bens para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia dela para ir ao mar ou ao cerco de uma praça. Não se pagaria tão caro um posto no exército, se não se achasse insuportável não sair da cidade; e só se procuram as conversas e os passatempos porque não se sabe ficar em casa com prazer (PASCAL, fr 139 Br).

A categoria utilizada por Pascal para se referir as agitações a que se submetem os homens é a do divertimento. A riqueza desse recurso teórico pode ser perdida se ela for reduzida ao sentido denotativo da palavra. A respeito desse conceito fundamental na especulação pascaliana, é digno de nota, portanto, o respectivo comentário:

A título de consideração preliminar, não obstante, o conceito pascaliano de Divertimento não se restringe a ideia de diversão ou entrega ao prazer. O termo tem o sentido de distração, uma espécie de fuga que impede o homem de pensar a sua própria condição. Etimologicamente falando, o verbo francês *divert*, pode também ser traduzido como desviar. De fato, este sentido aparece em várias passagens dos Pensamentos, conforme percebemos na tradução brasileira da edição de Lafuma (70, 332, etc). Nos termos da definição de Magnard (2013, p. 21), “Pascal vê [no Divertimento] uma categoria moral; toda atividade de esquiva, de substituição ou de compensação nela se inclui. A diversão consistirá em preferir em nossas vidas o acessório ao essencial (MARQUES, 2019, p. 148).

Como bem explica Marques, Pascal não está lidando somente com o problema de um hedonismo vil,

mas com uma disposição humana mais abrangente de substituir o essencial pelo acessório. Tal significa dizer que os próprios pensamentos podem ser utilizados para o atingimento da finalidade de manter uma rotina incessante, sempre buscando a exterioridade. O ser humano se vê, assim, permanentemente insatisfeito, passando a considerar que sua felicidade não está em si mesmo (o que é representado por expressões como “quarto” ou “casa”), mas em algo que ele precisa alcançar fora. Com o objetivo de ser feliz, todos os esforços ulteriores serão validados e estimulados, mas pautar a felicidade sobre o que não está na esfera da agência humana é tarefa destinada ao malogro.

A necessidade da agitação acaba por expressar a sintomatologia da infelicidade. Há um círculo vicioso por detrás dessa lógica de ação que consiste no seguinte: clama-se a demanda por atividades e distrações para suprir as insatisfações presentes. Contudo, a prática dessas agitações não produz, a contento, a satisfação almejada, tendo em vista a felicidade representar uma forma de plenitude, ainda que transitória. Se o instinto da insuficiência é ressaltado, naturalmente irá prevalecer a infelicidade.

Por outro lado, para usar o exemplo de Pascal, se fôssemos felizes em casa, o mesmo poderia se suceder quando estivéssemos fora dela. Se, de outro modo, estamos insatisfeitos por estarmos em nós mesmos, não será a mudança exterior, as agitações e o divertimento que irá alterar o estado humano de carência estrutural. O aprendizado parece, nesse sentido, estar em compreender a nossa condição e vivermos ela em sua inteireza, sem tentar preencher o vazio existencial com mais vazio.

c) terceira meditação: falsas terapêuticas para a miséria humana e suas consequências

O pano de fundo do tédio e da infelicidade que marcam a antropologia de Pascal está provavelmente na sua concepção de que a miséria é inerente ao homem. Como fora brevemente explanado, a categoria do divertimento revela em parte a tentativa humana de superação dessa condição inexorável. Entendo, do excerto a ser lido, que Pascal nos instrui sobre terapêuticas equivocadas a que recorreremos para neutralizar as nossas vicissitudes antropológicas. Mas o curso dessa empreitada não nos deixa incólumes, de modo que tais distorções podem agravar nosso estado existencial, vide a exposição:

Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto. [...] Daí amarem tanto os homens o ruído e a agitação; daí ser a prisão um suplício tão horrível; daí o prazer da solidão se tornar uma coisa incompreensível. E daí, por fim, ser o maior objeto de felicidade da condição dos reis essa preocupação constante dos outros em diverti-los e em proporcionar-lhes toda espécie de prazeres (PASCAL, fr. 139 Br).

À primeira vista, a argumentação de Pascal pode nos levar a inferência de que sua filosofia advoga uma espécie de fatalismo, em função de o autor afirmar que, ao pensar mais de perto sobre o assunto, concluiu que a causa das infelicidades consiste em uma condição natural. Então, não é possível viver algo diferente? Entretanto, quando Pascal faz referência a uma espécie de prazer que seria da solidão e contrapõe a ela a preocupação concernente aos divertimentos e distrações ele está a

evidenciar duas terapêuticas distintas: a que coloca o homem defronte de si mesmo e outra que impulsiona o homem para o exterior. As consequências do tratamento equivocado é o endosso da infelicidade e a ausência de consolo para ela.

O estado miserável do homem é irrevogável, mas a convivência com ele depende da postura que se assume perante a vida. Pascal enumera o que poderíamos compreender como terapêuticas equivocadas: 1) a opção pelo ruído e pela agitação; 2) não desfrute da solidão; 3) por a felicidade em outros; 4) confiar nos prazeres. Por primeiro, o indivíduo parte do pressuposto de que o barulho exterior poderá obstaculizar a percepção de que sua condição é miserável, mas essa proposta não é sustentável em longo prazo. Por isso, na meditação inicial, percebe-se que o tédio é recorrente.

Por segundo, Pascal identifica o não desfrute da solidão e o caracteriza como um “prazer incompreensível” para aqueles que investem nas distrações. Se distinguirmos “solitude” de “solidão”¹⁰, penso que conseguimos dar maior sentido a essa filosofia, na medida em que a solitude é uma disciplina pessoal elegida com uma finalidade reflexiva, ao passo que a solidão pode dar a entender que fomos condenados a ela por ausência de outras pessoas ou opções. O prazer de estar sozinho consigo, nesse contexto produtivo, é o que Pascal quer mostrar como motivo de prazer.

No entanto, ao fugir da solidão, acha-se a

10 TOMEI, 2008, p. 18: “Solitude não é solidão. Na língua inglesa, há duas palavras distintas para designar percepções diferentes do que, popularmente, na língua portuguesa se reduz à palavra solidão. No inglês, a solidão, enquanto condição de estar isolado, desacompanhado, solitário ou abandonado, tem o nome de *loneliness*. Já a solidão, enquanto isolamento intencional, com objetivo de reflexão, meditação ou mesmo de relaxamento, leva o nome de *aloneness*”.

terceira terapêutica: buscar nos outros a felicidade. Não obstante, a busca pela felicidade é algo de universal que é amplamente compartilhado por todos; e em geral uns esperam que os outros consigam dar sentido as suas próprias vidas. A alteridade é essencial ao homem, mas o depósito dessa responsabilidade existencial, a saber, a de ser feliz, não pode ser transferido para outrem.

Por fim, a confiança na capacidade que os prazeres teriam para anestesiarem nossas almas requerem, como as drogas, doses cada vez maiores, em intervalos cada vez mais curtos, com efeitos cada vez menores. Esses tratamentos equivocados produzem em nós o que observara Pascal: “nada nos pode consolar”, mas, a seguir, perseguiremos a pista deixada por ele de que há um prazer na “solidão”.

e) quarta meditação: o desconforto existencial como convite ao autoconhecimento

O fragmento que é objeto dessa meditação indica o caminho pelo qual se reforça as misérias que são em si inerentes à humanidade. O que consola o homem é o divertimento, afirma Pascal. Tal afirmação poderia contraditar o texto anterior no qual ele ponderava ser inconsolável a condição miserável em que se acha o homem. Contudo, a inferência correta pode ser apreendida quando ele avalia o divertimento como a maior de nossas misérias:

A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento e, no entanto, essa é a maior das nossas misérias. Com efeito, é isso que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos perde insensivelmente. Sem isso, ficaríamos desgostosos, e esse desgosto nos levaria a procurar um meio mais sólido de sair dele (PASCAL, fr 171 Br).

As agitações e as distrações nos impedem de pensar em nós mesmos. Essa é a rota de investigação assinalada por Pascal para a articulação presente entre divertimento e nossa condição miserável. Porém, o que nos esperaria se não apostássemos tanto no estar sempre em contrariedade ao “repouso”? Pascal não opta por eufemismos e deixa claro: ficaríamos desgostosos. Ou seja, não procurar o divertimento implica profundo desconforto existencial.

Como fora discutido, quando os mecanismos entorpecedores silenciam, o tédio e a angústia sobrevêm. Devemos desistir da empreitada de construir um caminho alternativo ao do frenesi? Não, Pascal medita que é necessário passar pelo mal-estar para buscar um meio mais sólido de sair dele. Em um excerto anterior, pela ordem Brunschvicg, o filósofo reivindica a primazia do pensamento:

O homem é visivelmente feito para pensar; é toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente. Ora, a ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade. Ora, em que pensa o mundo? Apenas em dançar, em tocar alaúde, em cantar, em fazer versos, em jogar argolinhas, etc... em abater-se, em tornar-se rei, sem pensar o que é ser rei, e o que é ser homem (PASCAL fr 146 Br).

Nesse fragmento, Pascal não apenas atesta a centralidade do pensar como estabelece que o pilar dessa atividade é o refletir sobre “si”. Não é sem razão que Platão diga que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma o que se chama pensamento¹¹

11 PLATÃO, *Sofista*, 263e: “Pensamento e discurso são a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”.

e que uma vida sem exame não vale a pena ser vivida¹². Com efeito, uma mente turbada não consegue distinguir claramente o que nela se passa; nem a vida sem exame compensa, motivo pelo qual Camus considerou que a pergunta filosófica fundamental é¹³: “Não há mais que um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a pergunta fundamental da filosofia” (CAMUS, 1981, p. 15, tradução nossa). Além disso, Platão corrobora que o caminho da vida virtuosa é aquele que se apoia sobre o conhecimento de si¹⁴.

O pensamento mal orientado, como ocorre com a maioria de nós, está pautado na satisfação de prazeres e nas distrações diversas. Pascal não rejeita a utilidade e o proveito das possibilidades existenciais disponíveis ao homem, mas contrasta a hegemonia dessas escolhas em relação ao pensamento interior. Nesse diapasão, o filósofo proporciona uma lição antropológica muito excelente: o autoconhecimento é a baliza para o enfrentamento de nossa condição miserável. Em outros termos, não há panaceia que funcione ante a condição trágica do humano, mas o seu reconhecimento é o primeiro passo para uma vida mais significativa.

Portanto, embora o homem tenha preferência por escapar das dores e aflições, o desconforto existencial é um convite para uma vida diferente, a saber, aquela que não se funde unicamente nos divertimentos, mas

12 PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 38a: “Uma vida sem pensar não é digna [...]”.

13 “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”.

14 PLATÃO, *Cármides*, 164d: “Estou a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito”.

em uma forma de pensamento que não se dirija somente para o exterior, porém principalmente para dentro de nós mesmos. Pascal, então, oferece uma dose de realidade em vez de propor ilusões existenciais. Em certo fragmento ele questiona o modo de vida que se sustenta sob a égide da irreflexão: “Se a nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não precisaríamos deixar de pensar para nos tornamos felizes” (PASCAL, fr. 165 Br).

e) quinta meditação: nossos propósitos pela lente provocativa da vaidade

Na mesma linha daqueles textos em que Pascal expõe de modo visceral a condição humana, o fragmento a ser analisado ausculta as intenções que por vezes permanecem ocultas, até em relação a nós mesmos, às ações que realizamos no mundo. O instrumento teórico a que ele recorre é o da “vaidade”, vocábulo que designa aquilo que se vai, isto é, que ora é e ora pode deixar de ser. Conforme se depreende: “Curiosamente não é senão vaidade. O mais das vezes, não se quer aprender senão para falar do que se sabe. Não viajaríamos por mar, só pelo prazer de ver, se não quiséssemos dizer algo a respeito e não esperássemos comunicar nossas impressões.” (PASCAL, fr 152 Br).

No livro judaico do Antigo Testamento, o Eclesiastes, acha-se uma série de meditações atribuídas ao rei Salomão¹⁵ em que ele descreve com maestria a

15 O reconhecimento dessa autoria é contestado por muitos estudos, por exemplo: CAMPOS, 1991, p. 99: “Atualmente todos os exegetas de certo renome concordam que se trata do recurso literário da “pseudo-epigrafia”, vale dizer: a atribuição, à obra de um autor obscuro, do nome de uma personagem ilustre, seja para lhe conferir mais peso e credibilidade, seja para seguir uma convenção em moda na época”.

questão da vaidade e o quanto ela é reveladora dessa condição que Pascal está a chamar de miserável. Há muitas reflexões a respeito dessa temática, mas consultemos um trecho que pontualmente se associe a estrutura expositiva proposta pelo filósofo: “vi que toda fadiga e toda habilidade no trabalho provêm da inveja do ser humano contra seu próximo. Também isto é vaidade e correr atrás do vento” (ECLESIASTES 4:4). O que se esvai, o que corre por entre os dedos e o que leva o homem a correr em volta de si mesmo, sem que alcance o que busca, isto é a vaidade.

A viagem pelo mar que fazemos se deve a vontade de contemplar a paisagem e vivenciar as experiências próprias da viagem ou a um propósito oculto atinente ao interesse de contar a outrem o que presenciamos, a fim de suscitar invejas mútuas? A ciência, a sabedoria e o conhecimento que almejamos são fins nobres em si mesmos ou tais empresas estão vinculadas ao desejo de mostrar aos outros que sabemos? Queremos poder falar sobre aquilo que obtemos expertise, mas não necessariamente apreciaríamos esses mesmos saberes se eles não fossem objeto de inveja dos outros.

Em linha com Eclesiastes, Pascal assume que, pelo menos em grande parte, o homem busca se esmerar em determinadas atividades com a pretensão de produzir inveja e não há nada que represente melhor essa tarefa do que “correr atrás do vento”.

Nessa perspectiva, Pascal não está a generalizar e reduzir tudo a vaidade em sentido estrito, mas a provocar: o quanto há de vaidade em nossos projetos humanos? Será que não aproveitaríamos muito mais os saberes e as viagens se nos concentrássemos mais nessas experiências do que na expectativa de poder falar delas para os outros?

f) sexta meditação: a filosofia da “selfie” desde a denúncia pascaliana das aparências

Na sexta e última meditação a que nos propomos a fazer, Pascal nos propicia uma lição antropológica que é extremamente contemporânea ao nosso modo de vida. Trata-se de explicitar a predominância da aparência, isto é, do parecer, sobre o ser. Na cultura hodierna, parte significativa de nossa satisfação depende dos “likes” e do “feedback” elogioso que recebemos daqueles que aprovam nossos “posts” nas famigeradas “redes sociais”. Acerca dessa escolha existencial, leia-se:

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro (PASCAL fr 147 Br).

Nosso bem-estar tem dependido muito não apenas de nossa autoimagem, mas, sobretudo, de como as pessoas nos veem. O desconforto causado por essa carência estrutural – proveniente da miséria – nos inclina a buscar preencher o vazio existencial com toda sorte de distrações e uma delas consiste no que os outros dizem de nós. Assim, é comum gostarmos das bajulações e desaprovamos as críticas. Tal procedimento nos leva à hipocrisia, isto é, ao fingimento, na medida em que buscamos “viver nas ideias dos outros uma vida imaginária”.

Como não é viável e nem desejável pelos outros a compreensão profunda sobre a realidade de nossas vidas, prevalece na avaliação social aquilo que está na superfície dos acontecimentos. O que, por sua vez, sedimenta a abordagem existencial que embeleze e persuada bem os olhares públicos sobre o que somos e fazemos.

Este modo de vida, ancorado na filosofia da “selfie”, desenvolve-se pelo recurso às imagens ou aparências em detrimento de como na realidade as coisas são. Tudo está muito bem encadeado nessa visão crítica que diagnostica na humanidade a vaidade como elemento essencial. Tendo em vista a influência do cristianismo na antropologia pascaliana, é oportuno o paralelo com o texto neotestamentário: “ai de vocês, escribas e fariseus, hipócritas, porque vocês são semelhantes aos sepulcros pintados de branco, que, por fora, se mostram belos, mas interiormente estão cheio de ossos de mortos e de toda podridão” (MATEUS 23:27).

Há uma tradução mais convencional do que essa que utiliza a expressão sepulcro caiado¹⁶, que faz referência ao emprego de “cal”, isto é, de tinta branca, a fim de modificar a aparência dos sepulcros. Jesus compara os fariseus a pessoas que estão em podridão existencial, embora religiosamente pareçam aos homens pessoas puras e moralmente superiores. Como essa descrição não aponta para um mero modismo, este quadro empírico fez parte do início da era cristã, perpassou os tempos modernos de Pascal e permanece em nossos dias como uma marca indelével da vaidade humana.

Pascal nos lega uma imprescindível meditação acerca de nosso modo de vida calcado nas aparências. Ele denuncia o estado de fingimento em que nos colocamos, enganando a nós mesmos e aos outros, por não estarmos dispostos a viver as nossas próprias

16 DELGADO, 2014, pp. 181-182: “Segundo o Talmud, era habitual branquear as sepulturas na primavera nomeadamente no mês de Março, para não se incorrer na impureza ritual de as pisar. Estas eram dificilmente reconhecidas da terra ordinária se não fossem branqueadas. No tempo do Novo Testamento, os sepulcros também eram branqueados”.

vidas com seus defeitos, limites e imperfeições. Jamais o imaginário poderá ser mais verdadeiro do que aquilo de que é imagem. Na contramão dessa constatação, muitos preferem “maquiar” a realidade por não suportarem o que ela tem a revelar.

A opção pela aparência é a eleição de uma forma existencial subalterna, que diminui as viagens, os amigos, os amores e as experiências a meras imagens. Essa terapêutica distorcida não mitiga a tragédia humana, apenas a aprofunda, como o faz os divertimentos. A solidude, o conhecimento de si, enfim, o cultivo da vida “que temos em nós e no nosso próprio ser” é o que deve ser objeto de nosso esforço existencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como nos instruiu Vaz, a *Pensées* de Pascal está atrelada a uma apologia ao cristianismo, fundamentada em um estudo sobre a natureza humana. De modo que ele diagnosticou qual seria o caminho a ser perseguido pelo homem perante a sua condição de finitude, precariedade e miserabilidade, qual seja: o Cristo. No entanto, se qualquer filósofo ou leitor não quiser dar esse passo adiante, como o fez o erudito francês, pode se deter com muito ganho sobre as meditações antropológicas por ele propiciadas, na medida em que elas lançam sobre nossa condição, herdeira da modernidade, o ceticismo sadio quanto aos méritos modernos concernentes aos seus projetos de homem.

Tal itinerário fora realizado por meio da extração de lições antropológicas que abstraímos dos fragmentos 131Br, 139 Br, 147 Br, 152 Br e 171 Br. Privilegiou-se através desses textos a articulação das categoriais fundamentais pelas quais o filósofo constrói sua antropologia da precariedade humana. Tendo esta por

base, seguem-se uma série de denúncias feitas por Pascal contra o que nominamos por falsas terapêuticas, que intensificam a miséria e produzem ainda mais infelicidade.

Se Kant foi acordado do sono dogmático por Hume, analogamente seria razoável dizer que Pascal pode nos despertar do “sono moderno” a respeito da expectativa de que o homem seja o epicentro da realidade ou mesmo que aja como se fosse onipotente. Admitir a fragilidade do humano como central é pressuposto para um tratamento ético mais equânime, em conformidade com o qual toda sorte de diferenças étnicas e econômicas deveriam se diluir em torno da percepção de que estamos nós na mesma embarcação, cuja existência pouco a pouco se vai sendo tragada pelas tempestades da vida. Em outras palavras, o que nos iguala é a finitude e a carência, e estas coisas parecem ser mais fundamentais do que o que nos diferenciaria vaidosamente: seja por posses materiais, dons, habilidades, profissão, status social, estética, enfim, tudo isso se transmuta em nada sob a ação devastadora do tempo.

O desafio lançado por Pascal consiste em nos convidar ao autoexame, pelo qual possamos enfrentar a nossa condição precária e diante dela seja possível conferir sentido a nossa existência, privilegiando o pensamento, a solitude e a felicidade na satisfação do simples estar vivo. As distrações e os divertimentos são úteis, mas não podem solapar a necessidade de sermos confrontados com nosso próprio ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João de Almeida. 3. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CALVINO, I. **Por que ler os clássicos**. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMPOS, H. **Qohélet = o-que-sabe: Ecclesiastes: poema sapiensial**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CAMUS, A. **El mito de Sísifo**. Trad. L. Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

CARLI, R. **Antropologia filosófica**. Curitiba: IBPEX, 2009.

DELGADO, A. *Uma Visão Etnológica da Arte da Morte na Bíblia*. **Etnicex - Revista de Estudos Etnográficos**, n. 6, pp. 171-189, 2014.

FERREIRA, R. *Em busca do Deus Absconditus: o papel da razão e do coração no argumento da aposta de Blaise Pascal*. **Intuitio**, v. 8, pp. 114-127, 2015.

LIMA, J; KIRCHNER, R. **A concupiscência como miséria humana: um estudo do conceito de graça a partir da mística pascaliana**. *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 13, n. 2, jul/dez. 2019, pp. 29-47.

MARQUES, J. **Saltar no silêncio apavorante da infinitude: teologia, filosofia e antropologia em Blaise Pascal e Søren Kierkegaard**. 210f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PLATÃO. **Sofista**. Trad. José de Souza *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Cármides**. Trad. Zanardo Petrelli. Edição Bilíngue. Limeira (SP): s/e, 2012.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. José Trindade. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

SCIACCA, M. **O Jansenismo e Blaise Pascal**. In: História da Filosofia II - Do Humanismo a Kant. Trad. Luis Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1968. pp. 81-85.

TOMEI, P; FORTUNATO, G. **A solidão**. O&S, v. 15, n. 47, pp. 13-31, 2008.

VAZ, L. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

Capítulo 6

KANT, O GÊNIO E O IDEAL ESTÉTICO

*Elias Nunes Alves Junior*¹

INTRODUÇÃO

Embara seja considerado como um dos pensadores mais relevantes da modernidade e da filosofia europeia, Immanuel Kant (1724-1804) desenvolveu seus estudos distante dos grandes centros intelectuais, artísticos e econômicos do século XVIII (Paris, Londres, Oxford, Milão...). Entender a localização deste pensador à periferia da Europa, no extremo oriental da Prússia, poderia nos conduzir à compreensão de que ele estivera alienado aos grandes acontecimentos, bem como de que seu pensamento estaria aquém dos movimentos artísticos e das últimas descobertas científicas de seus contemporâneos. No entanto, à medida que investigamos suas obras e analisamos os pormenores de sua longa jornada de amadurecimento crítico, melhor podemos perceber que ele esteve por dentro de tudo que acontecia no continente, mantendo-se sempre de olhos atentos para o mar. Uma cidade distante e pequena, como era “Königsberg, às margens do rio Pregel, já pode ser considerada um lugar adequado para a ampliação, tanto do conhecimento do ser humano, quanto do conhecimento do mundo, onde este pode ser adquirido

1 Mestre em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, estudando a área de teoria do conhecimento, estética, filosofia moderna e filosofia e sociologia no ensino médio, sendo também professor da Rede estadual de educação do Ceará. Redes sociais: @atahara; Contato: prof.eliasnunes@gmail.com

mesmo sem se viajar” (AP, 120)². Por isso, consideramos a filosofia de Kant como uma *filosofia de porto*. No porto recebeu as influências que lhe marcaram, os tratados empiristas, as obras de divulgação científica e os diários de viajantes, tão comuns entre os intelectuais oitocentistas. E também do porto enviou sua própria obra, que foi encontrando leitores e marcando, por seu turno, várias áreas do pensamento filosófico, da ciência e da literatura, especialmente no que depois veio a se chamar de idealismo alemão e de romantismo.

Algumas destas influências, que cruzaram o continente e chegaram em Kant são bastante conhecidas, especialmente as que são encontradas nos textos epistemológicos e que discutem elementos da ciência da natureza. Newton, Leibniz, Euclides, Kepler... Textos como a CRP e os *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* estão cheios de referências a modelos e teorias científicas. Nosso objetivo aqui é apresentar algumas referências que este pensador alemão teve em suas mãos, direta ou indiretamente, e que chegaram aos seus textos, mas voltadas ao campo da arte. Quais autores Kant considerava como modelos ideais na pintura, e quais eram vistos por ele como demasiado banais ou alguém dos grandes padrões e valores do belo artístico? Ou ainda, quem pode ser chamado de gênio na arte? Se as referências no campo da física são encontradas com maior frequência, as citações à história da arte são bastante escassas. Mesmo um texto central para este tema, como é a CFJ, não oferece mais do que pistas para os modelos estéticos deste autor. Daí a necessidade de uma leitura mais ampla, em textos tidos como “menores”, menos explorados, alguns

2 Abreviaturas utilizadas neste capítulo: AP = *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*; CA = *Cursos de Antropologia*; CFJ = *Crítica da Faculdade de Julgar*; CRP = *Crítica da Razão Pura*; R = *Reflexões*. Os números são da paginação original em alemão.

até esquecidos, mas que revelam novas peças no mosaico do pensamento kantiano. Começaremos por apresentar a importância e o significado do termo gênio para este pensador, passaremos pela centralidade da faculdade da imaginação para a produção original da obra de arte, a força despertadora que ela exerce sobre o entendimento, e chegaremos, por fim, a alguns artistas que se destacam no quadro de realização do ideal estético.

DA INSPIRAÇÃO DIVINA À IMAGINAÇÃO PRODUTORA

Na tradição grega, o gênio é um termo que diz respeito à figura divina ligada a cada ser humano, ou até mesmo a alguns lugares, como parte de suas almas, que tinha o poder de dar energia e que busca a conservação da vida de seu protegido. A palavra *gênio* [*Genie* em alemão, derivado de *Genius*, em latim] começou a ser empregada em escritos filosóficos já na passagem da antiguidade para o medievo, adotada por Santo Agostinho em sua longa reflexão histórica acerca dos deuses romanos, que buscava salientar a relevância destas entidades não apenas para a religião, mas também para a sociedade de então como um todo. Lá, encontramos a passagem: “E que é o Gênio? É o deus, diz-nos ele, que preside e dá vigor a tudo o que se gera” (AGOSTINHO, 1996, p. 639). Se saltarmos do século V para o XVIII, observaremos uma transformação significativa no emprego deste termo. Na *Enciclopédia*, em um artigo de Saint-Lambert, é possível encontrar um resumo bastante evidente de como este conceito era compreendido: “A amplidão do espírito, a força da imaginação e a atividade da alma, eis aí o gênio.” (DIDEROT e D’ALEMBERT, 2015, p. 323). Há uma passagem da força criadora de um deus para o poder criativo de um humano. Mesmo assim, o padre da Igreja ainda encontra eco no pensamento moderno: o gênio é,

primeiramente, alguém que cria. No entanto, este ato criador não se dá nem de maneira abrupta, nem de forma impensada, mas requer originalidade e talento. Segue um projeto, realiza um plano. E se a divindade sonha ou tem visões antes de criar um novo mundo, o gênio pensa o conceito que na sua obra encontra a plena efetividade. Realiza com suas mãos a façanha de uma divindade.

Kant se insere exatamente nesta tradição, na qual se é reforçado que dentre todas as obras de arte produzidas, algumas se sobressaem com tanta maestria, que são consideradas como que inspiradas pelos deuses, logo embora tenham sido executadas por mãos humanas. São produzidas por ímpeto e grandeza, ainda que sejam realizações particulares de um indivíduo, assim como Hefesto, quando forjava a armadura de Aquiles, que embora produzisse uma criação a partir de seu poder divino, ela só ganharia seu significado e realização completa ao vestir a carne humana.

Dentro deste processo de produção, a faculdade que se torna central é a imaginação, que tem a capacidade de entrar em acordo e pôr em movimento o entendimento, a sensibilidade e a razão em um jogo de determinação e liberdade. Kant desloca o problema do conhecimento dos objetos para o sujeito, isto é, dos dados imediatos dos sentidos para as estruturas do pensamento que organizam estes dados, o que acaba por mudar a posição normalmente atribuída à imaginação de simples reprodutora e passiva. Sensibilidade e entendimento precisam estar em acordo para se produzir conhecimento, pois a primeira trata da capacidade *receptiva* de representação, enquanto a segunda trata da capacidade *espontânea* de julgar os objetos. Estes, por sua vez, nos são dados mediante a sensibilidade, mas é apenas através do entendimento que eles podem ser

pensados por nós. De um lado, temos o mundo enquanto o conjunto de todos os dados sensíveis, e, do outro, o *eu* que pensa e que configura este conjunto de dados. O *eu penso* [*Das ich denke*] trata, assim, do próprio sujeito que toma consciência deste seu movimento epistemológico.

Na introdução da segunda edição da CRP (de 1787), estas faculdades são apresentadas como “dois troncos do conhecimento humano [*zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis*] que talvez brotem de uma raiz comum [*gemeinschaftlichen*], mas desconhecida a nós” (CRP B, 29). Esta raiz comum que na edição “B” é apresentada como desconhecida, na primeira versão da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento foi indicada como a própria imaginação (CRP A, 115), que atua como fonte entre os sentidos e a apercepção (movimento do sujeito de tomada de consciência das próprias representações). A ela caberia exercer, assim, o papel fundamental de uma força capaz de ligar a intuição ao entendimento de forma ativa, produtora, e não apenas reprodutiva.

ENTRE ESQUEMAS E SÍMBOLOS

A partir dos dados da sensibilidade e dos juízos e categorias do entendimento (conceitos puros), a imaginação se divide em dois modos de produção que funcionam como dois polos da atividade criativa desta faculdade. Em um hemisfério, ela produz representações por meio do **esquematismo** (demonstrativo e direto) e, em outro, através do **simbolismo** (analogico e indireto). Estas são duas formas de *hipotipose*³ (CFJ, 255). O esquema parte de uma determinação universal

3 Termo oriundo dos retóricos que quer indicar a figura através da qual um assunto é esboçado e descrito, utilizado por Kant no sentido de manifestação e significação do conceito de forma intuitiva.

e a aplica a um caso particular, valendo-se do uso transcendental do tempo; o símbolo realiza o caminho inverso, procurando para um particular o universal que ele expressa, uma vez que sua determinação não é sobre o objeto, mas sobre as próprias faculdades do sujeito.

Por um lado, *esquemas* são indispensáveis à filosofia teórica, uma vez que articulam os dados sensíveis por meio de determinações e demarcações conceituais fornecidas pelas categorias do entendimento, proporcionando à ciência instrumentos para conhecer o mundo segundo leis. E, por outro lado, os *símbolos* são importantes não apenas para a filosofia teórica, mas também para a prática, na medida em que articulam os dados provenientes da sensibilidade com o *bom* (uma valoração moral), e sobretudo no âmbito da estética, em que, com a ajuda de juízos reflexivos, definem o *belo* e o *sublime*. É por isso que o cientista, ao inventar, por meio de seus experimentos, novos conceitos, é um tipo de gênio, assim como o artista, que quer pensar novos símbolos para a expressão do mundo (como se este fosse originado de uma ideia). Ambos (que podem ser, inclusive, a mesma pessoa, isto é, um “gênio vasto”⁴) se inserem no campo próprio em que “põe a imaginação em movimento, a qual vê diante de si um grande espaço de jogo para semelhantes conceitos” (AP, 225). O conhecimento inicia-se com uma *hipótese*, um ponto de partida da investigação que não está simplesmente dado, mas que requer certo “talento especial” (*ibid.*, 223-224) que nos oferece apenas *descobertas* no mundo⁵, mas que, uma vez apropriado pelo gênio, ele poderá se utilizar dela para a *invenção* e a criação, tanto no campo da ciência quanto no campo da arte.

4 [*vastes Genie*] Um gênio em muitas especialidades, figuras típicas do renascimento como Leonardo da Vinci.

5 Na AP (§56-57) fica claro que o gênio é um “inventor” (como o artista que inventou a pólvora), não um “descobridor” (como Colombo com relação às Américas).

Ora, o campo próprio do gênio é a imaginação, dado que “esta é criadora e está menos sob pressão das regras que outras faculdades, e por isso é tanto mais capaz de originalidade” (*ibid.*, 224). E este é mais um ponto que salienta a importância da imaginação produtiva em comparação com a reprodutora: o gênio, personificação do homem e da mulher cujas faculdades mentais estão em equilíbrio e harmonia, é a expressão da capacidade humana de produzir objetos através da originalidade da imaginação, isto é, a partir de algo que não é simples imitação dos dados sensíveis (mera *mimesis*), mas que se utiliza de suas faculdades para a criação como que de uma “nova” natureza, o que precisa estar sempre em acordo com os conceitos que articulam as intuições. Sem esse acordo, o mais brilhante dos gênios não passaria de um “desvario” (*ibid.*, 172). O que cabe à imaginação produtora pela ação do gênio é a reconfiguração do material epistêmico provenientes da sensibilidade segundo ideias ou conceitos, não a criação de novos dados⁶.

O DESPERTAR DO ENTENDIMENTO PELA LIBERDADE DA IMAGINAÇÃO

No caso específico da obra de arte, as faculdades se reconfiguram em torno dos juízos reflexivos estéticos (isto é, de gosto), fazendo a imaginação rearticular sua ação para produzir representações correspondentes, ou seja, símbolos ao invés de esquemas (que são próprios do campo da ciência). Em outras palavras, a imaginação, uma vez que está em um livre jogo [*freier Spiel*] com o entendimento, “esquematiza sem conceitos” (CFJ, 146). Kant reforça que a representação de um objeto

⁶ Imagens como a da Santíssima Trindade, pensada como um velho, um jovem e uma pomba (ou qualquer outra imagem mitológica), ainda que não encontre referência efetiva nos sentidos, é uma representação verdadeira da realidade, “não como figuras reais, semelhantes a seus objetos, mas apenas como símbolos” (AP, 173, nota 37)..

dado requer o acordo entre a imaginação, enquanto faculdade representativa que compõe o múltiplo (os dados da sensibilidade) e o entendimento, enquanto faculdade representativa que dá unidade conceitual à multiplicidade. Mas esta articulação se dá de maneiras diferentes, de acordo com a postura judicativa do sujeito, isto é, em conformidade ao tipo de juízo que se utiliza para pensar os objetos dados. Na ciência (e na filosofia teórica), juízos determinantes; na arte (e na filosofia prática e na estética), juízos reflexivos.

Assim, “a faculdade da imaginação em sua liberdade desperta o entendimento” (*ibid.*, 161), pedindo-lhe conceitos que validem uma experiência sensível que, de tão particular, mas ao mesmo tempo tão universal, tira a sensibilidade de sua *indiferença*. Kant salienta em uma de suas reflexões (R, 669) a distinção entre belo [*schön*], feio [*hässlich*] e trivial [*alltäglich*]. O juízo de gosto não é determinante, tão logo, ao julgar algo como belo (pois me faz sentir um sentimento de prazer), não significa dizer que ele seja, necessariamente, o contrário de algo feio (aquilo que me gera um desprazer), mas sim que ele me *toca* de modo positivo, assim como o feio também me toca, só que de modo negativo. O agradável e o desagradável, a dor e o prazer, o contentamento e descontentamento, o belo e o feio “não estão um para o outro como ganho e falta (+ e 0), isto é, um não é oposto ao outro simplesmente como *contraditório* (*contraditorie s. logice oppositum*), mas como *contrário* (*contrarie s. realiter oppositum*)” (AP, 230). O belo é positivo (+), o feio é negativo (-), e entre eles está o indiferente (0)⁷. Os juízos de gosto dão energia à imaginação, que de modo livre produz símbolos a partir de ideias e que, muito embora sejam desinteressadas, não

⁷ Kant retira esta distinção de Burke (1993, p. 43), onde se lê: “Não há nada que eu possa distinguir com maior clareza em meu espírito do que os três estados: de indiferença, de prazer e de dor”.

são, de modo algum, atarácicas. Aquilo que se apresenta de modo totalmente indiferente para o sujeito só pode ser objeto do juízo determinante (são objetos para a ciência, não para a arte).

Uma vez que o símbolo é o produto da imaginação, através de uma reflexão subjetiva com relação aos dados que nos chega por meio da sensibilidade, este se realiza através de um juízo promovido por um sentimento de prazer ou desprazer que tira o sujeito de sua indiferença. Assim, por meio desse sentimento, “não é designado absolutamente nada no objeto”, mas unicamente o “sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação” (CFJ, 4; Cf. AP, 239). O ânimo [*Gemüt*] torna-se consciente de sua própria condição de afecção e é capaz de representá-la em uma complacência [*Wohlgefallen*]. É por isso que o gosto, embora seja universalmente comunicável, garantindo sua validade em uma “voz universal” [*allgemeine Stimme*] que reivindica a adesão de qualquer um (*ibid.*, 25), no fundo, diz respeito a uma disposição única do sujeito em relacionar-se com o mundo, acima de tudo, moralmente.

Nesse sentido, o gênio, que compõe obras de arte segundo uma idealização subjetiva, está diante de um jogo harmonioso, leve e livre, no qual “a vivificação de nossa imaginação é o propósito principal e o entendimento é apenas um fim secundário” (CA, p. 85). As belas artes, de modo geral, têm o papel de vivificar harmoniosamente as nossas faculdades mentais, pois nos despertam de uma visão comum do mundo e nos “elevam” para o plano da contemplação. Nem o gosto sozinho pode gerar uma obra de arte bela, visto que ele não consegue representar de modo universal, nem apenas a técnica, que facilmente pode cair em uma simplória imitação, mas é necessária, sobretudo, a originalidade típica do gênio, que produz sua

obra a partir de uma ideia. O entendimento não foi expulso deste processo, nem a imaginação reina absoluta, mas elas continuam juntas, agora, em uma vívida aproximação promovida pela elevação da razão. Nas suas palavras: “O pintor da natureza, com pincel ou pena (este último em prosa ou em verso), não é o belo espírito, porque só imita; apenas o pintor de ideias é mestre da bela arte” (AP, 248). Isto se dá porque o artista deve criar como que “outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá” (CFJ, 193), compondo a partir dos dados sensíveis e tendo em consideração um certo conceito reflexivo da natureza. Mas este é um conceito que promove tanta reflexão através de uma representação, que é ampliado até onde a razão puder elevá-lo.

A IDEIA ESTÉTICA

Esta é a *ideia estética*, na qual a imaginação alastra-se por todo um cosmos simbólico de representações que vivifica o ânimo na abertura para “um campo incalculável de representações afins” (*idem*, 195). Isso fica muito bem exemplificado nos CA, nos quais Kant faz referência a uma divisão dos tipos de pintores que foi elaborada pelo também pintor e crítico de arte, o alemão Anton Raphael Mengs (1728-1779). Nessa divisão, Rafael (1483-1520) é privilegiado como “quem melhor pintou o Ideal, porque pôs de lado toda a rudeza que pudesse revelar carência no homem” (CA, p. 71), já Ticiano (1490-1576) é minimizado por ser “apenas um pintor da natureza” (*ibid.*). Entre esses dois extremos é apresentado Correggio (1489-1534), como o modelo do artista que foi capaz de compor um cenário em sua obra que não era mera reprodução do que vemos na natureza, mas como que a sua versão ideal, “um pintor da graciosidade, observou a suavidade, evitou sombras muito marcadas e por meio do jogo das sensações trouxe à luz

objetos mediante a reflexão dos quais a sombra dos outros é atenuada” (*ibid.*). Schopenhauer (2003, p. 71) salienta bem este aspecto do gênio que aqui somos convidados a refletir: “O gênio vê um mundo amplamente mais belo e mais claro, porque nele a representação não é turva pela vontade”. O que move a produção da arte não pode ser a vontade, mas a busca pela representação de um ideal, que utiliza-se de todos os meios possíveis para rearticular os dados sensíveis (as cores, os traços, as formas, os sons....) segundo uma expressão livre e original da ideia estética⁸. A beleza da arte é a expressão de ideias estéticas através de uma associação com um conceito do objeto representado.

Como salientamos, existe uma diferença fundamental entre prazer/desprazer e indiferença que possibilita o juízo estético. Ao ser despertada, a sensibilidade gera no entendimento uma *complacência* [*Wohlgefallen*], que, embora seja um juízo totalmente desinteressado [*uninteressiert*] é “muito interessante [*interessant*], isto é, ele não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse” (CFJ, 8 - em nota). É gerado um interesse estético e não utilitarista. Mas esta complacência se apresenta na CFJ e na AP a partir de quatro diferentes objetos: o *agradável* [*Angenehme*], o *belo* [*Schöne*], o *sublime* [*Erhabene*] e o *bom* [*Gut*]. Estes são os modos como o prazer e o desprazer são representados, articulando-se pela imaginação as faculdades do

⁸ E certamente Cézanne, citado por Merleau-Ponty, se o pensarmos em conformidade ao pensamento kantiano, não exitaria de manifestar-se aos “Ticianos” da produção artística: “Eles faziam quadros e nós tentamos um pedaço de natureza” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 115). E o próprio filósofo francês diz a respeito de Cézanne: “não era Deus e queria, contudo, pintar o mundo, convertê-lo integralmente em espetáculo, fazer *ver* como nos *toca*”. Percebe-se aí a insistência em apresentar o artista (no caso, um impressionista) como aquele que compõe uma outra natureza (fazer ver), a partir de um sentimento subjetivo de complacência (como nos *toca*).

sujeito transcendental. O *agradável* é a representação da complacência apenas referente à sensibilidade, a manifestação mais animalésca dentre os nossos juízos, “um sentimento de promoção da vida” (AP, 231). No *belo* e no *sublime*, a imaginação articula a sensibilidade com os conceitos do entendimento, promovendo “um juízo sobre o acordo ou o conflito entre liberdade no jogo da imaginação e a legalidade do entendimento” (*ibid.*, 241). E, por último, no *bom* a imaginação se articula com a razão, por meio de ideias e de modo prático. O agradável é um prazer unicamente sensível, o belo e o sublime são prazeres, em parte, sensíveis e, em parte, intelectuais (a rigor, morais). E o bom é um prazer apenas intelectual (*ibid.*, 230).

O filósofo de Königsberg não apresenta grandes detalhamentos acerca de seu conhecimento em história da arte, sendo o fragmento nos CA aqui apresentado um achado de grande importância para a compreensão do gênio para este autor. Vamos a seguir analisar brevemente o agradável, o belo e o sublime, três destes conceitos centrais para o juízo de gosto, de acordo com esta distinção entre Ticiano, Correggio e Rafael. Salientamos que este é muito mais um exercício de apresentação do pensamento estético kantiano, do que uma relação por ele próprio amarrada.

A. TICIANO: APENAS UM PINTOR DA NATUREZA... O AGRADÁVEL

“Agradável é o que apraz aos sentidos na sensação” (CFJ, 7). Este é o nível mais empírico de complacência, chamado também de “prazer sensível na sensação de um objeto” (AP, 230). Kant distingue dois modos de sensação: um objetivo, através do qual a afecção dos sentidos é representada como dado sensível (a cor verdes nos campos, a cor verde do mar cearense) e outro subjetivo,

através do qual é representada a sensação diante daquilo que é sentido (o prazer diante dos campos, o desprazer em alto mar). No segundo caso, não há representação de nenhum objeto, mas de um sentimento, e é a partir dele que é possível uma complacência (o verde que afeta do mesmo modo diferentes pessoas, é sentido de modos diferentes por elas⁹). Por isso, este juízo é *privado* e quem quer que diga que algo lhe apraz só pode limitar-se a si mesmo como referência. Um exemplo bastante revelador é dado pelo *paladar*, sem dúvidas o melhor sentido para refletirmos sobre o *gosto* [*Geschmack*] – que junto ao olfato são os sentidos mais subjetivos que possuímos (AP, 157) –, como o sabor de um vinho específico que alguém diz que “é agradável”, mas cuja proposição correta deveria ser: “este vinho é agradável *para mim*” (Cf. AP, 239). Não há comunicabilidade universal, mas unicamente uma individualização da representação. O princípio do agradável é “cada um tem seu próprio gosto (dos sentidos)” (CFJ, 19).

Assim, diante deste sentimento, o homem tem um interesse empírico para com os objetos que lhe afetam: que promovam nele ainda mais prazer. É por isso que Kant desconfia deste sentimento, pensando-o como patológico e colocando-o sob um jogo contínuo com seu contrário, a dor. Caso o agradável não encontre nenhum obstáculo, nenhum retorno negativo, nenhum

⁹ De fato, a *afecção* é sempre a mesma, uma vez que o comprimento de onda da luz que produz o verde é sempre igual (495–570 nm), mas como cada pessoa recebe este dado é *subjetivo*. Kant conhecia as teorias ópticas de sua época e cita Euler na CFJ (40) para salientar o caráter mecânico das cores como “pulsações simultâneas do éter sucessivas umas às outras como sons do ar vibrando no eco”. Mesmo no campo biológico, já temos alterações possíveis (como o daltonismo), que não nos permitem experienciar um objeto do mesmo modo que os outros, quanto menos através de juízos reflexivos de gosto.

tipo de impedimento, o que se segue é, inevitavelmente, o vício. Mas, ao mesmo tempo, se não houver nenhuma dor, sucumbirá ao tédio (AP, 233).

Será que podemos pensar em uma arte apenas agradável, e não bela? Encontramos uma pista para uma possível resposta na passagem dos CA que já citamos, na qual Kant revela haver um tipo de artista menos relevante do que os demais por transparecer uma espécie de pobreza mimética, totalmente desinteressado em representar objetos segundo um ideal, mas unicamente absorto nas sensações empíricas por ele experienciado e retratadas através da tinta. Quem personificou essa postura artística foi Ticiano, pois foi “apenas um pintor da natureza” (CA, p. 71). Vejamos:

Figura 1 – Ticiano Vecellio, *A morte de Acteão* (1559) (detalhe)



Fonte: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Actaeon.jpg>>. Acessado em 17.mar.2021

Embora o exemplo desse pintor veneziano possa ser bastante contestável ao levarmos em consideração a complexidade de sua obra (e o pouco conhecimento de Kant com relação à história da arte), existe um elemento de sua técnica que pode nos indicar o porquê desse menosprezo. Ticiano é conhecido por empregar um colorido baixo, sólido e firme que dá um efeito monocromático de escuridão e austeridade. Em seus

quadros, “a solidez e plasticidade eram acompanhadas de uma redução geral da intensidade do colorido, com predomínio de azuis, marrons e cinzentos sobre os demais tons” (MARTINDALE, 1979, p. 144). Isso acaba por produzir uma imagem demasiado opaca que, para o filósofo de Königsberg, é totalmente imprópria para os anseios de clareza e moralidade que são necessários para o belo e, portanto, para a representação de uma idealização.

Embora o tema deste quadro seja um mito grego, portanto algo do plano do fantástico, a natureza é pintada sem nenhum tipo de idealização, escura, rústica e sem nenhuma forma clara (salvo um lampejo tímido de luz em uma nuvem e nas espumas do mar). Em vez de compor a natureza a partir de uma ideia que precisa ser comunicada a todos, o artista imita seus contornos sem realçar ou sobrepor seus elementos, tal como a vê. O agradável, que é um prazer unicamente sensível, não está interessado nesse tipo de composição ideal, mas apenas com as sensações imediatamente dispostas.

B. CORREGIO: PINTOR DA GRACIOSIDADE... O BELO

Se o agradável é fundado sobre um prazer particular e individual, o belo consiste em um sentimento contrário a este, pois representa o objeto a partir de uma voz universal [*allgemeine Stimme*], que exige de cada homem e mulher que também seja capaz de associar-se a este mesmo objeto através de um prazer reflexivo. Como não diz respeito a um juízo determinante, tem consciência de que esta representação é unicamente subjetiva e que, por isso, não pode assumir que todos *devam concordar* com o seu juízo (senão seria um conceito puro do entendimento), mas que, diante de uma comunicabilidade universal,

da qual os seres humanos participam, todos *podem concordar* que esse objeto pode ser denominado como belo. “Se a gente, então, chama o objeto de belo, crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica a adesão de qualquer um, já que do contrário cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e sua complacência” (CFJ, 25). Por exemplo, ao olhar para o mar tranquilo e sereno em uma enseada, se eu lhe considerar agradável, estou representando-o como prazeroso para mim, de modo que vou retornar quantas vezes puder para novamente sentir o prazer que esta visão me oferece. Mas, se eu o considero belo, estou representando que não apenas eu, mas que todo e qualquer ser humano pode olhar para ele e sentir um prazer reflexivo. Justamente por sair da dimensão do *eu* para a do *nós*, o prazer oriundo do belo deve ser desinteressado.

No belo, temos uma concatenação entre o prazer meramente sensível (que por si mesmo só pode gerar o sentimento do agradável) com o prazer intelectual (que por si mesmo só pode gerar o sentimento moral do bom). Sensibilidade e entendimento entram em acordo a respeito da forma do objeto, através de uma ação livre da imaginação que tem por fundamento a sociabilidade humana. As coisas naturais são pensadas belas como análogas à arte, pois a arte, enquanto ato de uma vontade livre, constitui “produção mediante liberdade, isto é, mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações” (CFJ, 174), procura comunicar algo, manifestar um conceito através da possibilidade universal de um prazer. “Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio” (*ibid.*, 163; Cf. AP, 240), pois a arte, ainda que seja na forma de

meros ornamentos ou adornos (CFJ, 43)¹⁰, é uma composição, um jogo de figuras e sensações que é realizada pelo gênio na medida em que ajuíza os objetos através do gosto. Por sua vez, o gosto deve ser pensado como uma faculdade do juízo estético de escolher de modo universalmente válido. Isto é, “ele é [...] uma faculdade de julgar socialmente os objetos exteriores na imaginação. Aqui a mente sente sua liberdade no jogo das representações da imaginação [...], pois a sociabilidade com outros seres humanos pressupõe liberdade – e esse sentimento é prazer” (AP, 241). Dessa maneira, o juízo de gosto requer a adesão de toda e qualquer pessoa por meio de um assentimento legítimo e universal, visto que não requer de cada um que lhe seja agradável, nem muito menos que se ligue a ele em vista de um interesse, mas apenas que leve em consideração a postura reflexionante no ato do juízo como uma possibilidade constituída a priori pela própria organização das faculdades humanas.

O filósofo de Königsberg faz uma ressalva com relação ao belo de grande valor para a produção artística: a diferença entre beleza livre [*freie Schönheit*] (*pulchritudo vaga*) e beleza aderente [*anhängende Schönheit*] (*pulchritudo adhaerens*). A distinção é reveladora. Enquanto que a natureza é ajuizada unicamente segundo sua forma e sem a pressuposição de nenhum conceito (dizer que uma flor é bela não requer que se leve em consideração os conceitos que

10 Kant é influenciado pelo barroco inglês e pelo rococó francês, típicos do século XVII e XVIII ao destacar a decoração, a jardinagem, a indumentária (moda) e a ornamentação como dignas do status de arte (Cf. CFJ, 210 e AP, §71), caracterizados por trazer para o cotidiano a realização do gênio artístico: “o gosto inglês por jardins, o gosto barroco por móveis impulsionam a liberdade da faculdade de imaginação até perto do grotesco” (CFJ, 71).

lhe definem, ou seja, que é o órgão reprodutor das plantas), a arte necessita que sejam pensadas as ideias estéticas que lhe possibilitam a composição. O gênio articula as cores, as formas, os tons, as tonalidades, a melodia, enfim, tudo que estiver a seu alcance, para que o ideal almejado seja apresentado. Tudo isso é belo enquanto agregação. A natureza representada na arte é uma construção promovida pelo gênio que tem como objetivo expressar a sociabilidade humana e sua moralidade por meio da imaginação simbolizante.

Diante de tão raras referências artísticas oferecidas por Kant, encontrar uma obra de arte que exemplifique o belo se torna um desafio. No entanto, ele nos indica três importantes menções: primeiro, que ele conhecia de algum modo o maneirismo (CFJ, 201) e o barroco (*ibid.*, 71) e, por mais que incorpore alguns elementos estéticos desta última escola artística, via-a como “grotesca”; segundo, a passagem nos CA já mencionada acima em que ele distingue três tipos de pintores; e, terceiro, que ele tinha interesse pelo o pensamento de Burke, o qual cita direta (*ibid.*, 128) e indiretamente várias vezes. Este filósofo inglês via na pintura da paisagem rococó – contra os elementos barrocos tidos como grotescos, o rococó é “a arte própria de uma sociedade polida” (KITSON, 1979. p. 123) – o exemplo perfeito de sua estética, e usa um quadro do pintor francês Jean Honoré Fragonard como exemplo do belo (BURKE, 1993, p. 144 e 145). Se tivermos em mente outras obras de Fragonard, poderemos compreender porque este pintor foi considerado como representante da fase da pintura de *sensibilité*, que buscava reforçar os traços das formas das árvores, dando um ar de suavidade e contemplação a todos os elementos em evidência, a “pintura de paisagem rococó

em sua mais bela e segura forma” (KITSON, 1979, p. 131). Observemos:

Figura 2 – Jean Honoré Fragonard, *O jogo da Cabra-cega* (1775) (detalhe)



Fonte: KITSON, 1979, p. 112

Nesta típica paisagem de Fragonard, o símbolo da beleza na natureza se revela através das formas e silhuetas das árvores e das nuvens que trazem tranquilidade e alegria às personagens, que vivem a polidez e a segurança de seu jardim¹¹. Apesar do exemplo de Burke ser o francês, Kant faz referência a um artista anterior a ele, o italiano Correggio. Observemos um de suas maiores obras:

Figura 3 – Antonio da Correggio, *Assunção da Virgem, cúpula da Cat. de Parma* (1526-1530) (detalhe)

11 A respeito deste quadro, Kitson (*op. cit.*, 112) comenta: “A leve atmosfera, o cenário pitoresco (baseado nos jardins da Villa d’Este, em Tivoli [A mesma inspiração da obra citada por Burke]) e a composição desenvolta e descontraída, tão leve que um sopro de aragem poderia dissipá-la, tão típicos da paisagística rococó francesa”.



Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cathedral_\(Parma\)_-_Assumption_by_Correggio.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cathedral_(Parma)_-_Assumption_by_Correggio.jpg) Acessado em 17.mar.2021

Nos CA, Kant dá características parecidas à pintura de Antonio da Corregio: graciosidade, suavidade, utilização das sombras com o intuito de revelar, e não de esconder. A arte bela, com todas estas características, é sempre um convite à reflexão, pois nos revela uma ideia, “que é sempre uma ficção [Dichtung]” (CA, p. 70), um conceito abstraído da experiência, mas “muito corretamente traçado” (*Ibid.*, p. 71) segundo o ideal almejado. Embora pintado na cúpula de uma catedral, o afresco de Corregio tem tanta leveza, que os anjos e os santos parecem de fato flutuar. A Virgem, no centro, é também o foco de toda a iluminação da obra, o que proporciona aos espectadores (cuja visão é sempre de baixo) uma visão grandiosa, mas suficientemente límpida e graciosa. Se compararmos este quadro e o de Fragonard com a figura 1, logo percebemos como a iluminação foi enriquecida pelos pintores para salientar a pureza e a polidez pretendidas. Não são representações da “grandeza selvagem da natureza” (CFJ, 154), a contemplação de uma beleza livre de conceitos, nem é fidedigna aos mínimos detalhes, mas trata-se de um convite à moralidade humana, no qual o gênio – através do qual a própria natureza dá a regra à arte (*ibid.*, 181) – faz um chamado por meio de uma escolha de posições,

cores, tons e traços (camadas de beleza aderente) a toda e qualquer pessoa: que também participe desta cena, encontrando seu lugar na contemplação da natureza ou do céu, representada em seu quadro segundo aquele “sentimento de promoção da vida inteira do homem” (*ibid.*, 222).

C. RAFAEL: PINTOR DO IDEAL... O SUBLIME

Se o belo consiste no ajuizamento estético das formas do objeto, comportando a partir delas um sentimento de promoção da vida, no caso do sublime, extrapolam-se as formas na medida em que se representa uma limitação, um direcionamento à totalidade, que em um primeiro momento não promove a vida, mas a põe em risco. O “Sublime é o que apraz imediatamente por sua resistência contra o interesse dos sentidos” (CFJ, 115). Se o agradável promove um interesse sensível, direto, e o belo gera interesses empíricos e intelectuais vindos de um desinteresse, no sublime não somos atraídos pelo objeto, mas repelidos por ele, pois “a complacência do sublime contém não tanto prazer positivo, quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamado de prazer negativo” (*ibid.*, 76). O belo é a representação de sua *limitação*, mas o sublime é a representação de sua *ilimitação*, por isso o primeiro é normalmente o símbolo das flores, das folhas, das árvores, enfim, dos pequenos objetos, mas o segundo é o símbolo dos oceanos, das cordilheiras, do céu estrelado, ou seja, dos maiores objetos pensáveis.

No belo, o ideal é apresentado segundo a sua forma, isto é, produz um prazer na medida em que a imaginação está livre para articular um conceito segundo o objeto, mas no sublime a conformidade a fins gera uma *violência* à imaginação, que não tem mais condições de

acompanhar a dinâmica do objeto, nem de encontrar um conceito que dê conta de sua representação e, por isso, recorre às ideias. O belo é estático, sereno e contemplativo, mas o dinâmico é movente, dinâmico.

Diante de tudo isso, Kant divide o sublime em **matemático** e **dinâmico**. O primeiro é a representação do absolutamente grande numericamente, ou seja, aquilo “em comparação com o qual tudo o mais é pequeno” (*ibid.*, 85), não simplesmente com relação aos sentidos, mas através do uso que se faz da faculdade de julgar ao pensar os dados dos sentidos conforme um fim tal que “todo outro uso é pequeno” (*ibid.*). Assim como o belo, o sublime não é o objeto pensado, mas a disposição de espírito do sujeito que o ajuiza de modo reflexivo: “sublime é o que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos” (*ibid.*). Não se trata, no entanto, de uma posição conforme a matemática euclidiana, pois não define nada como grande a partir de uma escala fixa, mas ele depende da disposição do sujeito diante do objeto. Isso é feito por meio de um juízo reflexivo sem se levar em consideração a forma (nem o tamanho numérico), mas apenas através da entrega de si mesmo ao “cuidado da faculdade da imaginação” (*ibid.*, 95). Mesmo no caso da arte, quando se utiliza na arquitetura de elementos colossais como pirâmides e basílicas, depende da correta perspectiva para serem pensadas como matematicamente sublimes (CFJ, 88)¹².

12 As grandiosas colunas construídas por Bernini, na Basílica de São Pedro, em Roma, ou as pirâmides do Egito, são pensadas como análogas ao “absolutamente grande” pelo sublime matemático, embora seja necessária a *posição* correta para isso (CFJ, 88). Se o sujeito estiver demasiado longe não verá nada de interessante (será muito pequena) e se estiver demasiado próximo não terá condições de ver tudo. Em nenhum dos casos há prazer, mas quando se está suficientemente longe ter-se-á uma “estupefação”. A imaginação

Por outro lado, o sublime dinâmico não vai ajuizar reflexivamente a grandeza, mas o poder. Toda a força da natureza se apresenta, seja por furacões destruidores, vulcões em erupção ou oceanos revoltos, toda a selvageria e a destruição vem à tona. Diante disso, somos possuídos pelo medo e pelo temor. Mas no sublime, considera-se “o objeto como temível sem se temer *diante dele*” (*ibid.*, 103), através de uma oposição entre a força humana e a potência da natureza, que acontece unicamente através da imaginação e não dos sentidos. Em outras palavras, somos fisicamente impotentes (*ibid.*, 105), resistimos, e, mesmo assim, nos elevamos pela imaginação à condição de superioridade, que busca estimular um interesse moral por aquilo que nos assola, ainda que isso seja contra o interesse dos sentidos. Tornamo-nos criativamente abertos ao infinito. Schiller (2016, p. 21), ao refletir sobre o sublime kantiano, salienta este aspecto: “Sublime denominamos [...] um objeto contra o qual levamos a pior fisicamente, mas sobre o qual nos elevamos moralmente, i. e., por meio de ideias”.

Esta superioridade, no entanto, não é pensada como arrogância humana, mas como postura de respeito (*ibid.*, 120), isso porque há um caráter moral no sublime que busca a criação de uma cultura capaz de pensar a grandiosidade da natureza não como sofrimento, mas como clímax de uma experiência que nos arrasta para além de nós mesmos ao mesmo tempo em que tem seu fundamento na própria natureza humana. A observação de cordilheiras que se elevam ao nível das nuvens, de cataratas, cuja profusão de cachoeiras faz emergir uma

adequa-se aos sentidos, não aos conceitos, criando analogias entre o cimento da basílica e o sentido moral da grandeza divina, por exemplo. Euclidianamente, não importa a distância ou o sentimento de prazer que as pessoas tenham com relação à basílica ou à pirâmide, elas sempre terão 137 e 139 metros respectivamente.

torrente de umidade, ou de vastas solidões irrompidas por sombras e névoa, não nos oferece apenas uma calma contemplação, mas uma “contemplação melancólica” (*ibid.*, 117) em torno de uma vontade de abandonar-se a esta observação através da imaginação. Quanto mais na arte, quando grandes temas da condição humana e da narrativa religiosa e mitológica são retratados: o julgamento divino, a batalha original dos titãs, o conflito eterno entre vida e morte, o amor representado na tragédia. Nesse caso, o gênio, no sublime, por meio da arte trágica, deve sempre apresentar, em primeiro lugar, a natureza que sofre, e em segundo lugar, a autonomia humana diante de tamanha tormenta (*Cf.* SCHILLER, 2016, p. 51).

O sublime vai encontrar no romantismo do século XIX uma rica adesão e simbolização, tanto no cenário da música, quanto do teatro, da literatura¹³ e das artes plásticas. Dentro da pintura romântica alemã, destaca-se Gaspar David Friedrich (1774-1840) como um daqueles que melhor representaram na arte o sublime kantiano da natureza, salientando diversas vezes em sua obra a natureza como selvagem e intocada, ausente de qualquer elemento humano, como se o observador descobrisse pela primeira vez um território intocado, grandioso e misterioso. Nestes termos, é inevitável não pensar em Rafael Sanzio como um dos artistas que melhor representou o ideal através de sua obra. Os grandes temas sempre estiveram presentes em seus afrescos e telas: os deuses gregos, os grandes filósofos clássicos, o nascimento, a vida e a paixão de Cristo, grandes eventos da história de Roma. E mais do que isso, a técnica, a construção dos cenários, a posição e a escolha dos

¹³ Schiller (2016, p. 63) salienta: “O sublime cria para nós uma saída do mundo sensível, no qual o belo gostaria de nos manter sempre presos”.

personagens, as complexas figuras que preenchem tetos, paredes, abóbadas, tudo. Toda a iluminação e perspectiva direciona o espectador ao Ideal.

Figura 4– Rafael Sanzio, *Transfiguração* (1516-1520) (detalhe)



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Transfiguration_Raphael.jpg (acessado em 18.mar.2021)

Não é de espantar que a fama de suas obras tenha chegado a Kant, ainda que, certamente, ele nunca tenha visto nenhuma delas pessoalmente. O ideal se alastra pelo cosmos simbólico em que se apresenta. Embora Rafael não tenha criado a história apresentada no quadro, que foi retirada da Bíblia (Mt 17; Mc 9; Lc 9), ele a revisita e a expõe de forma original, através de sua criatividade, adicionando elementos que não são apresentados nem pelo evangelista, nem pela tradição da Igreja, mas que o ideal retratado traz consigo, e que é pintado tendo como parâmetro a própria liberdade e imaginação. O gênio é, portanto, “a originalidade exemplar do dom natural de um sujeito no uso livre de suas faculdades de conhecimento” (CFJ, 200), por meio de sua força criativa e sensível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (A TRANSFIGURAÇÃO)

Na cena bíblica acima apresentada por Rafael, Cristo, na sua condição humana, revela aos apóstolos, por um pequeno momento, sua realidade divina. O

Gênio realiza o mesmo intento. Não sobe o morro, mas produz, na obra de arte, um ato de tamanha originalidade e criatividade, que confunde sua criação com a de uma divindade. A obra do gênio é transfigurativa. A imaginação produtora, através do símbolo, reconfigura os dados sensíveis da realidade segundo a concretização de um ideal estético. Se Kant não estava no centro da vida acadêmica e artística do século XVIII, ao menos ele se inseriu, de algum modo, nos principais debates em torno da criação artística do gênio, e deu sua própria e importantíssima contribuição no desenvolvimento deste termo, para a concepção da imaginação como uma faculdade ativa, e do belo e do sublime no debate acerca da sensibilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. **A Cidade de Deus**. Trad.: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, Editora da Universidade de Campinas, 1993.

DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou dicionário razoável das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 5: sociedade e artes**. Tradução de Maria das Graças de Souza et al.. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

KANT, Immanuel. **Notes and fragemts**. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher in GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge edition of works of Immanuel Kant in translation - Notes and fragments*. New York: Cambridge university press, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT, Immanuel. **Cursos de Antropologia. A faculdade de conhecer (Excertos)**. Tradução de Mário Suzuki. São Paulo: Clandestina, 2017.

KITSON, Michael. **O Barroco**. Trad. de Álvaro Cabral, Áurea Weissenberg, Donaldson Garschagen, Henrique Benevides, Lélia Contijo Soares, Sílvia Jambeiro e Vera N. Pedroso. Coleção Mundo da Arte. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

MARTINDALE, Andrew. **O Renascimento**. Vários tradutores. Coleção O Mundo da Arte, 7. ed. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A dúvida de Cézanne**. Tradução de Nelson Alfredo Aguiar. Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHILLER, Friedrich. **Do Sublime ao Trágico**. Tradução de Pedro Süsskind. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

Capítulo 7

A GÊNESE DA ESTÉTICA MODERNA EM LEIBNIZ

*Evandro Pereira da Silva*¹

INTRODUÇÃO

Uma reflexão sobre uma Estética em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) não pode prescindir de exprimir uma espécie de propedêutica, decerto, de uma parte introdutória que sirva de ensino preparatório à apreensão de conceitos de sua filosofia. Evitando não obstante uma propensão, isto é, o efeito do costume ou mesmo na tendência de esboçar algumas premissas que ultrapassem os limites da interpretação de uma Estética em Leibniz. Assim, uma pesquisa sobre a existência de uma Estética no pensamento de Leibniz condiciona aqui a uma hipótese geral de uma Estética metafísica. A questão a defender é a de que há elementos para atribuir

¹ Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, UECE, Brasil. Possui graduação em bacharelado em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (2013); Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI - UFCAR. Possui Pós-Graduação Lato sensu em MAÇONOLOGIA: HISTÓRIA E FILOSOFIA, pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO INTERNACIONAL UNINTER (2018). E graduação em Construção Civil pela UNIVERSIDADE REGIONAL DO CARIRI (2007); e Pós-Graduação em Gestão de Obras e Construção Civil (2014) pela FACULDADE DE JUAZEIRO DO NORTE - FJN. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia. Atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia de Leibniz; Elementos para uma ética em Leibniz; Fundamentos para a Estética em Leibniz; Idealismo Alemão; Metafísica; Ontologia; Dialética; O conceito de Potencialidade (Ação, Força); O conceito de Infinito e Finito; O conceito de Transitividade na Filosofia de Leibniz. Email: infinitoepsilva@gmail.com

a Leibniz um lugar de destaque, de precursor e criador de fundamentos que compõe a nova disciplina Estética na modernidade.

É salutar com a questão aqui buscada, um rompimento com a ausente reflexão que esclareça e justifique o significado de “moderno”, acolhida a hipótese do nascimento moderno da Estética. Como bem evidencia José Expedito Passos Lima em *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico* (2012), acontece que, com essa ausência, temos sem explicações algumas descrições originais do seu próprio nascimento, haja vista dever-se não ignorar a identidade de uma disciplina. As tentativas, nos séculos XIX e XX, de uma definição da Estética, minimamente foram conduzidas às disputas historiográficas entre compreensões estéticas que apenas resultaram na preparação de alguns mitos historiográficos, todavia, evidenciando apenas um *fundador* ou um *pai gerador* condicionado a uma luta entre filosofias com suas próprias características teóricas, impondo suas convenientes concepções estéticas.

O QUE É A ESTÉTICA SEGUNDO LEIBNIZ?

Para Leibniz, o bem metafísico e o perfeito são o mesmo. E, a perfeição consiste na harmonia. O que nos vincula para esta relação metafísico/perfeito, e a ascendência metafísica do projeto de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) da Estética como *nova scientia*. Neste aspecto, dou ênfase ao século XVII e destaco a importância de Leibniz sobre a perfeição do conhecimento sensível. Sobretudo, ao que se pode discutir e encontrar na filosofia deste filósofo, não obstante,

e não menos dispersos os elementos que constituem uma Ciência Estética. A minha argumentação sobre a estética de Leibniz está, sobretudo, unida às relações entre a criação do mundo e a atividade dos indivíduos em expressar a sua arte, e, à concepção de *bela alma*, que busca a ordem, a proporção, a harmonia.² Tendo em vista que a alma é adequada a dar ordem ao *caos perceptivo*, pois ela se aprimora fixamente na direção do melhor e da perfeição.

Todavia, não basta a diferenciação do fenômeno artístico, é preciso atentar para a noção de indivíduo e sua efetivação no mundo.

Assim, não é tanto a caracterização do fenômeno artístico que está em jogo aqui, mas sim o indivíduo e sua realização no mundo. Nesse sentido, Leibniz tem um lugar assegurado na história da estética não só porque as suas preocupações convergem com esses problemas mas também porque ele, ao lado de Shaftesbury, fornece os parâmetros para discussões

2 Bernstein verifica algumas analogias entre a atividade artística e a criação do mundo, tem-se aqui elementos numa relação de semelhança entre Leibniz e Shaftesbury: “Isto é verdadeiro mesmo de sua continuação do hábito de velhice, compartilhada por seu contemporâneo otimista Leibniz, de empregar analogias artísticas para o cosmos. Na verdade, seus escritos revelam, mais claramente do que muitos outros, a função básica dessas analogias. Elas parecem ter sido uma tentativa de apelar diretamente à capacidade do leitor para a intuição quase mística da beleza em matérias em que a argumentação racional dificilmente poderia saber como começar (ou, como no caso de Leibniz, uma tentativa de popularizar uma posição metafísica elaborada). Shaftesbury reconheceu a dificuldade de racionalmente demonstrar a beleza do cosmos por causa da grande quantidade de relações ordenadas que ele contém, a qual não pode ser inteiramente apreendida pela mente finita em sua concretude”. » BERNSTEIN, J. A. “Shaftesbury’s Identification of the Good with the Beautiful”; In: *Eighteenth-Century Studies*, v. 10, n. 3 (Spring, 1977), p. 309 - 310.

mais específicas dos teóricos da estética até a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant em 1781 (TOLLE, 2010, p. 4).³

Em conformidade a esse pensamento, é possível observar no Livro a *Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general* de Benedetto Croce, precisamente no prólogo de Adelchi Attisani (La estética moderna y la formación de la Estética de Croce), a seguinte passagem:

En la disputa acerca de si la Estética, como disciplina filosófica, es una ciencia antigua o moderna – ya sea que su origen se remonte a la antigüedad grecorromana o deba situarse en los tiempos mordenos –, Croce siempre se pronunció en favor del segundo criterio. Fundaba su actitud en la razonable tesis de que si constitución de una disciplina filosófica está condicionada al reconocimiento de la especificidad y autonomía que posee cierta esfera del que hacer espiritual, tal reconocimiento con respecto al hecho artístico se produjo indudablemente en los siglos XVII y XVIII (ATTISANI, 1962, p. 7).⁴

3 É importante ressaltar que, Anthony Ashley Cooper, o terceiro conde de Shaftesbury, viveu de 1671 a 1713. Político, escritor e filósofo da Inglaterra. Foi um dos mais importantes filósofos de sua época e exerceu uma enorme influência no pensamento europeu ao longo dos séculos XVIII e XIX. Shaftesbury recebeu menos atenção no século XX, mas no século XXI teria havido um aumento significativo na erudição em seu trabalho. Shaftesbury acreditava que os seres humanos foram projetados para apreciar a ordem e a harmonia, e que a apropriada apreciação da ordem e harmonia é a base de julgamentos corretos sobre moralidade, beleza e religião. Ele estava na vanguarda de desenvolver a ideia de um sentido moral, de explicar a experiência estética, de defender a liberdade política e a tolerância, e de defender a crença religiosa baseada na razão e na observação, em vez de revelação ou escritura. Shaftesbury pensou que o propósito da filosofia era ajudar a permitir que as pessoas vivessem vidas melhores. Com esse objetivo, ele procurou escrever com persuasão e para a população educada como um todo, implantando uma grande variedade de estilos e formas literárias.

4 Cf. em a *Estética como ciencia de la expresión y Ligüística general* de Benedetto Croce, 1962.

No que segue nesta passagem acima como abertura de minha justificativa para entender a importância de Leibniz nesse âmbito e, que em certa particularidade, encontra-se nestes séculos um ambiente próprio de uma geração estética. Em conformidade a esse pensamento, Yvon Belaval escreve a seguinte passagem:

Su propósito metodológico es hacer la filosofía inteligible para todo el mundo, evitar las abstracciones de la lógica y de la metafísica, emplear argumentos *in concreto* apoyados en la experiencia diaria y en la evidencia inmediata; es un empirismo *sui generis*, emparentado con la filosofía inglesa del sentido común. Su estilo será, pues, más literario que filosófico: es el de una conversación impregnada de lirismo unas veces, de ironía otras; la poesía filosófica gana en importancia, la novela filosófica y el drama ideológico entran en su edad de oro. Así se forma la «generación estética», con su culto a los buenos modales, a la elegancia y a la finura mudanas, con su «sentimentalismo» [...] (BELAVAL, 2002, p. 119).⁵

Este texto registra o ambiente e, não obstante, o desígnio que se encontra Leibniz;⁶ ademais, no que seguem as novas correntes filosóficas que envolvem a questão do sensível, da teoria do conhecimento, das

5 Cf. *Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. V. 7, 2002, p. 119-123.

6 “Y éste, a su vez, al reconocer en su gnoseología con valor propio y positivo – junto a los conocimientos diferentes y a aquellos anteriores – una zona de conocimientos que son entre confusos y claros, entre los se halla incluida la poesía, reconocerá de tal manera la autonomía que ésta posee, abriendo así la senda a Baumgarten (1714-1762), quien elaboró y sistematizó tales conceptos en una disciplina específica, a la que dio diversos nombres, ya sea *Sciencia cognitionis sensitivas*, ya gnoseología inferior o, por último, el que aún hoy conserva: *Aesthetica*.” Prólogo de Adelchi Attisani, p. 11. Cf. em a *Estética como ciencia de la expresión y Ligüística general* de Benedetto Croce, 1962.

ideias em potência na sua amplitude – Metafísica, Ética, Estética.⁷

Utiliza-se dessa argumentação, porque um dos elementos mais adequado à abertura da relação entre Leibniz (explicitamente o belo é perfeição – harmonia) e a estética do século XVIII se deve à aceitação do conhecimento sensível implicado na teoria da harmonia preestabelecida em sua filosofia; daí é possível assegurar a verdade desse conhecimento sensível, efetivamente com as reivindicações de clareza e distinção da metafísica moderna.

ELEMENTOS PARA UMA ESTÉTICA MODERNA EM LEIBNIZ

Com efeito, a questão é: há em Leibniz elementos para uma Estética moderna? Conforme em Leibniz haver na estrutura de sua visão filosófica – o que é da ordem da perfeição e derivação como grau de essência/existência. Deste modo, se entende que uma coisa existente configura em uma essência, pois perfeição, ou essência, é um ímpeto para a existência (*exigentia existentiali*). Igualmente, a partir do que a existência, de fato, decorre per se, não necessariamente, mas a partir da

7 “Na história da filosofia, constitui um cuidado metodológico abalizado afirmar que não há possibilidade de uma estética antes da primeira metade do século XVIII, a não ser que se incorra em patente anacronismo. Como se sabe, essa disciplina só surgirá em 1750 pelas mãos do metafísico Alexander Gottlieb Baumgarten, que cunhou o nome *aesthetica* e a definiu como “ciência do conhecimento sensível (teoria das artes liberais, gnosiologia das faculdades inferiores, arte do belo pensamento e arte do análogo da razão)”. [BAUMGARTEN, A. *Aesthetica*, § 1]. A partir deste momento, a filosofia passará a considerar o fenômeno artístico como objeto privilegiado de investigação, e em coerência com esse ponto de partida, as diversas filosofias da arte do Idealismo Alemão podem ser consideradas como o ápice do desenvolvimento desta ciência”. Cf. TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV. n. 9 (jul-dez/2010), [pp. 1-11], p. 4.

negação de que algo mais perfeito o impede de existir.⁸ Portanto, o conceito de perfeição está diretamente ligado à noção de existência dentro da metafísica leibniziana.⁹ Assim, tomado a existência como perfeição tem-se uma vinculação ao argumento ontológico, direcionado para o conceito de perfeição identificado como Deus, como ser necessário.

Então, Deus, pela criação de muitos espíritos, desejou produzir com respeito ao universo aquilo que é desejado por um pintor ao representar uma cidade, que deseja exibir descrições de seus vários aspectos ou projeções. O pintor executa na tela aquilo que Deus realiza no espírito (LEIBNIZ, G. W. *Sobre a plenitude do mundo*. § 1).

É neste contexto que podemos articular que o espírito belo busca a melhor erudição, pois na condição de ser finito este deve buscar uma melhor ordem de ligação entre os fenômenos para contemplar a totalidade da percepção inteligível do mundo. E isso, segue como uma regra, pois é necessário um método, um princípio que não deve ser ferido na teoria do conhecimento, sem ferir a ideia de fundamento: a harmonia.¹⁰ Para Luc Ferry,

8 Cf. em *Sobre a liberdade e a possibilidade* (1680-1682?).

9 E aqui Baumgarten se aproxima de Leibniz, nesta concepção veja o § 94 da *Metafísica* sobre a condição ontológica em que gira o consenso das coisas quando há perfeição, e, sobretudo, em conformidade a *bonum methaphysicum*, a bondade como uma característica das coisas perfeitas. [Ver *Metafísica*, § 147].

10 Ademais, conforme Tolle: «A beleza exige não só uma predisposição para o bem, mas também o empenho em alcançá-lo. Não é novo na história do pensamento o vínculo entre o bem e o belo. A diferença aqui é que Leibniz o submete à ideia de que o homem se realiza na medida em que progride no conhecimento. A grandeza consiste justamente nesta constante progressão, que não tem um fim último, a não ser o alargamento do conhecimento ». TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 8.

o homem é semelhante ao espectador que só vê um aspecto minúsculo da obra que contempla – estando o ponto de vista da totalidade, o único de onde é possível aceder a uma perspectiva adequada, reservado a Deus. Ali onde vemos uma multiplicidade sensível, confusa e caótica, ele “vê” apenas ordem e razão, ali onde cremos perceber uma sucessão de acontecimentos no tempo, ele só vê uma conexão lógica intemporal (Deus é o único ser que se situa no ponto de vista do fim da história); ali onde o mundo nos aparece como extenso no espaço e, neste sentido, “exterior” a nós, Deus vê apenas uma *ordem* inteligível da situação recíproca dos seres, na verdade imateriais (FERRY, 1984, p. 99).

Essa naturalidade do ser finito e de sua característica de imperfeição é constantemente mostrada em metáforas estéticas tal qual descrita em *A origem radical das coisas* (23 de novembro de 1697)¹¹:

Cotemplemos un cuadro muy bello, cubrámoslo con un velo, de manera que quede libre sólo una pequeña parte. Entonces, aunque se observe muy atentamente esta porción, incluso si nos acercamos al máximo, no aparecerá más que una confusa mancha de colores puestos al azar y sin arte. Pero al retirar el velo, sin embargo, y contemplar el cuadro entero desde un punto de vista conveniente, se verá que lo que parecía embadurnado a ciegas en el lienzo, el autor de la obra lo ha ejecutado con la mayor destreza. Lo que sucede con los ojos en la pintura es igual a lo que sucede con los oídos en la música (LEIBNIZ, 2003, p. 548).¹²

Diz Leibniz, ao olhar para um belo quadro coberto exceto por uma pequena parte, ele parecerá senão como

11 LEIBNIZ, G. W. Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz. Editado por C. J. Gerhardt, 7 v., Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978.

12 Cf. LEIBNIZ, G. W. Escritos filosóficos. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: A. Machado Libros, 2003, p. 548-550.

uma combinação confusa de cores sem encanto e sem arte. E, na verdade, por mais próximo que o examinemos, terá ele essa aparência. Mas tão logo a cobertura seja retirada e possas ver toda a tela de um local adequado, compreenderás que aquilo que pareciam ser manchas acidentais sobre a tela fora feito com completa arte pelo autor da obra. Em analogia, Leibniz enfatiza: o que os olhos descobrem na pintura, os ouvidos descobrem na música. Daí a ordem – como elemento fundamental – que o indivíduo precisa encontrar, sobretudo, evitando sempre o caos perceptivo.

Neste aspecto da finitude, o indivíduo (como mônada inteligível) capta a diversidade do mundo sensível. Este mesmo indivíduo também é limitado a uma perspectiva do Universo que é, de certo modo, coordenada por um ponto de vista que diversifica a unicidade da totalidade. Daí entender o parágrafo 57 da Monadologia:

Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente outra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada (LEIBNIZ, 2003, p. 703-704).

A inteligência (das criaturas) é um presente do princípio eterno imutável (Deus), uma imagem da divindade que deve ser constantemente cultivada pelo indivíduo. Como ser bem aventurado cabe ao indivíduo dar razão à desordem aparente em que se encontra. O indivíduo no seu *Franc arbitre* (livre-arbítrio) impulsiona sua realidade mesmo que, no seu próprio mundo, ou microcosmo, fazendo maravilhas e na sua arte imita a

natureza.¹³ Esta imitação tem o escopo de produzir o melhor desígnio possível das coisas; sendo ela de uma tal natureza, deve reconhecer e honrar a sabedoria, a bondade, a justiça e outras perfeições sem ofender o grande princípio do raciocínio que, sempre nos faz supor que nada se faz sem alguma causa ou razão suficiente.

Cabe ressaltar que, beleza, perfeição e razão no Universo são requisitos fundamentais da harmonia. Para Leibniz, Deus deu a essas criaturas a arte de sempre se servirem bem de seu livre-arbítrio, pois a luz natural da razão é essa arte que impulsiona a função expressiva. Ademais, a função expressiva tem que recuar ou observar-se uma relação de grau maior ou menor no alcance da realidade sensitiva, isto é, dependendo do grau de apercepção de cada criatura. De fato, considerando aqui três funções da linguagem: 1 – Função expressiva, o indivíduo manifesta o sentimento – os estados interiores; 2 – A função apelativa, o indivíduo age sobre as consciências dos outros. 3 – A função nominativa, que objetiva descrever a realidade, isto é, a utilidade é dar nomes as coisas. Então, para que esta funcione, as outras duas tem que recuar; daí – simplesmente uma diminuição de grau.

E, vista assim, a beleza do Universo compreende a máxima ordem e harmonia, e, as pequenas percepções tem um grande significado para a harmonia Universal. O entendimento aqui, no véis de Leibniz para uma estética, é que a sabedoria do indivíduo (dotado da capacidade da razão criativa) naquilo que é belo somente pode atuar em uma harmonia perfeita. Visto que a mente autoconsciente do indivíduo tem a capacidade de formar ideias a partir de uma multiplicidade de objetos de pensamentos ou percepções e, de dar um sentido às

13 Ver § 147 *Ensaio de Teodiceia*.

suas ideias. Assim, pode alcançar o conhecimento teórico e, a avaliação racional se baseando em dois princípios: o da contradição, e, o de razão suficiente.¹⁴

Com isso, Leibniz proporciona uma compreensão que, o Universo é baseado em um princípio de ordem, *ação viva da natureza*, uma harmonia pré-estabelecida, cuja origem é a razão suficiente [Deus].¹⁵ Leibniz em seu *Specimen Dynamicum* enfatiza que a ação constitui a característica da substância. A ação da natureza é fundamentada na *vis viva*, e caracteriza que, o Universo é um *perpetuum* dinâmico.

Este é o entendimento de Leibniz, o indivíduo busca a ordem racional que Deus consolidou no mundo, isto é, trata-se de uma ação livre *ex concessis* (pelo que foi concedido) ao encontro do belo, da perfeição diante de *fragmentos do todo*¹⁶ e, contudo, da *lex parsimoniae naturae* (da lei de economia da natureza); daí poder dizer: – da simples mônada.

Em suma, a beleza, a harmonia para Leibniz são leis que estão escritas nos nossos corações como verdades. Lembrando Demócrito – *Veritas est in puteo* (a verdade está nas profundezas). Em Leibniz, a verdade está no interior – na alma. Entendo que, neste interior, encontra-se aquilo que permite, enquanto possibilidade de conhecer, as maravilhas da natureza e as maravilhas da razão. Bem certo, que é relevante ao indivíduo como sabedoria, o desejo de conhecer a ordem, a razão, a beleza das coisas que Deus produziu no mundo. Assim, para Leibniz, quanto mais o indivíduo se move para imitar esta ordem nas coisas que Deus deixou na sua direção, mais felicidade haverá. A sabedoria é a ciência da felicidade,

14 Ver § 31 em *A Monadologia*.

15 Cf. G. W. Leibniz, *Hauptchriften* Bd II.

16 Ver G. W. Leibniz, *Über den ersten Ursprung der Dinge*, Fünf Schriften zur Logic und Metaphysik, Stuttgart: Reclam Verlag, 1995.

ao modo leibniziano, encontrar prazer é sentir harmonia. E, conseqüentemente, é na imitação divina que reside o caminho próprio ao encontro dessa harmonia.

De forma concisa, o conceito de harmonia em Leibniz permite uma relação estrita com o indivíduo no mundo, principalmente, na noção de apercepção. Portanto, através da apercepção (uns dos elementos fundamentais à estética), o indivíduo avança em novas estruturas mais detalhadas e complexas, pois é capaz de ações autorreflexivas. Este indivíduo é dotado de uma razão criadora, constitui um espelho de Deus. Neste sentido, uma *Substantia ideans* que pode imitar¹⁷ Deus em suas próprias obras criativas.¹⁸

A capacidade de criar ideias universais é uma faculdade inata do homem, não obstante, – trata-se de uma qualidade Universal da mente humana. Sobretudo, constitui uma disposição da alma, que é capaz de produzir ideias grandiosas e belas. Daí Leibniz defender a concepção de que a linguagem atua como um instrumento da formação de ideias.

A apercepção funciona como um parâmetro para a estética em Leibniz (por possuir categorias) e, notadamente, é o princípio comum no caminho delineado por ele onde menciona que *Nihil est quod em fuerit intellec non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*¹⁹ (não há nada no intelecto que não tenha estado em um órgão dos sentidos, exceto uma coisa: o próprio entendimento). Contudo, poder-se-á dizer que é preciso o senso do real para a apreensão do objeto

17 Ver §§ 13, 14, 15 em *Princípios da Natureza e da Graça fundados na razão* (1714). Cf. § 83 em *A Monadologia*.

18 Ver G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften und Briefe*. Berlin: Insel Verlag, 1990.

19 Cf. G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den Menschlichen Verstand*, Hamburg: Felix Miner Verlag, 1971.

belo. E, sem dúvida, o objeto é belo porque há uma disposição da alma a revelar o que é apreendido através do indivíduo no alcance de sua apercepção.

BAUMGARTEN NO HORIZONTE DA FILOSOFIA DE LEIBNIZ

O texto aqui vislumbra a indagação de que se deva considerar a Estética um tema da filosofia (ao que se aplica ser implícito e explícito ao significado de moderno) de Leibniz, com as reservas de onde se percebem sempre circuladas todas as determinações de descobridores, muito embora ele não a abordasse especificamente num livro especialmente dedicado ao tema, nem lhe desse o nome bem-aventurado com o qual devia batizá-la alguns decênios mais tarde Baumgarten: como ciência e de tentativa expressa de compor em organismo filosófico – a Estética –; assim como bem evidenciou Benedetto Croce (1866, 1952) em *Conversazioni Critiche*, 1951.²⁰ Advindo, contudo, pelo caminho aberto através da “lógica poética” num ambiente propício e sistematizado pelo Baumgarten por vários nomes, entre os quais *ars analogis rationis*, *scientia cognitionis sensitivae*, *gnosologia inferior* e por fim *Aesthetica*.²¹

20 Ver B. Croce, “Intorno al Vico e al Baumgarten” in *Conversazioni Critiche*, 2. ed., Bari, Gius. Laterza & Figli, 1951, pp. 303-340.

21 En Baumgarten y Meier, asimismo wolffianos, la estética se convierte en una ciencia filosófica y adquiere un matiz especulativo. De hecho, es Baumgarten quien introduce en su *Estética (Aesthetica, 1750, 1758)* el término «estética» para definir la teoría del conocimiento de la facultad inferior (sensibilidad), que debe acompañar a la lógica, teoría de la facultad superior (entendimiento): es tanto una epistemología como una teoría de lo bello. Evidentemente el fondo es estrictamente racionalista, y la belleza es considerada como una cualidade objetiva. Pero este espíritu teórico y la atención dedicada a la facultad inferior en cuanto tal tendrán una influencia enorme en la estética alemana en general y en Kant en particular. BELAVAL, Yvon. *Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002, p. 141.

E aqui é possível salientar que a filosofia de Leibniz dá um grande impulso para a realização desse empreendimento levando Baumgarten a “pronunciar” esse novo nome que permaneceu após as *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, em 1735. E mais com os rumos tomados pela reflexão da ideia que suscitam a ciência do conhecimento sensível perfeito.²² Valendo-se desses pressupostos, posto aqui como hipótese de uma herança leibniziana trançando em linhas gerais a Estética como a descrição do mundo moderno.

É, portanto, no horizonte da filosofia de Leibniz que Baumgarten vislumbra certos princípios que regem o conhecimento sensível com tanta afinidade com as regras que compõe a expressão do belo, propriamente, na efetividade em que eles podem ser derivados das verdades metafísicas.²³ Daí para Baumgarten, *a beleza é a perfeição do conhecimento sensível*.

22 Para Belaval, La estética se convierte en una ciencia «de moda» hacia mediados de siglo. Wolff la había ignorado prácticamente, pero wolffianos fueron quienes empezaron a desarrollarla y quienes introdujeron en ella novedades de importancia. En el transcurso de la primera mitad del siglo, la estética francesa domina en Alemania: principalmente Boileau, pero también Crousaz, Du Bos, Bateux tendrán mucha influencia, y, ni que decir tiene, una influencia conservadora. Más tarde son los ingleses quienes estimulan el pensamiento estético alemán: Shaftesbury, Hutcheson, Burke, Gerard, Home; el genio y lo sublime se convierten en temas predilectos. Pero también en este terreno las doctrinas extranjeras se traducirán en términos de «psicología empírica» y se adaptarán al espíritu de la filosofía alemana, lo que aportará resultados originales. BELAVAL, Yvon. *Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002, p. 140.

23 Ver: TOLLE, Oliver. *Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação*. 2008.

A estética como uma ciência ainda é algo novo; sem dúvida já procurou-se fornecer regras para o belo pensamento, mas em épocas passadas ainda não se conduziu, na forma de uma ciência, todo o conjunto de regras a uma ordem sistemática, por esse motivo o nome ‘estética’ ainda pode ser desconhecido para muitos (BAUMGARTEN, 2007, p. 80).²⁴

Assim, no decorrer do início do século XVIII é possível dizer que Baumgarten retoma ao centro da discussão filosófica as dificuldades que envolvem a compreensão da arte e do belo. De modo que é mencionado logo no início das *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*²⁵:

[...] não passei um único dia sem me dedicar à poesia. À medida que avançava pouco a pouco em anos, embora tivesse sido forçado, desde o tempo da escola, a voltar cada vez mais meus pensamentos mais austeros, e a vida acadêmica no final parecesse exigir outros trabalhos e outras preocupações, dediquei-me não obstante às belas letras, que me eram necessárias; assim nunca pude me obrigar realmente a renunciar à poesia, que considerava inteiramente recomendável, tanto por sua pura beleza, quanto por sua evidente utilidade. Entretanto, pela vontade divina, que venero, ocorreu que me fosse conferido o encargo de ensinar a poética, justamente com a assim chamada filosofia racional, à juventude que devia se formar para as universidades. O que haveria de mais propício neste momento, exceto pôr em prática os preceitos da filosofia quando a primeira ocasião se oferecia? (BAUMGARTEN, 1993, p. 9).²⁶

24 Cf. *Kollegium über Ästhetik*. In: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Conforme traduzido e editado por Hans Rudolf Schweizer, p. 80-83.

25 Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle: Grunert, 1735. Citado doravante somente como *Meditações*.

26 Cf. a introdução, *Meditações*. Ver também Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Estética – A Lógica da Arte e do Poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 9-11.

Neste aspecto, entre a filosofia racional e seus preceitos, evidencia que o problema não é o gosto do belo; há outros elementos envolvidos. Segundo José Expedito Passos Lima:

Ademais, contribui também para o advento da Estética uma retomada da “ontopsicologia aristotélica” com a mediação do debate empreendido por Descartes e Leibniz de um lado, e com o empirismo, de outro. Por isso, a Estética assume uma importância que ultrapassa algo “setorial”, pois o seu advento é decisivo até para uma “completa autocompreensão filosófica”: se aqui se consideram, ainda, as objeções decorrentes da pretensão de se reconhecer uma “ciência do conhecimento sensitivo” que tem liames com o saber retórico e poético. Ora, a Estética, em sua próxima extensão enciclopédica, conta com a vitalidade de “doutrinas extrafilosóficas”, a Retórica, a Poética e a Crítica, como ocorre em Baumgarten, as quais já dominam, desde sempre, o objeto da nova disciplina em questão. Isto não significa, entretanto, abandonar as características do conhecimento racional como estranhas a Estética (LIMA, 2012, p. 71 - 72).²⁷

Em relação à perfeição sensível do discurso e, no compreender a essência da poesia, é possível indagar sobre quais os elementos do poema fornecem luz ao interesse de conhecer claramente – a atenção; sobretudo, além dos signos artificiais em relação à coisa que impulsionam (como representação) as faculdades inferiores do conhecimento.

A definição do poema – *oratio sensitiva perfecta est poema*²⁸ – como “perfeição sensível do discurso”

27 Em relação às “doutrinas extrafilosóficas”, ver a obra de KOBAL, Pietro. “*Giustificare l'estetica, giustificare l'estetizzazione*”. In: VATTIMO, G. (org). *Filosofia* '95. Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1996, p. 82.

28 § 9 da *Aesthetica*. Cf. também o § 5.

assinala, pois, uma concepção de beleza que integra dois elementos: a *diversidade* (ou: a vivacidade e a riqueza do particular elevadas a um alto grau de clareza extensiva) e a *ligação* dessa diversidade, mas enquanto ligação *sensível* (é por isso que ela é conhecida como *analogon rationis* e não como razão) (FERRY, 1984, p. 111).

Entende-se que as palavras são signos artificiais em relação à coisa designada; isto é, signo natural que se articula com a relação sob a coexistência de causa e efeito. Todavia, “o signo é uma fonte de conhecimento para existência do designado”²⁹. Assim, o signo artificial que envolve o discurso poético, as palavras, todavia, está no âmbito da *characteristica universallis*³⁰; o que propriamente constitui a *ciência dos signos* ou *semiótica*. Enquanto signos naturais – são coisas ou entes que reenviam de imediato a outras coisas, a outros entes; no que envolve o passado, presente e futuro. Portanto, por meio da aprendizagem é associado àquele signo, “o meio pelo qual se conhece a realidade de outra coisa” (*Metafísica*, § 347).

Destarte, as palavras são signos na medida em que significam representações daquilo que é designado; portanto, infere ao signo o meio de conhecer aquilo que

29 Cf. Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*. Halle, Hemmerde, 1739. [Ver também a tradução: Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysik*. [nach der Übersetzung von Georg Friedrich Meier]. Halle im Magdeburgischen, verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1766. Nachgedruckt nach der 7. Ausgabe Halle von 1779 (3. Nachdruckauflage), Hildesheim/ New York: Olms, 2005.]. Citado doravante apenas como *Metafísica*.

30 No que constitui “a suma das expressões que podem ser encontradas em todas as línguas particulares” (*Metafísica*, § 251).

é designado.³¹ Contudo, as letras têm uma importância para um universo de uma ciência de forma que o discurso infere séries de signos como meio de conhecer e esclarecer as representações; não obstante, pela admiração, pelo interesse e pela atenção. O que ocorre, todavia, percorrer a relação das faculdades inferiores do conhecimento.

A luz da novidade ilumina as representações de um modo incomum. O conhecimento intuitivo da novidade, a admiração, desperta a curiosidade, a curiosidade a atenção, e a atenção uma nova luz fornece à coisa que deve ser configurada pictoricamente. Disso se segue que as coisas que serão pensadas belamente, quando precisam ser esclarecidas, devem ser postas de tal modo que por meio de sua novidade nasça a admiração, por meio da admiração, o interesse de conhecer claramente e, por fim, por meio do interesse, a atenção (BAUMGARTEN, 2007, § 808).³²

31 Assim, conforme Tolle, « Quando apresenta a sua *Estética*, mais de trinta anos após a morte de Leibniz, Baumgarten ainda a considera amplamente, não apenas como ciência das belas-artes, mas também como *teoria das artes liberais* ou mesmo como *arte do belo pensamento*. A articulação entre os gêneros artísticos – que, por exemplo, fomentará um grande debate a partir da obra de Lessing – ainda não é um problema. O princípio horaciano do *ut pictura poesis* governa absoluto. Aliás, é ele que permite passar diretamente de imagens para signos porque são apenas representações diferentes que dependem da relação com o todo. A diferença entre os conhecimentos reside apenas em se eles podem ser plenamente demonstrados ou não. A estética se dedica a essa última espécie de conhecimentos e, por isso, o seu objeto é muito mais amplo do que o das “obras de arte”, as quais, como vimos, tem o seu lugar como exemplos da perfeição divina ». Cf. TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 9.

32 Cf. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik*. (Band 2: §§ 614 - 904) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007. [*Estética*, § 808]. Ver § 549 da *Metafísica*.

Acrescenta-se também que, no entender de Baumgarten, as representações sensíveis compõem junto a elementos do discurso sensível, um discurso que é perfeito à medida que os seus elementos contribuem para conhecimentos das representações da ordem do sensível. Não obstante, é notória em sua metafísica uma aceção analisável das doutrinas de Leibniz e Wolff.³³

Compreende-se, então, que a meta da estética, enquanto tem por objeto a perfeição sensível, seja menos a verdade (§ 428), necessariamente geral e abstrata (§ 557), do que a busca do *individual* em sua diversidade e riqueza particulares. O objetivo do esteta, segundo uma das fórmulas preferidas de Baumgarten, é a “*determinação mais determinada possível do individual*”, ou então, como afirma em suas *Meditações*; o esteta busca a *clareza extensiva* das representações, isto é, a enumeração mais completa possível dos traços característicos de uma representação³⁴, ao passo que o cientista visa à *clareza intensiva*, aquela que se obtém considerando-se apenas um traço característico, para decompô-lo em elementos simples [...] (FERRY, 1984, p. 109).³⁵

Além disso, podemos observar que, para o discurso perfeito, temos o que exprime a clareza extensiva, onde o sensível está na ordem do inteligível.³⁶

33 Sobre a estética de Baumgarten em aproximação a Filosofia leibniziano-wolffiana ver a obra: FERRY, L.; *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris, Bernard Grasset, 1990, p. 8 – 103.

34 Cf. A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, §§ 15 ss.

35 FERRY, Luc. 1984, p. 109.

36 Assim, indo ao § 549 da *Metafísica* se verifica que: pelo mesmo motivo com que uma percepção mais forte e diferente obscurece uma mais fraca, representações diferentes e mais fracas esclarecem [*illustrant*] a mais forte. Disso se segue que uma percepção clara, mais forte e diversa, que se segue a uma percepção mais fraca e diversa, é esclarecida pela novidade [*novitatem*].

Por conseguinte, Baumgarten considera a Estética como ciência e seu objeto são as coisas percebidas, no entanto, traz uma oposição às coisas conhecidas, o que infere uma lógica da faculdade cognoscitiva inferior e, é justamente aqui que se deve atentar para a concepção leibniziana de harmonia. Ademais, Baumgarten infere que a representação confusa daquilo em que prestamos *attentio*³⁷ (atenção) contém “mais clareza extensiva do que a representação daquilo em que não prestamos atenção” (ver § 16). Além disso, é possível destacar no horizonte da ideia de “riqueza” estética que, os objetos das representações são ou possíveis ou impossíveis no mundo; isto é, denominado por Baumgarten de invenções (para o que se aplica as impossíveis) e as representações possíveis – invenções verdadeiras. Todavia, para o que insere a percepção como “a totalidade das representações na alma” (*Metafísica*, § 514).

Em resumo, Baumgarten busca demonstrar a partir do conceito único de poema que a Filosofia e a Ciência da composição do poema são totalmente amigáveis. Mas é preciso desenvolver a noção de poema e dos termos para ele associados e, no entanto, é preciso formar alguma imagem dos pensamentos poéticos, de modo a desvendar o método lúcido do poema e, assim, considerar os termos poéticos e articulá-los sob uma avaliação cuidadosa no caminho entre o racional e o sensível. E aqui, também buscar discernir o real do imaginário.

Daí uma terceira tese que também anuncia singularmente os principais temas da *Crítica da Faculdade de Julgar* e esboça uma verdadeira síntese entre o classicismo e a estética de sentimento: o belo situa-se a meio caminho entre o racional e o

37 Em relação à *attentio* ver o § 529 e § 625 da *Metafísica*.

sensível ordinário. Por seu aspecto confuso, ele se contrapõe evidentemente à razão, mas enquanto ligação de representações ele se avizinha das verdades “metafísicas”. *Analogon veritatis*, ele só pode ser captado por um *analogon rationis*. A beleza é “*perfectio cognitionis sensitivae*” (perfeição do conhecimento sensível), fórmula que Bäumlér comenta perfeitamente: ‘A *cognitio* remete à unidade, a *sensitivus* à plenitude (à diversidade, à riqueza material) e a *perfectio* não significa nada mais do que a elevação desses dois momentos do conhecimento sensível como tal: isso de modo algum significa uma teoria racionalista/metafísica, e sim, muito simplesmente, o fato de que o conhecimento sensível possui sua própria perfeição. As representações da imaginação e dos sentidos são capazes de ter sua unidade e suas conexões próprias³⁸’ (FERRY, 1984, p. 108).

Recorrendo a Leibniz, buscar uma distinção entre fenômenos reais e imaginários, nos coloca no exercício de compreender a harmonia entre linguagem e pensamento. Neste aspecto, é preciso averiguar o julgamento dos sentidos; para o que se apresenta de modo confuso, para o que se apresenta de modo distinto, e ainda ao que se aplica a perfeição dos objetos sensíveis. *Tudo que é real inclina pelo princípio da razão*, nos diz Leibniz; em consequência, um dado fenômeno

38 A. BÄUMLER, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, 1923, p. 229. Cf. também: “Baumgarten teve duas grandes ideias: primeiramente, o objeto estético é individual (assim como o ‘gosto’). Com isso é reconhecida a tarefa *específica* da arte relativamente para à ciência (generalizante) [...]. O objeto estético, assim poderíamos esclarecer esta ideia, não é o objeto científico, mas mesmo assim ainda é um *objeto*. Não está entregue ao arbítrio do sujeito, mas a um modo de determinar análogo ao da razão. Se ligarmos essas duas ideias: o objeto estético reúne a individualidade e a legalidade. Este é o significado da fórmula: a beleza é a perfeição do conhecimento sensível”. *Ib.*, p. 231.

constituído é evidente pela razão³⁹ e pela possibilidade de inferências. De modo que aqui é preciso indagar com a questão: os sentidos o tornam formalmente evidente? Leibniz, em *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, evidência:

parece que os sentidos não poderiam convencer-nos da existência das coisas sensíveis sem a ajuda da razão. Assim, eu julgaria que a consideração da existência vem da reflexão. A da potência e da unidade vêm igualmente da mesma fonte e são de uma natureza completamente diferente das percepções do prazer e da dor (LEIBNIZ, 2004, p. 86).

Em complemento nas *Meditações Lógicas* temos um esforço para obter o conhecimento distinto e intelectual do reconhecimento de onde se origina cada coisa e, mesmo da sua causa, através do princípio de razão suficiente. Mas, é notório ressaltar o ensaio de 1684, *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, onde Leibniz apresenta que “um conhecimento é ou obscuro ou *claro*; o conhecimento claro, por sua vez, é confuso ou *distinto*; o distinto é ou inadequado ou *adequado* e igualmente ou simbólico ou *intuitivo*. O conhecimento mais completo é aquele que ao mesmo tempo é adequado e intuitivo.”⁴⁰ Nas *Meditações Estéticas* temos o mesmo horizonte, mas com certo caminho através dos sentidos e do *análogon* da razão. Agora, temos uma verdade lógica *stricto sensu*, concebida

39 Em aproximação de Baumgarten a Leibniz veja no que se segue ao *principium rationis* em *Metafísica*, § 20, cominado pelo *principium rationis sufficientis* no § 22 (*Metafísica*) e, ainda ver *principium utrinque connexorum* (a parte ante, et a parte post), trata-se do princípio de conexão dupla, na relação que é conhecida ora *a posteriori*, ora *a priori* - § 24 (*Metafísica*).

40 Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. In: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Tradução e editado por Herbert Herring. Reclam, Stuttgart, 1987.

pelo intelecto e situada acima do horizonte estético. Por outro lado, a Estética como arte de pensar de modo belo constitui a ciência do conhecimento sensitivo que, por sua vez, trata-se do saber a respeito dos objetos que devam ser pensados de modo belo.

Assim, o que se apresenta com maior perfeição sob a ordem no conhecimento, constitui o método. Destarte, o conhecimento e as representações que inserem a perfeição na alma, adquirem força à medida que são razões suficientes à perfeição. Não obstante, articulando com Tolle: “são os grandes sentimentos que conduzem a alma para a perfeição.”⁴¹ Isto é, conforme Leibniz: “os grandes sentimentos são aqueles referentes a algo de grande. E a alma é grande quando ela é tomada por esses sentimentos”.⁴² Neste aspecto, se articula para a verdade estética, o que se preconiza em relação aos assuntos que devem ser pensados de modo belo, e aqui, é justamente a verdade conhecida sensitivamente tomada por grandes sentimentos. Mas, organizada sob o método, por aquilo que se produz para a perfeição, ao encontro da verdade.

A busca da verdade tem sua exigência, segundo Leibniz, que dos compostos remonta-se ao simples. Infere-se, desse preâmbulo, que o concerne à fundamentação e ao estatuto da estética como *nova scientia* é a perfeição que se articula ao método para o encontro de uma harmonia. O método sublinha aqui um percurso do simples ao composto, envolto nos princípios de contradição e de razão suficiente. Por sua vez, a verdade metafísica dos objetos constituindo a harmonia

41 TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 8.

42 Cf. LEIBNIZ, G. “Discours sur les beaux sentiments” [Discurso sobre os belos sentimentos]. In: BARUZI, J. *Leibniz – Avec de nombreux textes inédits*. Paris: Librairie Bloud et Cia., p. 365.

dos mesmos com os princípios universais e, à luz de Leibniz, a harmonia das representações com os objetos se realizam na alma de determinado sujeito.

A verdade metafísica dos objetos é-nos conhecida como a coincidência deles com os princípios mais universais do conhecimento. Entendemos assim o que Leibniz diz na Teodiceia: *'pode-se afirmar de certo modo que os princípios de contradição e de razão suficiente estão contidos na definição do verdadeiro e do falso'*. Pois a representação da verdade metafísica em um objeto, na medida que ela se realiza na alma de um determinado sujeito, é aquela coincidência entre as representações e os objetos, que se denominam na maioria das vezes como a lógica; outros ainda a denominam de mental, isto é, do ser afetado, da correspondência e da conformidade, na medida em que se denomina a verdade metafísica de material (BAUMGARTEN, 2007, § 423).⁴³

Observa-se um problema sobre o que é da ordem do distinto, e mesmo, o que preconiza o melhor a ser pensado de modo belo⁴⁴, isto envolve estar inserida a própria sensibilidade ao alcance da verdade. O que significa não limitar o pensar de modo belo, apenas pela via da sensibilidade. Nesse aspecto, há outros elementos para compor a ciência do conhecimento sensível perfeito. Ora, o que é perfeito não pode estar exposto ao erro ou, sobretudo, conter elementos distintos difusos que alteram, em certo horizonte (lógico ou estético), a sua naturalidade. Nesta alteração temos a possibilidade do erro e um prejuízo também da verdade.

43 Cf. BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik*. (Band 1: §§ 1 - 613) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007. [*Estética*, § 423].

44 A expressão mais apropriada a designar o belo e mais, propriamente, a magnitude de realidade positiva a que podemos também denominar de harmonia, em Leibniz denomina-se de: uma harmonia preestabelecida.

Então, é preciso muito mais que uma via mediana comum aos dois horizontes que os articule em sua distinção, – os objetos que podem ser pensados de modo belo. Outrossim, é preciso que, na distinção dos dois horizontes, tenhamos sob o desígnio do pensamento belo, a ordem da perfeição. Nesses termos, sem embargo, deve-se obter não apenas em um horizonte, mas nos dois horizontes, o que se apresenta como unidade na ordem do perfeito. Não obstante, o que se apresenta ao encontro da razão e ao entendimento, obtendo a claridade não obstruída pelo erro, indo assim, ao alcance da verdade – a perfeição, unificada aos belos pensamentos. E nesse particular, abstrair do horizonte lógico e estético, as representações confusas que possibilitem chegar às representações claras.

Assim, o natural é uma disposição tanto para o lógico, tanto para o estético, – de tal modo necessário ao significado de moderno, que recebe uma justificação filosófica com base na filosofia leibniziana. No aspecto, em que devemos pensar de modo distinto e, devemos pensar de modo belo.⁴⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse âmbito, que envolve o sentido próprio da Estética, alguns autores tem mencionado que há um caminho delineado por Leibniz.⁴⁶ Todavia,

45 Ao que segue, podemos observar que uma articulação entre os parágrafos 28, 29, e 40 (pertencentes às Lições de Estéticas (1738-1747)) se evidencia pelo que é característico de um espírito belo advindos da Estética natural. O que, propriamente, a Estética como arte de pensar de modo belo, é a ciência do conhecimento sensitivo.

46 “Os filósofos dos Seiscentos nos deixaram, portanto, dois sistemas de concepções estéticas, cada um dos quais foi formulado em oposição a certa teoria: contra o objetivismo, de um lado, e contra o racionalismo, de outro. A maior parte dos estetólogos do Setecentos segue o subjetivismo de Descartes e de Spinoza. Mas

indevidamente, não temos com esses autores uma apresentação sistemática dos elementos próprios que fundamentam o horizonte da Estética moderna através de Leibniz. Nesse contexto problemático, o intuito aqui é aproximar esse horizonte ao mais próximo de um sistema visualizando seus elementos, desvencilhando-o da ambiguidade e da obscuridade que certas linhas de pensamento sobre o tema da questão estética têm-se posicionado ao longo do tempo, contudo, sem apresentar uma resposta convincente.

No entanto, é justificável que se busque o reconhecimento da Estética como uns dos grandes temas leibniziano, todavia, necessitando precisamente na atenção devida, pois a teoria da Estética conduz para um nível de composição ou de correspondência entre ordens distintas, ou seja, sob diferentes formas e em registros diferentes; ela remete à teoria geral das correspondências entre o bem (*das Gute*), o belo (*das Schöne*), a vida (*das Leben*), com o fim na Harmonia Universal. Daí a importância das ideias de Leibniz sobre o efeito e a beleza do Universo.

A reflexão sobre uma estética no pensamento de Leibniz conduz à explicitação de uma teoria geral das relações ou propriamente da analogia imediata na qual se funda a ontologia e a gnosiologia. A Estética é universal a todas as formas e constitui um gênero de que a percepção, a *apercepção*, a expressão, o sentimento e o conhecimento intelectual são espécies. A Estética situa-se ao nível da determinação fundamental entre objeto e operação do pensamento como instância, de algum modo, co/fundadora. É certo que, o estudo da noção de Estética em Leibniz, e, de sua caracterização não

aquele que fundou a Estética como disciplina autônoma, Alexander Baumgarten, escolheu a estrada traçada por Leibniz”. Cf. W. Tatarkiewicz, *Storia dell’ estetica*, vol. III, 1979, p. 476.

se encontra realizado ou suficientemente feito. Assim, constitui o intento aqui o aprofundamento filosófico da noção de Estética, da devida exploração do seu significado sistemático: a gênese da Estética moderna em Leibniz. A justificativa ao se considerar tudo o que foi até aqui exposto, todavia, insere o objetivo de contribuir com as pesquisas acerca do problema da estética com seus elementos fundamentais que a constituem, nas quais uma perspectiva da filosofia de Leibniz tem estado ausente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMGARTEN, A. G. **Ästhetik**. (Band 1: §§ 1 - 613) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007.

BAUMGARTEN, A. G. **Ästhetik**. (Band 2: §§ 614 - 904) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007.

BAUMGARTEN, A. G. **Estética – A Lógica da Arte e do Poema**. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

BAUMGARTEN, A. G. **Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus**. Halle: Grunert 1735

BAUMGARTEN, A. G. **Metaphysica**. Halle, Hemmerde, 1739.

BAUMGARTEN, A. G. **Metaphysik**. [nach der Übersetzung von Georg Friedrich Meier]. Halle im Magdeburgischen, verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1766. Nachgedruckt nach der 7. Ausgabe Halle von

1779 (3. Nachdruckauflage), Hildesheim/ New York: Olms, 2005.

BAUMGARTEN, A. G. **Métaphysique** [1735]. Tradução fr. J. – Y. Pranchère. Paris: L’Herne, 1988.

BAUMGARTEN, A. G. **Metafísica** [1735]. Tradução brasileira de Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

BEISER, Frederick C., **Diotima’s Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing.** United States: Oxford University Press, 2009.

BELAVAL, Yvon. **Leibniz Initiation à sa Philosophie.** Ed. 6. Paris: Vrin, 2005.

BELAVAL, Yvon. **Leibniz Critique de Descartes.** Paris: Gallimard, 2003.

BELAVAL, Yvon. **Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel.** V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002.

BATTEUX, Charles. **As belas artes reduzidas a um mesmo princípio.** Tradução de Natalia Maruyama, Adriano Ribeiro; apresentação e notas de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Humanitas, 2009.

COUTURAT, Louis. **La Logique de Leibniz.** d’après des documents inédits, Paris: Georg Olms, 1969 (1. ed. Paris: 1901).

CROCE, Benedetto. **Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general.** Buenos Aires: Nueva Visión. 1962.

DELEUZE, Gilles. **A dobra Leibniz e o barroco.** Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 5. ed. Campinas, SP: Papiros, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition.** Paris: PUF, 1968.

DELEUZE, Gilles. **Le pli. Leibniz et le baroque**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

FERRY, L.. **Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique**. Paris: Bernard Grasset, 1990.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus: a invenção do gosto na era democrática**. Tradução de Eliana Maria de Melo Sousa. São Paulo: Ensaio, 1984.

HEGEL, G. W. **Estetica** [1836-38]. Trad. It. Nicolas Merker e Nicola Vaccaro, vol. I. Milão: Feltrinelli, 1978.

HERDER, J. G. Übers **Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele** (Vorrede). In *Sturm und Drang – Weltanschauliche und ästhetische Schriften* (Band 1). Berlin und Weimar, 1978.

HUENEMANN, Charlie. **Racionalismo**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KANT, I. **Crítica da razão pura** [1781]. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KOBAL, Pietro. **“Giustificare l'estetica, giustificare l'estetizzazione”**. In: VATTIMO, G. (org). *Filosofia'95*. Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1996.

LÉVY, Pierre. **Qu'est-ce que le virtuel?**. Paris: Éditions La Découverte, 1995.

LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia e outros textos**. (organização e tradução: Fernando Luiz Barreto Galas e Souza) – São Paulo: Hedra, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de Metafísica**. Tradução: Gil Pinheiro. São Paulo: Ícone, 2004.

LEIBNIZ, G. W. **[GP] Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz**, ed. por Carl Immanuel Gerhardt,

7 vols, Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978.

LEIBNIZ, G. W. **Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.** ed. Carl Immanuel Gerhardt, 1819-1863, V.7, Berlin, reimp. Hildesheim: Ed. Georg Olms, 1960-1961.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.** Tradução de William de Siqueira Piauí e de Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEIBNIZ, G. W. **Escritos filosóficos.** Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: A. Machado Libros, 2003.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Tradução e Introdução por Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, 2004.

LEIBNIZ, G. W. **Meditationes de cognitione, veritate et ideis.** In: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Tradução e editado por Herbert Herring. Reclam, Stuttgart, 1987.

LEIBNIZ, G. W. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos.** Seleção e tradução: Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

LIMA, José Expedito Passos. **A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico.** São Paulo: FAPESP, 2012.

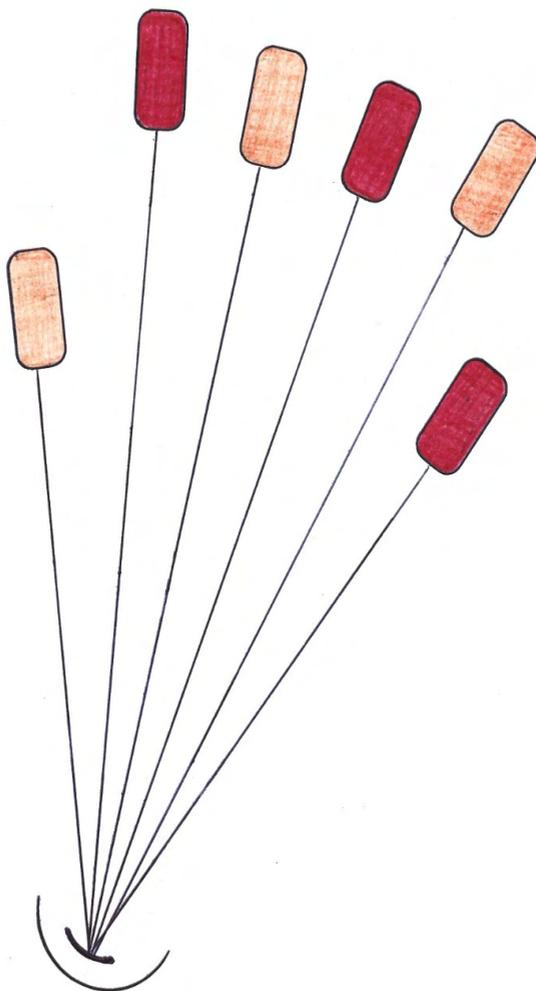
TOLLE, Oliver. **Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação.** 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de

São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-03062008-203027. Acesso em: 2015-03-24.

TOLLE, O. “**Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal**”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010).

VALENTIN, J-M. “***De Leibniz à Vico: contestation et restauration de la rhétorique***” In: M. Fumaroli (org.). *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne 1450-1950*.

PARTE I
ÉPISTEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA E ESTÉTICA



Taboa

Artista: Valterlan Correia

Ano: 2020

Técnica: grafite e lápis de cor sob papel

Capítulo 8

A TEORIA DAS PAIXÕES E OS AFETOS PRIMÁRIOS EM HOBBES E SPINOZA

*Carlos Wagner Benevides Gomes*¹

INTRODUÇÃO

O discurso crítico a respeito das paixões remonta desde a antiguidade grega, com a filosofia aristotélica e estoica e sua retomada na idade média com o argumento metafísico-teológico de que, assim como o corpo, a paixão é a origem de todos os males entre os homens, causa da ignorância, do irracional e do pecaminoso. A paixão, enquanto objeto de estudo, tivera uma abordagem revista na filosofia moderna, mais precisamente do século XVII. Como teórico político, o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) viu que a compreensão da natureza humana, sobretudo a origem das paixões, era indispensável para seu entendimento de como os homens se relacionam entre si para a constituição de uma sociedade. Por sua vez, para Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, a compreensão das origens dos afetos, ou como ele também chama, das paixões (quando se referem aos afetos tristes, ou seja, aqueles que diminuem a potência humana), é fundamental para compreendermos a natureza humana e as relações éticas e políticas entre os homens.

¹ Doutor em Filosofia – UFC; Mestre em Filosofia – UFC; Licenciado e Bacharel em Filosofia – UECE; Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE; Editor nos corpos editoriais da *Occursus* – Revista de Filosofia – UECE e *Revista Conatus* – Filosofia de Spinoza – UECE; E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

Este capítulo tem como objetivo explorar a teoria das paixões presente na filosofia de Hobbes e Spinoza mostrando em que medida eles se distanciam e se assemelham conceitualmente no projeto de apresentar aquelas paixões originárias que encadeiam todas as outras. Com isso, enfocaremos um problema entre estes pensadores no que se refere à teoria das paixões: em que medida a origem das paixões, como o desejo, o apetite e a aversão, em Hobbes, se aproxima da gênese spinozana dos chamados afetos primários, como o desejo, a alegria e a tristeza? Para tanto, mostraremos que, apesar das diferenças teóricas entre ambos os pensadores, é evidente que Spinoza apropriou-se de alguns conceitos hobbesianos, como desejo, apetite e esforço (*conatus*) na sua teoria dos afetos. Assim, utilizaremos como obras principais, o *Leviatã*, Parte I, cap. VI (*Da origem das Paixões*), de Hobbes e a *Ética*, Parte III (*Da origem e natureza dos afetos*), de Spinoza. Ademais, utilizaremos comentadores especialistas em Hobbes e Spinoza, que corroborarão para o objetivo desta pesquisa, como Bernard Gert, Maria Isabel Limongi, Marilena Chaui e Charles Ramond.

1. DA TEORIA DAS PAIXÕES NO *LEVIATÃ* DE HOBBS

O capítulo VI (*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados Paixões; e da linguagem que os exprime*) do *Leviatã*, apresenta de forma mais sucinta aquilo que Hobbes já sistematizara com mais detalhes na obra *Os Elementos de Lei*², ou seja, o problema das paixões. O pensador

² Hobbes, ao contrário do que resumiu no *Leviatã*, sistematizou bem mais a questão das paixões em *Os Elementos da Lei*, mais precisamente na Parte I (*A Natureza Humana*), com os capítulos VII (*Do deleite e da dor; do bem e do mal*), VIII (*Dos prazeres da sensação; da honra*), IX (*Das Paixões da mente*), XII (*Como, por deliberação, as ações dos*

inglês começa afirmando que existem dois tipos de movimentos peculiares nos animais: o movimento vital e o movimento animal. O primeiro inicia-se na geração e sem interrupção durante o resto da vida. Hobbes exemplifica o movimento vital da seguinte forma: “Deste tipo são a *circulação do sangue*, a *pulsação*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, a *excreção*, etc.” (HOBBS, 2003, p. 46, grifos do autor). Neste movimento, não há a imaginação³ como um recurso. Por sua vez, o movimento animal ou voluntário seria aquele que compreende, por exemplo, o andar, o falar e a movimentação dos membros de forma que utilizamos nossa imaginação. Neste contexto, a sensação seria aquele movimento dos nossos órgãos provocados pela ação de corpos exteriores que experimentamos e a imaginação seria o resíduo deste movimento, ou seja, aquilo que permanece depois da sensação. Hobbes, então, conclui que a imaginação “é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (HOBBS, 2003, p. 47). A imaginação é o princípio interno do movimento⁴ porque quando

homens procedem das paixões). Cf. HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*, 2010, pp. 28-46; 59-61. Segundo Bernard Gert (2011, p. 199), Hobbes não teria oferecido uma explicação séria das definições das paixões no capítulo VI do *Leviatã*, pois ele sabia como seus leitores, que o objetivo era apenas explicar as paixões a partir da relação com alguma paixão mais simples.

3 Conforme tratou Hobbes em seu Capítulo II do *Leviatã*, sobre a imaginação, assim ele definiu-a: “A imaginação nada mais é, portanto, que uma *sensação em declínio* e encontra-se em muitos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos.” (HOBBS, 2003, p. 18, grifo do autor).

4 Segundo Limongi (2009, p. 57), a imaginação é o princípio interno dos movimentos voluntários porque, sendo afetiva, seus conteúdos envolvem as sensações de prazer e desprazer, assim, ela é o ponto de interseção entre o movimento animal e o vital de modo que o primeiro pode se articular ao segundo. Mais ainda, diz Limongi (idem, p. 59), que compreendeu este problema da imaginação a

andamos ou falamos, por exemplo, sempre temos um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*.

Neste momento, a partir de sua filosofia do movimento, Hobbes fundamentará um dos seus conceitos fulcrais para a teoria das paixões e que será bem difundida em Spinoza (conforme veremos no próximo tópico), qual seja, o conceito de esforço. Ao falar que há homens que não concebem os movimentos em alguma coisa movida tomada como invisível, pois dado a sua pequenez, seu movimento tornar-se-ia imperceptível para nós, Hobbes considera certo início nos movimentos: “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente Esforço [*endeavour*].” (ibid). Este esforço ficou mais conhecido na tradição racionalista do século XVII⁵ por sua forma latina *conatus*. Quando este esforço vai em direção a algo que o causa se chama *Apetite* ou *Desejo*, tendo este um sentido mais geral, e aquele, relacionado ao desejo, por exemplo, de alimento, como a fome e a

partir de uma objeção hobbesiana a Descartes, “Em nenhum lugar talvez fique tão claro o que está em jogo no estabelecimento desta identidade entre os movimentos do apetite e da aversão e um conteúdo da imaginação quanto na objeção de Hobbes à distinção estabelecida por Descartes na terceira *Meditação metafísica* entre os pensamentos que são ‘como que as imagens das coisas’ e os pensamentos tais como a vontade, as afecções e os juízos, nos quais um certo ato do espírito – querer, temer, afirmar ou negar são os exemplos de Descartes – se acrescenta à ideia do que queremos, tememos, afirmamos ou negamos.”

5 Sobretudo utilizado na física cartesiana como *inclinação* (noção criticada por Hobbes), em *Dióptrica* e *Paixões da Alma*; na teoria das paixões de Spinoza em sua *Ética*, como o *conatus* (o esforço de perseverar na existência), e em Leibniz, com o conceito de *tendência* ou esforço dos corpos, em obras como *A origem primeira de todas as coisas* e em *Novos ensaios sobre o entendimento humano*.

sede. Ao contrário, quando este esforço vai à direção contrária de alguma coisa, temos a Aversão. Com isso, Hobbes ao distinguir o esforço em *Apetite* ou *Desejo* e *Aversão*, mostra que enquanto movimentos, estes esforços respectivamente podem ser de aproximação e de afastamento.

Por conseguinte, esta noção de esforço (*conatus*), que também é uma paixão⁶, será fundamental para entendermos a origem das demais paixões em Hobbes. As primeiras paixões oriundas deste esforço são o amor e o ódio. O amor seria aquela paixão que representa o desejo humano pelas coisas e o ódio, contrariamente, seria aquela paixão de aversão pelas coisas. Com isso, Hobbes chega à conclusão que

[...] o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre queremos dizer a ausência do objeto, e por amor, mais comumente a presença desse objeto. Também por aversão queremos dizer a ausência, e por ódio, a presença do objeto. (HOBBS, 2003, pp. 47-8).

Os apetites e as aversões, diz o pensador inglês, já nascem com alguns homens, como o apetite por comida, de excreção e de exoneração. Há outros tipos de apetites específicos que variam de acordo com a experiência e a comprovação dos efeitos sobre nós mesmos ou sobre os outros, pois para aquilo que desconhecemos temos o desejo de provar e testar. A aversão, portanto, se resume tanto ao nosso conhecimento de danos causados pelas coisas como pelo receio de que as coisas possam nos causar algum dano. Em seguida, Hobbes nos mostra outro tipo de paixão, como o desprezo, uma “imobilidade ou contumácia do

6 Segundo Limongi (2009, p. 63), “Cada ‘paixão’ é, assim, um *conatus* e ao mesmo tempo um pensamento ou conceito que exprime atualmente um valor.”

coração, ao resistir à ação de certas coisas.” (HOBBS, 2003, p. 48). Ou seja, seria a indiferença por aquilo que nem odiamos nem amamos, ora porque já estamos motivados por objetos mais potentes ora porque nos falta à experiência de alguns objetos. Segundo Hobbes, o corpo humano é constituído por várias modificações a partir de seu contato com outros corpos, e, conseqüentemente, o homem não terá os mesmos apetites e aversões nem o desejo por um só e mesmo objeto, pois como ressaltara o pensador inglês na Introdução ao *Leviatã*:

Pretendia ensinar-nos que, graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo*, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo e esperança.*, e não à semelhança dos objetos das paixões, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas etc. (HOBBS, 2003, pp. 12-3, grifos do autor).

Ou seja, Hobbes não nega que tenhamos paixões comuns entre os homens, como por exemplo, o desejo, o medo e a esperança, que são nossos apetites e aversões, ele nega que tenhamos o mesmo objeto de nossas paixões⁷. Portanto, a forma como cada um é modificado por uma paixão e com isso motivado por ela desejando um objeto, é relativa para cada um.

⁷ Ao explicar sobre a diferença entre o desejo racional e o desejo emocional em *Do Cidadão (De Cive)* de Hobbes, Bernard Gert (2011, p. 201) afirmou o seguinte: “Os objetos dos desejos racionais são os mesmos em todas as pessoas, mas Hobbes tem consciência de que os objetos dos desejos emocionais ou das paixões diferem de pessoa para pessoa. ”

A partir desse suposto relativismo de nossas paixões⁸, Hobbes insere o elemento do bom e do mau. Ou seja, não importa qual o objeto do apetite ou desejo do homem, mas algo é certo: o objeto que desejamos é o que é bom, e, aquilo que odiamos ou temos aversão é o que chamamos de mau; além disso, aquilo que tratamos com desprezo seria o insignificante ou vil. Com isso, fica claro porque Hobbes assume a relatividade do bom e do mau (algo que também Spinoza concordará). Palavras como “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação ao uso de uma pessoa, ou seja, não há

[...] nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo com que a sentença seja aceita como regra. (HOBBS, 2003, pp. 48-9).

Para mostrar que o bem e o mal são noções relativas e que dependem de vários contextos linguísticos, Hobbes mostra suas variações nas línguas latinas e inglesas. Assim, ele constata que o bem geralmente foi atribuído como aquilo que é belo, honrado, conveniente, amável e o mal, como aquilo que é feio, disforme, infame, baixo, etc. Além disso, o bem como algo delicioso, proveitoso e útil, e o mal, como algo desagradável, inútil e prejudicial. O apetite enquanto movimento manifesta, para Hobbes, o que ele chama de deleite e prazer, porque corroboram com o nosso movimento vital. As coisas que nos causam

8 Como bem assinalou Limongi (2002, p. 19), “Conhecemos as nossas próprias paixões observando-nos a nós mesmos. No entanto, do simples conhecimento de nossas paixões não podemos concluir que as paixões dos outros homens sejam iguais a nossa.”

deleite são chamadas de *jucunda* (*a jucundo*), que nos ajudam e nos fortalecem; as coisas que nos causam molestas e ofensivas são as que impedem e perturbam o movimento vital. Hobbes é bastante claro: o prazer (deleite) é a sensação do bem e o desprazer (incômodo) é a sensação do mal. Tanto o prazer como o desprazer acompanham um grau menor ou maior de bem e de mal.

Em seguida, Hobbes distingue o prazer em dois tipos: o prazer dos sentidos, que é a sensação causada por um objeto presente, e o prazer do espírito, que ele chama de Alegria, que seria um deleite derivado da expectativa de consequências; o seu contrário seria a Tristeza que assim como a dor, são desprazeres derivados da expectativa de consequências. Para o autor do *Leviatã*, paixões como o *apetite*, o *desejo*, o *amor*, a *aversão*, o *ódio*, a *alegria* e a *tristeza* recebem outros nomes conforme são expressas. Isto acontece porque uma sucede à outra e porque são tratadas de formas diferentes de acordo com as opiniões dos homens e seus diferentes objetos de desejo ou de aversão.

Em suma, poderíamos dizer que estas paixões, mais precisamente, o esforço (*apetite/desejo* e *aversão*) seriam primárias ou originárias no sentido de que a partir delas derivariam todas aquelas outras. Do *apetite*, surgem a esperança e o desespero; da *aversão*, surgem o medo e a coragem; do *desejo* surgem várias paixões, como a Benevolência, a bondade natural, a cobiça, a ambição, vingança, curiosidade, etc; do *amor*, surgem a lascívia natural, a luxúria, a paixão do amor e o ciúme; da *alegria*, surgem a admiração, a glória, a vanglória; por fim, da *tristeza*, surgem o desalento, o desalento súbito, o choro, a vergonha, a piedade, a emulação, a inveja, etc.

2. O PROBLEMA DOS AFETOS PRIMÁRIOS NA ÉTICA DE SPINOZA

Nosso objetivo aqui será, primeiramente, contextualizar a questão dos afetos na filosofia spinozana, mais precisamente presente na Parte III (*Da Origem e natureza dos afetos*) da obra maior, a saber, *Ética*⁹, e depois problematizar a noção de afetos primários ou primitivos. Já no início do prefácio à Parte III, Spinoza dirige-se a um público específico¹⁰, que embora não deixe explícito, sabemos que se tratava, por exemplo, dos pensadores moralistas que acreditavam que o homem poderia suprimir os afetos e dar-se o direito de possuir um mundo apartado da Natureza:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. (E3Pref.)

Spinoza segue dizendo que atribuem como causa da impotência e da inconstância dos homens, a um vício

9 A *Ética* (*Ethica Ordine geometrico demonstrata*) foi escrita em latim conforme o método geométrico de Euclides utilizando-se de axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes siglas e abreviaturas: *Ética* (E) e suas Partes em algarismos arábicos (1, 2, 3, 4 e 5 = Partes I, II, III, IV e V), Prefácio (Pref.), Axioma (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice (A) e seus capítulos (1,2,3), etc. Exemplos de citação: E4P37S para *Ética*, Parte 4, proposição 37, escólio.

10 Em seu ensaio *Laços do Desejo*, Chauí (2011) explica que Spinoza pensa, em sua crítica, na tradição da filosofia moral e o discurso metafísico-teológico. Além disso, na tradição que remonta desde Aristóteles, que utilizavam o discurso e a retórica das paixões, mostrando que estas seriam contrárias à natureza, à razão e à virtude.

de nossa natureza, razão pela qual ridicularizam, desprezam e amaldiçoam os afetos. Vários homens considerados eminentes falaram sobre os afetos, mas ninguém, segundo o pensador holandês “determinou a natureza e as forças dos afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los.” (ibid). Em sentido contrário, nosso filósofo buscou encontrar uma explicação para os preconceitos dos homens que atribuem aos afetos e à natureza certos vícios, a partir de uma maneira geométrica (*more geometrico*). Com isso, nosso autor nos mostra que, na natureza, não há vícios que possamos atribuir a ela, pois a natureza é uma só e mesma em toda parte, ou seja, sua potência de agir, ou ainda, “as leis e regras da natureza”. Em suma, como geômetra, Spinoza procurou tratar das nossas ações e apetites como quem trata de linhas, planos ou corpos.

Mas o que, afinal, é um afeto? Nosso filósofo expos sobre o conceito de afeto (*affectus*)¹¹, em uma definição da Parte III da *Ética*, onde se diz que: “Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência¹² de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções.” (E3Def3). As afecções, neste sentido, são modificações ou alterações que os

11 “Progressivamente, os tradutores franceses chegaram a um acordo sobre a necessidade de traduzir *affectus* por ‘afeto’ (*affect*, pouco corrente no francês contemporâneo e ausente do francês do século XVII), para marcar bem a diferença (mantendo, todavia, a semelhança) com ‘afecção’ (*affectio*).” (RAMOND, 2010, p. 18).

12 Segundo Spinoza, a potência (*potentia*), força interna atuante do ser, equivaleria ao que chama de esforço ou *conatus*, como definiu: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa.” (E3P7). Este esforço (*conatus*) referido apenas à mente chama-se vontade, mas ele referido à mente e ao corpo chama-se apetite (E3P9S), que Spinoza também o definirá como Desejo (*cupiditas*), ou seja, o apetite quando dele temos consciência.

corpos e as mentes sofrem: são modificações corpóreas e significações psíquicas. O corpo afeta outro corpo e é afetado por outros corpos, pois como modo finito¹³, é uma coisa singular¹⁴ que depende de outras coisas singulares para existirem num processo *ad infinitum*. Ademais, Spinoza explica que o afeto pode ser entendido propriamente como um afeto se temos uma ação (*actionem*), agindo fundado em causa adequada, ou como uma paixão (*passionem*) se padecemos, agindo fundado em causa inadequada¹⁵. No que se refere à exposição epistemológica sobre as chamadas ideias adequadas (ou verdadeiras) e inadequadas (ou falsas), tratadas anteriormente na Parte II (*Da natureza e origem da mente*) da *Ética*, Spinoza diz que a mente tem ideias adequadas quando age necessariamente, mas padece quando tem ideias inadequadas (E3P1). O corpo e a mente são modos que agem e padecem simultaneamente (*simul*), pois uma ação e uma paixão do corpo correspondem a uma ação e uma paixão na mente e vice-versa. É neste contexto que se encontra a crítica de Spinoza aos estoicos e a Descartes segundo o qual a razão e a vontade teriam o império absoluto

13 Mais precisamente por modo, Spinoza definiu da seguinte forma: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5). O homem é, por exemplo, na ontologia spinozana, um *modo* de ser de Deus, a *substância* (E1Def3) constituída de infinitos *atributos* (E1Def4) infinitos em seu gênero. Assim, o corpo humano é a composição de dois modos finitos, ou seja, o corpo e a mente, expressos pelos atributos extensão e pensamento dessa substância.

14 “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada [...]” (E2Def7).

15 Segundo Chauí (1995, p. 66), que explica como se fundamenta esta relação entre paixão e ação na história filosófica, “A tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis, e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde algo parte; a paixão, ao termo onde algo incide.”

sobre as paixões, quando não existiria tal domínio sobre as paixões, mas uma moderação (*moderandis*) ou coerção (*coercendis*) delas.

Numa seção quase ao final da Parte III da *Ética* intitulada *Definições dos Afetos*, Spinoza expõe uma extensa lista com 48 afetos. Antes disso, porém, o autor da *Ética* já anunciara o que seria o afeto primário ou primitivo (*affectuum primum*), que teria como exemplos a Alegria (*laetitia*), a Tristeza (*tristitia*) e o Desejo (*cupiditas*): “[...] não reconheço nenhum outro afeto primário além destes três, pois mostrarei na sequência que os restantes se originam deles.” (E3P11S). Neste sentido, a alegria seria a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição¹⁶ maior; a tristeza seria a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, e, por fim, o desejo seria a essência do homem, seu *conatus* e a consciência de seu apetite (E3P9S). Spinoza também mostra que existem tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, também dos afetos que se derivam deles (E3P51). É nesta proposição que Spinoza mostrará também que existem os afetos propriamente de alegria, como o amor, e os afetos de tristeza, como o ódio. Quanto ao desejo, “[...] dão-se tantas espécies [...] quantas são as espécies de Alegria, Tristeza, Amor, etc. e, conseqüentemente (pelo que já foi mostrado), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. C.Q.D.” (E3P52D).

Por fim, ao final do escólio da proposição 59, última proposição da Parte III, Spinoza prepara o leitor, mais uma vez, para seu tratamento específico acerca

16 Lembrando que, para Spinoza, o afeto não é a própria perfeição; esta é definida na Parte II da *Ética* da seguinte forma: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo.” (E2Def6), que também está de acordo com E1P9 segundo a qual quanto mais realidade uma coisa tem mais atributos lhe competem.

das definições dos afetos “que por isso aqui repetirei por ordem, intercalando-lhes o que couber observar em cada uma.” (E3P59S). Embora Spinoza tenha apresentado longamente, em suas proposições da Parte III, várias questões sobre estes afetos primários e seus derivados, somente nas *Definições dos Afetos* é que o autor tem o intuito de melhor sistematizar estas definições. A seguir, sistematizaremos os três afetos primários explicitando seus respectivos afetos derivados¹⁷ que totalizam a *Affectuum Definitiones*.

a) Desejo, Alegria e tristeza ou dos afetos primários:

A primeira definição é a de Desejo (*cupiditas*), ou seja, “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.” (E3AD1). Como também foi definido em E3P9S, o desejo é o apetite quando dele se tem consciência, assim, desejo e apetite não diferem entre si¹⁸, pois ambos designam a essência pela qual o homem é determinado a fazer algo que sirva para sua conservação. Sobre o apetite, ressalta Spinoza, tenhamos ou não consciência dele, ele permanecerá um só e mesmo; ele é o nosso esforço (*conatus*) relacionado à mente e ao corpo, esforço este que está no âmbito daquilo que entendemos por apetite, vontade, desejo ou ímpeto. O desejo do homem, portanto, tem como

17 Com exceção dos afetos que Spinoza não teria enumerado como afeto, já que se relacionam à imaginação, como é o caso da Admiração (E3AD4) e do Desprezo (E3AD5).

18 Embora Spinoza não diferencie o desejo do apetite, no entanto, ele mostra que, a fim de não cair em uma tautologia, decidiu não definir um pelo outro. Assim, a princípio, o que distinguiria o desejo do apetite é que, enquanto naquele, temos consciência ou conhecimento das causas que nos levam a agir de alguma forma, neste, já não temos um conhecimento seguro das causas que nos levam a agir e apetecer algo.

característica ser variável e oposto uns aos outros¹⁹, pois “ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.” (E3AD1Ex). Por sua vez, a Alegria (*laetitia*), como vimos, aparece como a segunda definição dos afetos: “é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.” (E3AD2). Por fim, a Tristeza (*tristitia*) “é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor.” (E3AD3).

Segundo sua teoria dos afetos, Spinoza mostrou que, pela definição de afeto, somos afetados e afetamos outros corpos de maneira que nossa potência de agir (nosso *conatus*) é aumentada ou diminuída. Neste sentido, os afetos de Alegria e Tristeza apresentam uma relação intrínseca à dinâmica do *conatus* na medida em que, quando somos afetados de afetos oriundos da Tristeza, e aqui podemos chamar de afetos tristes ou passivos, nossa potência de agir diminui; contrariamente, quando somos afetados de afetos oriundos da Alegria, e aqui chamamos de afetos alegres ou ativos, nossa potência de agir aumenta. A lógica dos afetos alegres e tristes segue a mesma lógica das ideias adequada e inadequada, das causas adequada e inadequada e da ação e paixão nos afetos, pois agimos ou padecemos de acordo com os afetos que experimentamos.

b) A Alegria e seus afetos derivados:

O primeiro afeto derivado da Alegria é o amor (*Amor*), ou seja, “a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (E3AD6). Spinoza procurou mostrar a essência do amor, o que segundo ele se distingue do objeto dos autores que definiam o amor como “a vontade do amante de unir-se à coisa amada”. Isso seria apenas uma

19 Sobretudo quando somos determinados a agir por aquilo que Spinoza chama de afetos contrários.

propriedade e não a essência do amor. Para o autor da *Ética*, embora não tenha desenvolvido suficientemente, o amor pode ser concebido independente do desejo, por exemplo, de unir-se à coisa amada, quando ela está ausente ou de perseverar na presença dela. O segundo afeto derivado da Alegria é a Propensão (*Propensio*) ou atração: é a “Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa que por acidente é causa de alegria.” (E3AD8). O terceiro afeto é a Devoção (*Devotio*), ou “o Amor àquele que admiramos.” (E3AD10). O quarto afeto derivado da Alegria é o Escárnio (*Irrisio*), que é aquele que tem origem na nossa imaginação de que algo que desprezamos esteja na coisa que odiamos. (E3AD11). Segundo Spinoza, ele é uma alegria não sólida, porque o homem odeia aquilo que escarnece. Em seguida, o quinto afeto é a Esperança (*Spes*), uma alegria inconstante ou instável pela ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência duvidamos. (E3AD12). O sexto afeto é a Segurança (*Securitas*), alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja existência não mais duvidamos. (E3AD14). O sétimo afeto é o Gozo (*Gaudium*), alegria ligada à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda a esperança. (E3AD16). Por sua vez, o Apreço (*Favor*), oitavo afeto, é “o amor a alguém que fez bem a outro.” (E3AD19). O nono afeto é a Superestima (*Existimatio*) que é, por amor, estimar o outro além da medida. (E3AD21). O décimo afeto é a Misericórdia (*Misericordia*), o amor que o homem sente por ver o bem do outro e a tristeza por ver o mal do outro. (E3AD24). O Contentamento (*Acquiescentia in se ipso*), décimo primeiro afeto alegre, é o amor do homem por contemplar a si próprio e a sua potência. (E3AD25). O décimo segundo afeto alegre é a Soberba (*Superbia*), ou seja, o amor de si e o estimar-se além da medida.

Diferentemente da Superestima que se refere ao objeto externo, a Soberba refere-se ao próprio homem.

Por fim, a Glória (*Gloria*), décimo terceiro afeto alegre, é a alegria ligada à ideia de uma ação nossa louvada pelos outros.

c) A Tristeza e seus afetos derivados:

O primeiro dos afetos tristes é o Ódio (*Odium*), ou seja, a tristeza ligada à ideia de uma causa externa. (E3AD7). O segundo é a Aversão (*Aversio*), tristeza ligada à ideia de uma coisa que acidentalmente é causa de tristeza. O terceiro é o Medo (*Metus*), uma tristeza inconstante ou instável causada pela ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência duvidamos. (E3AD13); ela está relacionada à outra paixão inconstante, que é a Esperança, pois para Spinoza, não existe Esperança sem medo e nem medo sem Esperança. O Desespero (*Desperatio*), quarto afeto triste, é a tristeza causada por uma ideia de uma coisa futura ou passada que não temos causa de duvidar. (E3AD15). O Remorso (*Conscientiae morsus*) é a tristeza ligada à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança. (E3AD17). Em seguida, o sexto afeto triste, a Comiseração (*Commiseratio*) é a tristeza ligada à ideia de um mal que ocorre com o outro e que imaginamos ser semelhante; Spinoza cita o caso do afeto semelhante. O sétimo afeto triste é a Indignação (*Indignatio*), o ódio por alguém que fez mal a outro. (E3AD20). O oitavo afeto triste é o Despeito (*Despectus*), que é “por Ódio, estimar outrem aquém da medida.” (E3AD22). A Inveja (*Invidia*), nono afeto triste, é o ódio do homem que se entristecesse com a felicidade do outro e que, inversamente, fica feliz com o mal alheio. (E3AD23). Em seguida, a Humildade (*Humilitas*), décimo afeto

triste, é a tristeza causada pela contemplação do homem de sua impotência. (E3AD26). O décimo primeiro afeto triste é o Arrependimento (*Paenitentia*), ou seja, a tristeza ligada à ideia de um feito que acreditamos ter sido realizado pelo livre decreto da mente. O décimo segundo afeto triste é a Abjeção (*Abjectio*), ou seja, a tristeza por estimar-se aquém da medida. (E3AD29).

Por fim, a Vergonha (*Pudor*), décimo terceiro afeto triste, é a tristeza ligada à ideia de uma ação que imaginamos que o outro vitupera. (E3AD31).

d) O Desejo e seus afetos derivados:

O primeiro afeto de desejo é a Saudade (*Desiderium*), que é o desejo ou apetite de “possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida.” (E3AD32). O segundo afeto de desejo é a Emulação (*Aemulatio*), o desejo de alguma coisa criada por nós por imaginarmos que os outros tenham o mesmo Desejo. (E3AD33); segundo Spinoza, assemelha-se ao caso da imitação dos afetos, embora ele diferencie quem emula e quem imita. O Reconhecimento ou Gratidão (*Gratia, seu Gratitude*), terceiro afeto de desejo, é o esforço para fazer bem àquele que nos beneficiou por um afeto igual de amor. (E3AD34). A Benevolência (*Benevolentia*), quarto afeto de desejo, é o desejo de fazer bem àquele de que nos comiseramos. (E3AD35). Em seguida, temos a Ira (*Ira*), quinto afeto de desejo, que é o desejo que nos incita, por ódio, a fazer mal a quem odiamos. (E3AD36). O sexto afeto de desejo é a Vingança (*Vindicta*), desejo que somos impelidos, por ódio recíproco, a fazer mal a quem nos trouxe dano com afeto semelhante. (E3AD37). A Crueldade ou Ferocidade

(*Crudelitas, seu Saevitia*), sétimo afeto de desejo, é o Desejo segundo o qual alguém faz mal a quem amamos ou de que comiseramos. (E3AD38). O Temor (*Timor*), oitavo afeto de desejo, é o desejo de evitar, por um mal menor, um mal maior que tememos. (E3AD39). A Audácia (*Audacia*), nono afeto de desejo, é o desejo de alguém fazer algo “com um perigo a que seus iguais têm medo de expor-se.” (E3AD40). A Pusilanimidade (*Pusillanimitas*), décimo afeto de desejo, é aquele desejo coibido pelo temor de um perigo que seus semelhantes ousam expor-se. (E3AD41). O décimo primeiro afeto de desejo é a Consternação (*Consternatio*), é o desejo de evitar um mal coibido pela admiração de um mal que teme. (E3AD42); segundo Spinoza, é um duplo temor. A Humanidade ou Modéstia (*Humanitas, seu Modestia*), décimo segundo afeto de desejo, é o desejo de agradar aos homens e de abster-se do que lhes desagradam. (E3AD43). Em seguida, Spinoza conclui com os desejos que ele chama de imoderados de glória, de comer, de beber, de enriquecer e de copular: a Ambição (*Ambitio*), décimo terceiro afeto de desejo (E3AD44); a Gula (*Luxuria*), décimo quarto afeto de desejo (E3AD45); a Embriaguez (*Ebrietas*), décimo quinto afeto de desejo (E3AD46); a Avareza (*Avaritia*), décimo sexto afeto de desejo (E3AD47) e a Lascívia (*Libido*), décimo oitavo afeto de desejo. (E3AD48).

Spinoza, portanto, conclui suas *Affectuum Definitiones* afirmando que nada existe além destes três afetos primários, a saber, o Desejo, a Alegria e a Tristeza, para explicar a origem de todos os outros afetos, que têm vários nomes por causa de suas várias relações e denominações extrínsecas. Além desses afetos, relacionados ao corpo, Spinoza ainda definiu outro afeto, em sua *Definição Geral dos Afetos*, mas

relacionado à mente: a Paixão (*Pathema*) do ânimo, que é uma ideia confusa segundo a qual a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes, assim, fazendo a mente pensar uma coisa de preferência a outra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos esta pesquisa com algumas considerações que apontam para as diferenças e aproximações significativas entre Hobbes e Spinoza no que toca à teoria das paixões. Para tanto, analisaremos três pontos que perpassam a teoria de Hobbes e de Spinoza, quais sejam, 1) sobre o *conatus*, 2) sobre o papel das paixões nas suas obras e 3) sobre as/os paixões/afetos²⁰ derivadas/os. Primeiramente, conforme vimos acima, Hobbes, antes de Spinoza, utilizou o termo *conatus*²¹ para referir-se a um esforço humano, um princípio interno para o nosso movimento, fundamental para entendermos as nossas relações passionais. Este esforço teria duas direções dependendo da coisa que ele tenda: a) se for de aproximação o chamamos *Apetite* ou *Desejo* e b) se for de afastamento, o chamamos de *Aversão*. Neste ponto, Spinoza, que definiu o esforço (*conatus*) como o

20 Embora, como ressaltamos anteriormente, o termo paixão em Spinoza, diferentemente de Hobbes, não tenha um sentido unívoco. Há uma peculiaridade na diferenciação paixão/afeto quando o pensador holandês considera as paixões (afetos tristes) como um aspecto negativo dos afetos já que nos levaria ao padecimento, enquanto os afetos propriamente ditos (afetos alegres) nos conduziram à ação. Disso se segue que, toda paixão é um afeto, mas nem todo afeto é uma paixão.

21 Descartes trabalhou também com o termo *conatus*, sobretudo na Parte II (*Dos princípios das coisas materiais*) dos *Princípios da Filosofia*. Segundo a visão mecanicista de Descartes, o *conatus* ou como ele chama no primeiro discurso da *Dióptrica*, de inclinação, pode ser o esforço para o centro (*conatus a centro*) e o esforço para fora do centro (*conatus recedendi*) para explicar a força centrífuga.

perseverar do ser na sua existência, também de forma semelhante a Hobbes associou o *conatus* ao Desejo e ao Apetite (E3P9S) ao mostrar que seria esforço relacionado à mente e ao corpo. O filósofo holandês também concebeu o seu contrário, como aquilo que leva a diminuição desse esforço (*conatus*), causada pelas ideias inadequadas (falsas), pelos afetos tristes ou passivos e por tudo aquilo que nos impede de conservar nosso ser, ou seja, aquilo que nos é, portanto, nocivo ou inútil²². Neste sentido, aquilo que nos leva à diminuição do *conatus* e que evitamos tanto quanto podemos, poderia corresponder à Aversão de Hobbes. No entanto, podemos encontrar diferenças importantes entre a concepção de *conatus* em Hobbes e Spinoza, pois enquanto que, para Hobbes, o *conatus* está ligado à inércia e à velocidade, para Spinoza, o *conatus* articula-se com a intensidade ou a força. Conforme coloca Chauí (2003, pp. 139-140, grifos da autora):

Espinosa diverge de Hobbes sob três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, porque afirma a indestrutibilidade intrínseca da essência singular, Espinosa formula a conservação ou perseveração no ser como proporcionalidade do *quantum* de movimento e de repouso sem se referir, como Hobbes, à velocidade; [...] Em segundo, diferencia entre conservar o seu *estado* [...] e perseverar em seu *ser*. [...] Finalmente, em terceiro, graças à ideia do indivíduo como integração e diferenciação interna de constituintes e do princípio de aumento e diminuição da potência ou intensidade da força pelas relações com as potências externas, Espinosa pode conceber a liberdade para além da concepção hobbesiana [...]. (CHAUI, 2003, pp. 139-140).

22 Esta é a forma como Spinoza problematizou o seu conceito relativo de bem e mal tratado nas definições 1 e 2 da Parte IV da *Ética*, mostrando que o bem é tudo aquilo que seja útil para a nossa conservação e o mal, aquilo que nos impede de alcançar esse útil.

Por sua vez, Limongi (2009, p. 45) questiona em que medida se poderia relacionar a teoria das paixões em Hobbes e Spinoza a fim de mostrar que a teoria hobbesiana seria uma versão rudimentar daquilo que Spinoza faz na sua teoria do *conatus*:

Cada coisa, dirá Spinoza, se esforça (*conatur*) por perseverar em seu ser ou identidade, e as paixões não são outra coisa senão alterações desse *conatus* pela ação das outras coisas. Seria mais ou menos isso o que Hobbes estaria dizendo ao pensar a identidade nos termos da continuidade do movimento, ao qual o corpo, pensado especificamente, deve sua geração?

Porém, como adverte a pesquisadora hobbesiana, a tentativa de aproximação de Hobbes e Spinoza nesse ponto pode ser problemática se levarmos em contas as diferenças significativas que separam a teoria da individuação de Hobbes da de Spinoza. Em Hobbes, o esforço, enquanto parte de movimentos internos, não é necessariamente a essência atual do ser, como pensou Spinoza, a ponto de afirmarmos que o corpo se esforçaria para preservar-se. O movimento deve ser a causa primeira para explicar as determinações dos corpos, mesmo as suas essências. Em Hobbes, diferentemente de Spinoza, não há uma ontologia cuja substância é a razão para as determinações dos corpos e de suas essências. O autor do *Leviatã* trabalhou, antes de tudo, não com uma filosofia da ação ou filosofia da paixão, mas com uma filosofia do movimento evitando, assim, também a filosofia primeira com sua teoria da individualidade ou da essencialidade²³. Esta diferença da teoria do *conatus* em Hobbes e Spinoza implica em outra

23 “Não é a noção de um indivíduo ou essência singular o ponto de partida da teoria hobbesiana do *conatus*, mas a noção mesma de movimento, em sua generalidade, como causa universal de todas as determinações dos corpos, inclusive daquelas que os individualizam e das que lhes dotam de uma essência.” (LIMONGI, 2009, p. 47).

diferença, qual seja, àquela entre o apetite e a imaginação. Para Hobbes, a imaginação assume um papel importante para a determinação do nosso corpo, pois ela é, além do *conatus*, princípio interno dos movimentos voluntários. Por sua vez, Spinoza considera a imaginação como um gênero de conhecimento que nos leva à falsidade das coisas, e não concorda que haja uma relação entre *conatus* e imaginação, senão para mostrar a potência de algo para esforçar-se contra a sua própria natureza seja concebendo ideias inadequadas e sendo afetado por paixões tristes como o medo. Neste sentido, diferentemente de Spinoza, que considera a imaginação um tipo de alienação ou passividade, Hobbes conceberá a imaginação como intrínseca à atividade do *conatus* e o apetite de tender para algo. O pensador inglês não distinguirá como Spinoza, entre a ignorância do nosso apetite e a consciência deste apetite, que é o Desejo spinozano.

No que se refere às paixões propriamente ditas, e aqui entramos no nosso segundo ponto, entre Hobbes e Spinoza podemos entender que haja uma teoria das paixões, como tratado acima, respectivamente no *Leviatã*, Cap. VI (*Da Origem das Paixões*) e na *Ética*, Parte III (*Da Origem e natureza dos afetos*), embora o objetivo possa não ser o mesmo conforme o propósito final de suas obras. Na primeira, o *Leviatã* de Hobbes tem como escopo um tratado político, cuja política tem como entre os fins, a paz; já na segunda, a *Ética* de Spinoza tem como fim a ética enquanto reflexão sobre o agir e a virtude humana conduzida rumo à felicidade. No entanto, o tratamento acerca das paixões pode ser distinto entre estes pensadores. Hobbes, por exemplo, foi visto posteriormente por Pierre Bayle e Rousseau, como um pensador pessimista em relação à natureza humana e às paixões. Bayle considerou como um dos maiores erros

de Hobbes, além do pessimismo às paixões, consideradas fonte de discórdia entre os homens assim podemos dizer, a má descrição do homem “ao desconhecer a inscrição e os desdobramentos sociais das paixões” e por ter “conhecido mal o estatuto da natureza ou das paixões humanas.”²⁴ Para Rousseau, Hobbes foi bastante pessimista ao descrever, por exemplo, o estado de natureza como estado de guerra, desconhecendo a natureza íntima e o coração dos homens. No entanto, Hobbes dedicou-se ao estudo das paixões em outros textos, além do *Leviatã*, como os *Elementos de Lei*. O pensador inglês também tratou das paixões como “movimentos da mente” ou “afeto”. Seu discurso sobre as paixões é fundamental para os princípios da “ciência civil”, pois os princípios políticos consistem no conhecimento dos movimentos da mente.

Para Hobbes, e nisso consiste o aparente pessimismo em relação às paixões, se não forem contidas por algum poder estabelecido na sociedade, as paixões e os apetites dos homens nos levam a uma guerra de todos contra todos. Por sua vez, em Spinoza, as paixões são também objeto de estudo não apenas de sua obra maior, a *Ética*, mas também de textos políticos, como o *Tratado Político*²⁵. Tanto o prefácio à Parte III da *Ética* quanto o capítulo²⁶ que inicia seu tratado,

24 Cf. LIMONGI, 2009, p.13.

25 Para a citação desta obra utilizamos a sigla TP (*Tractatus Politicus*) enumerando o capítulo e o parágrafo em algarismos arábicos, conforme o exemplo: TP2/1 = *Tratado Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

26 “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe.” (TP1/1).

Spinoza dedica-se a tratar sobre as paixões ou afetos, e principalmente daqueles que escreveram ou falaram sobre, mas que não souberam determinar a origem e a natureza dos afetos. Spinoza, como vimos, critica uma tradição de filósofos moralistas que consideram as paixões como vícios a serem combatidos ou coisas que estariam fora da natureza. Para o pensador holandês, o homem é essencialmente um afeto, ou seja, o Desejo, logo, seria impossível excluir as paixões seja na ética ou na política, pois em se tratando de homens, elas fazem parte de nossa natureza. Nesse sentido, Spinoza difere de Hobbes, pois para àquele, a política é o campo das paixões e não exclusivamente do império racional, político ou moral capaz de restringir toda a passionalidade, mesmo que algumas paixões como o ódio, a vingança e a ira sejam causas para a ruína e discórdia entre os homens. Assim, embora defenda que as paixões, em sua maioria, tenderiam para o conflito e a desordem na República, como aquilo que levaria à guerra de todos contra todos, Hobbes defendeu que existem paixões semelhantes entre os homens, como a esperança e o medo, aproximando-se de Spinoza, que pensou na ideia de afeto comum como aquela paixão natural e semelhante entre os homens, como a esperança e o medo, e que seriam fundamentais para a manutenção ou corrupção do estado civil.

Por fim, como terceiro ponto a ser discutido e que diz respeito às diferenças e aproximações entre Hobbes e Spinoza, podemos citar o caso das paixões originárias. Em Hobbes, como vimos, as paixões, mais precisamente tratadas no Cap. IV do *Leviatã*, derivam daquele esforço (*conatus*) que se divide (não numericamente, mas conforme a causa pela qual o movimento interno é levado a aproximar-se ou afastar-

se de um objeto) em *Apetite* ou *Desejo* e *Aversão*. O *conatus* seria a própria paixão e dele desdobrar-se-ia paixões como *apetite*, o *desejo*, o *amor*, a *aversão*, o *ódio*, a *alegria* e a *tristeza* que, segundo Hobbes, recebem nomes diversos conforme se expressam em cada indivíduo com seus diferentes objetos de *desejo* ou de *aversão*. Em Hobbes, estas seriam, por assim dizer, as paixões originárias. Por sua vez, em Spinoza, que trabalha mais detidamente as paixões na Parte III da *Ética*, enumerou uma lista de 48 afetos dos quais somente o *Desejo*, a *Alegria* e a *Tristeza*, são ditos afetos primários e dos quais derivam todos os outros afetos. Embora a classificação das chamadas paixões ou afetos originários difira da de Hobbes, pois segundo este elas partem do *conatus* como paixão fundamental, em Spinoza também o *conatus* tem relação com uma paixão, pois ele é *Desejo* ou *apetite*. Além disso, como em Hobbes, Spinoza concebe a noção de *Desejo*, enquanto *conatus*, como afeto primário e que dá origem a todos os outros. Além do *Desejo*, também a *Alegria* e a *Tristeza* listada por Hobbes como paixões fundamentais e originárias estariam de acordo com a dinâmica dos três afetos primários de Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. Laços do Desejo. In: **Desejo, Paixão e Ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUI, M. **Espinosa**: Uma Filosofia da Liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

CHAUI, M. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GERT, B. A Psicologia de Hobbes. *In*: SORELL, T. (Org.) **Hobbes**. Trad. de André Oídes, Aparecida: Idéias & Letras, 2011, pp. 193-213.

HOBBS, T. **Os elementos da lei natural e política**. Trad. de Bruno Simões, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBS, T. **Leviatã**. Trad. de João P. Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMONGE, M. I. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMONGE, M. I. **O Homem Excêntrico**. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2009.

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, B. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Capítulo 9

A NATUREZA NATURANTE NA PARTE I DA ÉTICA DE SPINOZA

Karine Vieira Miranda ¹

INTRODUÇÃO

O sistema filosófico de Benedictus de Spinoza² é produzido em duas etapas, nos afiança Moreau e Steenbakkens (2020, p. 14): a primeira consiste na elaboração do *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand)*³, publicado pela primeira vez em

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC. Professora efetiva de Filosofia pela SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO CEARÁ – SEDUC. E-mail: karine_freeloesofia@hotmail.com.

2 Para o nome do filósofo será utilizado no decorrer deste texto a grafia latina *Benedictus de Spinoza*, ou somente *Spinoza*, em virtude de o autor, após ter sido excomungado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, supondo-se assim uma preferência, aliando-se a isso o fato de suas obras terem sido escritas neste idioma. As referências das obras que foram publicadas com outra grafia serão preservadas conforme a escolha apresentada em sua publicação.

3 Para as citações das obras de Spinoza foram utilizadas as traduções das mesmas para a língua portuguesa, cujas referências constam ao final deste texto. No corpo do texto, serão utilizadas siglas para o *Breve Tratado – Korte Verhandeling (KV)*, para as *Correspondências (Ep)* e para a *Ética - Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (E)*. Após a sigla das *Cartas* constará o número da mesma em algarismos arábicos; após a sigla da *Ética*, constará o número da parte, em algarismos arábicos. Após a sigla do *Breve Tratado* constará o número da parte em algarismos romanos, seguido de uma barra (/) e do número do capítulo em algarismos arábicos, separado do número do parágrafo por outra barra (/). Para as citações internas da *Ética*, as siglas da introdução (I), definição (Def), definição dos

1662, em holandês, redigido por Spinoza em latim; a segunda concerne na escrita da *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*)⁴, que ele escreve no decorrer de quinze anos, concluída em 1675.

Apesar de sua importância, não é o *Breve Tratado* o nosso objeto de análise, tendo sido mencionado apenas para realçar a sua relevância, como um primeiro ensaio de Spinoza na construção de seu grande legado filosófico. Contudo, será consultado e constantemente citado, assim como as *Correspondências*, sempre que se fizer necessário, com o intuito de ampliar o campo de visão sobre o pensamento spinozano⁵. É, portanto, na *Ética* onde podemos encontrar o sistema filosófico spinozano em sua magnitude, dividido em cinco partes, tendo Deus como ponto de partida de seu percurso ontológico, transitando pela natureza e origem da mente e dos afetos, pela servidão, findando na liberdade. Ela “[...] forma um todo, cuja compreensão supõe levar em conta todas as suas partes, que se denominam e se complementam” (MACHEREY, 1997, p. 18, tradução nossa).

afetos (AD), explicação (Ex), axioma (Ax), lema (L), proposição (P), demonstração da proposição (D), prefácio (Pref), corolário (C), escólio (S) e apêndice (Ap) serão acompanhadas dos seus números correspondentes.

4 Para as citações da *Ética* em língua portuguesa serão utilizadas principalmente a tradução de Tomaz Tadeu, com consultas pontuais à edição bilíngue latim / língua portuguesa, traduzida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, da Universidade de São Paulo - USP.

5 Marilena Chauí faz distinção entre Espinosismo ou Espinosista e Espinosano, sendo o primeiro empregado por ela para designar as críticas nada benevolentes destinadas às obras de Spinoza, as referências pejorativas que autores dirigem a outros os acusando de pactuar com o pensamento de Spinoza e a qualificação das obras de Spinoza como doutrina, enquanto o segundo seria utilizado para indicar o próprio pensamento de Spinoza ou um olhar benevolente sobre ele. (CHAUÍ, 1999, p. 21 [nota]).

Embora nosso principal objeto de interesse seja Deus, Natureza Naturante, apresentado na parte I da *Ética*, não é nossa pretensão expor, analiticamente, cada definição, proposição ou demonstração desta parte, em todas as suas nuances. Entretanto, intencionamos pontuar algumas questões que nos chamam mais a atenção no texto-fonte, expondo algumas relações internas (na própria *Ética*, especialmente na parte I) e externas (*Breve Tratado* e *Correspondências*). Obviamente que não se trata de um trabalho solitário, já que podemos contar com observações relevantes e/ou esclarecedoras sublinhadas por parte de comentadores, de modo que quem pesquisa e quem lê possa acessar conceitualmente a Natureza Naturante e algumas de suas particularidades, sendo feitas ainda algumas considerações sobre a ruptura de Spinoza com o finalismo religioso, bem como alguns apontamentos sobre a Natureza Naturada, tão intimamente ligada à Natureza Naturante.

Destaque-se também que, de maneira alguma, a ordem de exposição aqui apresentada pretende desmerecer a sequência disposta por Spinoza, tendo sido mantida o mais fielmente possível, conforme a disposição de nosso próprio intelecto, deveras mais limitado que o nosso pensador em questão, fazendo-se necessárias algumas disposições diferentes na tentativa de facilitar a compreensão de algumas conexões existentes no texto, ao menos sob nosso olhar.

DEUS: NATUREZA NATURANTE

Spinoza dá seus primeiros passos filosóficos na escola cartesiana do filósofo francês René Descartes (*Renatus Cartesius*), que nas palavras de Meyer (2015, p. 35), foi “[...] o mais esplêndido astro” do século XVII. Descartes foi, portanto, referência durante a juventude

de Spinoza, que, à medida que amadurece, afasta-se desta base tão fundamental, redigindo a *Ética* “[...] com muito pouco de cartesianismo e tudo de espinosismo” (SANTIAGO, 2015, p. 8-12).

Expõe sua filosofia ao *more geometrico*, matematicamente, sinteticamente, iniciando cada parte de sua *Ética* com definições, que são apresentadas como princípios indemonstráveis e aceitos universalmente. Na primeira parte, intitulada De Deus (*De Deo*), ou seja, Natureza Naturante (*Natura naturans*), nosso principal objeto de interesse, começa com oito definições. São elas: causa de si (*causa sui*); coisa finita em seu gênero (*res in suo genere finita*); substância (*substantia*); atributo (*attributo*); modo (*modus*); Deus (*Deo*); coisa livre e necessária (*res libera et res necessaria*); e, por fim, eternidade (*aeternitatem*).

A ética spinozana tem Deus perpassando toda ela, estando na sua fundação, no seu desenvolvimento e em seu desfecho. Deleuze (2017, p. 79-80) adita que “a ideia segundo a qual, na *Ética*, Espinosa ‘se instala’ em Deus e ‘começa’ por Deus, é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata”, sendo as cinco primeiras definições “simples definições nominais, necessárias ao mecanismo das futuras demonstrações”, tendo somente na definição 6 a “definição real de Deus”. Esta realidade, continua Deleuze (2017, p. 80), não obriga que a definição “[...] mostre, imediatamente, a possibilidade do seu objeto”, mas apenas que demonstre “[...] a possibilidade do objeto tal como ele é definido”.

Nos concentraremos nesta primeira parte do texto em apresentar as seis definições da parte I da *Ética* que se referem mais diretamente a Deus. A primeira definição é da causa de si. No *Breve Tratado*, Deus é a “[...] primeira causa de todas as coisas e causa também de si mesmo”

(KVI/1/10), “[...] é causa emanativa ou produtiva de suas obras [...], **causa ativa ou eficiente**, causa imanente e não transitiva⁶, já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora d’Ele não há nada [...], é uma causa livre” (KVI/3/2, grifo nosso). É a partir desta causa de si que Spinoza dá o pontapé inicial da *Ética*, definindo-a como “[...] aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E1Def1).

Em seguida, avança definindo substância, que ele compreende como “[...] aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E1Def3). Em outras palavras, Spinoza diz na carta 4⁷: “[...] entendo por substância o que se concebe por si, quer dizer, aquilo cujo conceito não envolve qualquer outra coisa [...]” (Ep4). Reiteremos com suas considerações na carta 12, escrita à Lodewijk Meyer, em 1663:

Em primeiro lugar, que a existência pertence à essência, quer dizer, que ela existe só por sua essência e definição [...]; em segundo, o que decorre do primeiro, não existem várias substâncias de mesma natureza, mas uma substância única. Terceiro ponto, enfim: uma substância não pode ser concebida de modo outro a não ser infinita (Ep12).

Outra definição crucial é a de atributo. Nos declara Spinoza: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (E1Def4), definição que repete na demonstração da proposição 10. Em outros termos, na

6 “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (E1P18).

7 Para as citações das *Correspondências* em língua portuguesa serão utilizadas principalmente a tradução de Guinsburg e Cunha, com consultas pontuais à edição espanhola de Atilano Domínguez.

carta 2, define atributo como sendo “[...] tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer coisa” (Ep2) e completa, na carta 4, que “[...] coisas que possuem atributos diferentes nada têm de comum entre si, pois o atributo, **tal como o defini**, é aquilo cujo conceito não envolve o conceito de outra coisa” (Ep4, grifo nosso).

É somente na definição seis que Spinoza conceitua Deus, como “[...] um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def6). Aqui se ligam explicitamente a definição de Deus com algumas que a antecedem, como substância e atributo, e com a eternidade, que a sucede.

O que não falta na obra de Spinoza é a definição de Deus, que também pode ser encontrada no *Breve Tratado* e nas *Cartas*. Diz Spinoza no primeiro: “Ele é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero” (KVI/2/1). Em outras palavras, na carta 2, que Spinoza escreve a seu amigo Oldenburg, provavelmente em setembro de 1661, define “[...] Deus como um ser constituído por uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero” (Ep2) e repete na carta 4, ao mesmo amigo: “Deus é um ser que se compõe de uma infinidade de atributos, cada um dos quais é infinito, quer dizer, soberanamente perfeito em seu gênero” (Ep4).

Deus e Natureza Naturante são os mesmos? Nos responde Spinoza no *Breve Tratado*: “[...] da Natureza se afirma absolutamente tudo e que, portanto, a Natureza, consiste em infinitos atributos, cada um dos quais é perfeito em seu gênero”, concluindo que a definição de Natureza “[...] concorda perfeitamente com a

definição que se dá de Deus” (KVI/2/12). Acrescenta mais adiante: “Por *Natura naturans* entendemos um ser que concebemos clara e distintamente (por si mesmo e sem ter de recorrer a algo diferente dele, como todos os atributos (*Attributa*) que descrevemos até aqui), **o qual é Deus**” (KVI/8/1, grifo nosso). Já no apêndice, afiança que a Natureza “[...] coincide exatamente com a essência de Deus, o único magnífico e bendito” (KVAp). Na *Ética*, Spinoza define Natureza Naturante como “[...] o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre” (E1P29S). Sobre esta Natureza nos diz Deleuze (2009, p. 145), que “[...] é um indivíduo, um indivíduo que engloba todos os indivíduos”.

Agora, de posse das informações precedentes sobre Deus ou Natureza Naturante, sigamos para as próximas definições da parte I da *Ética*. Outra qualidade de Deus fundamental na filosofia spinozana é a liberdade e sua definição, nos assevera Moreau (1971, p. 48), “[...] não é o oposto da necessidade, mas do constrangimento”. Na verdade, a coisa livre “[...] existe exclusivamente pela **necessidade de sua natureza** [...]” e só é determinada a agir por ela mesma, enquanto a coisa necessária, coagida, constrangida, “[...] é aquela coisa que é **determinada por outra a existir** e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7, grifo nosso). Na carta 58, que Spinoza escreve à Schuller, em 1674, acrescenta que “Deus, por exemplo, existe livremente, **ainda que necessariamente**, porque existe pela exclusiva necessidade de sua natureza” (Ep58, grifo nosso). Sendo assim, a liberdade em Spinoza, ou causa livre “[...] não consiste em poder fazer ou deixar de fazer

algo, mas apenas em que não depende de nenhuma outra coisa” (KVI/4/8).

Por fim, para encerrar a primeira rodada de definições da *Ética*, Spinoza define eternidade, declarando: “por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (E1Def8). Na carta 12 ele distingue eternidade e duração, anotando que “[...] sob o conceito de Duração só podemos conceber a existência dos modos; ao passo que o de Substância é concebido como Eternidade, quer dizer, como uma fruição infinita da existência ou do ser” (Ep12). Deleuze (2009, p. 156-157) nos acrescenta sobre a eternidade que ela “[...] é a modalidade própria da essência”, completando que “[...] há a essência ela mesma eterna; a as afecções da essência aqui e agora que são como instantes [instantaneidade], ou seja, o que me afeta neste momento”.

Então é Deus causa de si (E1Def1), substância (E1Def3), “[...] ente absolutamente infinito”, constituído de infinitos atributos (E1Def6), livre (E1Def7) e eterno (E1Def8). Spinoza surpreende e escandaliza com sua definição de Deus e, como diz Lenoir (2019, p. 95),

[...] é desconcertante, porque escapa às categorias simplistas, provindas, de uma parte, de nossa herança judaico-cristã, que encerra Deus em uma só definição, e, de outra parte, de um conflito filosófico, que já tem mais de dois milênios, entre os pensadores materialistas (de Lucrecio a Marx) e os pensadores espiritualistas ou idealista (de Platão a Hegel).

Além de ter Deus por objeto de estudo e exposição nas definições e axiomas da parte I, Spinoza segue sua explanação sobre Ele em trinta e seis proposições e um apêndice. Martial Gueroult (1997, p. 19, tradução

nossa) designa de livros, ao invés de parte, e divide o livro I em três partes: a primeira, das proposições 1 a 15, que consiste na “[...] construção da essência de Deus”, subdividida em duas sessões, onde as 8 primeiras tratam da “[...] dedução dos elementos da essência de Deus”, enquanto as seguintes, ou seja, das proposições 9 a 15, trata da “[...] construção da essência de Deus”. Deleuze (2017, p. 80), por sua vez, distribui as onze primeiras proposições em três etapas: das proposições 1 a 8, “primeira etapa da demonstração da realidade da definição[...]”, apoiada “apenas nas cinco primeiras definições”; a segunda etapa consiste nas proposições 9 e 10, que tratam da realidade de Deus; a terceira etapa corresponde a proposição 11, onde “o absolutamente infinito existe necessariamente”.

Retomando a divisão de Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa): a segunda parte, das proposições 16 a 29, consiste na “[...] dedução da potência de Deus”, subdividida em duas sessões, onde das proposições 16 a 20 é feita a “[...] dedução de Deus como causa ou como Natureza Naturante” e das proposições 21 a 29 é feita a “[...] dedução de Deus como efeito ou Natureza Naturada”; e, por fim, a terceira parte, das proposições 30 a 36, onde Spinoza “[...] deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência e a necessidade subsequente de seus efeitos e do modo de sua produção”.

No sistema filosófico spinozano “tudo o que existe, existe ou em si mesmo, ou em outra coisa” (E1Ax1), ou seja, “[...] nada existe na natureza das coisas, além das substâncias e suas afecções” (E1P6C). Sendo assim, o que existe em si mesmo é a substância e o que existe em outra coisa são os modos, as afecções da substância. Repete Spinoza: “Tudo, afirmo, existe

em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo o que ocorre, seguindo-se tudo da necessidade de sua essência” (E1P15S). Deus é, portanto, “[...] a causa pela qual as coisas começam a existir” e também a causa “[...] pela qual perseveram em seu existir” (E1P24C), o que nos lembra o *conatus*⁸, que será definido apenas na parte III da *Ética*. Spinoza segue, na parte I, fazendo uma exposição sistemática sobre Deus, seus atributos e modos. Não se trata de um Deus transcendente, mas de um Deus imanente, Natureza Naturante. É Ele substância única (E1P5D / KVI/2/10), que existe em si mesmo (E1P7), necessariamente infinito (E1P8), indivisível (E1P13), “[...] causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino” (E1P16C1), “[...] causa por si mesmo e não por acidente” (E1P16C2), “[...] absolutamente, causa primeira” (E1P16C3), causa eficiente da existência e da essência das coisas (E1P25), sendo deduzida de sua natureza “[...] tanto a essência quando a existência das coisas” (E1P25S), “[...] é o ente mais perfeito que existe” (E1P33S2).

Vale destacar que esta substância única apresentada por Spinoza é polêmica e inovadora, pois contraria o dualismo substancial de Descartes. Este afirmava ser a coisa extensa (*res extensa*) e a coisa pensante (*res cogitans*) substâncias, enquanto Spinoza as admite como atributos da substância única, Deus (E1P14C2). Descartes influencia e inspira Spinoza, e é para este, nos lembra Santiago (2015, p. 7-9) “[...] um ponto de partida”, tendo aprendido “[...] a filosofar e pensar modernamente lendo e estudando Descartes”, o que dá ao aprendiz as ferramentas necessárias para divergir dos ensinamentos do mestre “[...] com a

8 *Conatus*: palavra latina que significa esforço.

serenidade e a segurança de quem o havia bem digerido e refletido”.

Voltemos ao Deus de Spinoza. É Ele absolutamente livre porque, diferente do modo homem, nunca é constrangido, nunca é “[...] coagido por ninguém” (E1P17), uma vez que “[...] fora D’Ele nada há que O possa coagir” (KVI/3/2). Deus nunca é determinado por outro, mas por si mesmo e somente Ele “[...] é causa livre” (E1P17C2 / KVI/3/2). Esta liberdade, assim como Deus, perpassa toda a *Ética* de Spinoza, do início ao fim, seja a liberdade de Deus, ente ou coisa absolutamente livre, ou a liberdade do homem, modo ou coisa parcialmente livre. Sendo assim, podemos aferir que Deus é livre, enquanto o homem pode ser mais ou menos livre, a depender do quanto age segundo sua própria natureza ou do quanto é influenciado por causas exteriores, respectivamente.

Deus é eterno, e já que “[...] à natureza da substância pertence a eternidade”, cada atributo de Deus envolve a eternidade, portanto, também são eternos (E1P19D). Além disso, “[...] sua existência e essência são uma única e mesma coisa” (E1P20) e seus atributos, ao mesmo tempo que “[...] explicam a sua essência eterna”, explicam sua existência eterna (E1P20D).

Este Deus, causa livre, mencionado a pouco, e que será retomado quando falarmos adiante sobre o finalismo, opera ou age pela liberdade da vontade? Não (E1P32C1). Deus predeterminou todas as coisas “[...] por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência” (E1Ap) e a vontade, afiança Spinoza, “[...] não pertence à natureza de Deus” (E1P32C2), assim como o intelecto, o desejo e o amor, que só se referem à Natureza Naturada (E1P31D), “[...] é apenas um modo de pensar”, não podendo “ser chamada causa livre, mas unicamente necessária e coagida” (E1P32D). Logo, o

“[...] argumento da vontade de Deus [...]”, nos assevera Spinoza, é o “[...] refúgio da ignorância” (E1Ap).

Finalmente, chegamos nas três proposições que encerram a parte I da *Ética* e que antecedem o apêndice. Estas proposições se referem diretamente à potência de Deus: aquilo que ela é, sendo “**a potência** de Deus a sua própria essência” (E1P34, grifo nosso); aquilo que concebemos estar no **poder de Deus**, como sendo tudo aquilo que existe necessariamente (E1P35, grifo nosso); e, por fim, aquilo que exprime a natureza de Deus, sua essência, sua potência, embora de maneira definida e determinada, a saber, tudo o que existe e do qual se segue algum efeito (E1P36D).

A RUPTURA DE SPINOZA COM O FINALISMO

Após acompanharmos algumas nuances da Natureza Naturante, na parte I da *Ética*, analisemos alguns aspectos do apêndice. Nele Spinoza resume “[...] a natureza de Deus e suas propriedades: que existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas”. A partir desta condensação, dedica-se a tratar, também abreviadamente, das coisas concebidas por Deus e, em seguida, submete “[...] ao escrutínio na razão” os preconceitos, apresentando sua crítica ao finalismo religioso (E1Ap). Nos concentremos mais detidamente nesta crítica.

Tendo em mente a causalidade livre e sua preocupação em distanciar os inúmeros preconceitos, que são impedimentos para a compreensão de suas demonstrações, Spinoza nos expõe o preconceito que considera o principal, do qual outros preconceitos dependem:

[...] Os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um **fim**, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum **fim** preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto (E1Ap).⁹

Sobre isto nos pergunta Lenoir (2019, p. 89): “Por que os humanos forjaram um Deus à sua imagem?”. O comentador considera a explicação dada por Spinoza no apêndice muito pertinente, “[...] sobre o que se poderia chamar de ‘nascimento dos deuses’”.

Spinoza vai destrinchar o preconceito, acima citado, sendo até generoso com os homens em suas palavras, tomando como fundamento, para iniciar sua desconstrução deste preconceito principal, o fato de todos reconhecerem que “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil [...]” (E1Ap).

Em consequência deste fundamento, primeiro os homens têm ciência “[...] de suas volições e de seus apetites” apesar de ignorarem suas causas, acreditando assim serem livres. Em segundo lugar, agem sempre “[...] em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que o apetece”. Sendo assim, buscam em geral “[...] saber apenas as causas finais”, ficando satisfeitos em

⁹ Para as citações diretas da *Ética* com mais de três linhas introduziremos em nota de rodapé o trecho citado em Latim, constante na edição crítica *Spinoza Opera*, editada pelo alemão Carl Gebhardt, acrescentando as letras SO, que correspondem ao título da obra, acompanhada do número do volume e da paginação. Cf. o original: “[...] Communiter supponant homines, omne res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imò, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret”. (E1Ap, SO2, p. 78).

“[...] saber delas por **ouvir dizer**”, e na impossibilidade disto, voltam-se para si mesmos, refletindo “[...] sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria” (E1Ap, grifo nosso).

Este **saber por ouvir dizer** nos leva ao *Breve Tratado* e à parte segunda da *Ética*, inserido em ambos no conhecimento que Spinoza nomeia de **opinião**. Na primeira o conceito de opinião é adquirido “[...] simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do **ouvir dizer**)” (KVII/1/2, grifo nosso), estando este conhecimento “[...] sujeito a erro e [...] jamais tem lugar com respeito a algo de que estamos certos, mas só quando se fala de conjeturar e supor” (KVII/2/2). Na segunda obra, está inserido no primeiro gênero de conhecimento, também nomeado de imaginação, o que seria equivalente ao conhecimento por opinião definido no *Breve Tratado*, conhecimento constituído a partir de nossa percepção de muitas coisas, que nos levam a formar noções universais

[...] 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. [...] Conhecimento originado da experiência errática [vaga¹⁰]. 2. A partir de signos; por exemplo, **por ter ouvido ou lido certas palavras**, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. (E2P40S2).¹¹

10 Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP.

11 Cf. o original: “[...] Iº. Ex singularibus, nobis per sensos mutilatè, confusè, & sine ordine ad intellectum repraesentatis. [...] Cognitionem ab experientiâ vaga vocare consuevi. IIº. Ex signis, ex. gr. ex eo, quòd auditis, aut lectis quibusdam verbi rerum recordemur, & earum quasdam ideas formemos símiles iis, per quas res imaginamur”. (E2P40S2, SO2, p. 122).

De posse do conceito de opinião, vamos retomar nosso estudo sobre o apêndice da parte I da *Ética*. Diz-nos Spinoza que os homens ainda encontram em si e fora de si meios que “[...] contribuem para a consecução do que lhes é útil”, levando-os “[...] a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade”. Passam a acreditar que estes meios teriam sido dispostos por alguém, concluindo que “[...] havia um ou mais governantes na natureza”, que fizeram todas as coisas, “[...] dotados de uma liberdade humana” (E1Ap).

Assim, só resta a Spinoza rechaçar a doutrina finalista, visto que o preconceito que lhe dá origem transforma-se em superstição e é contrário a tudo que o filósofo expusera na parte I. Esta concepção divina judaico-cristã do finalismo religioso concebe Deus como tendo um papel a desempenhar, uma finalidade ou uma meta. Chauí (2011, p. 86-87) nos fala desta ruptura de Spinoza

[...] com uma das mais poderosas tradições da ética, aquela que afirma que agimos em vista de fins ou movidos por causas finais. Espinosa expulsa o finalismo: os propósitos e intenções que realizamos, passiva ou ativamente, não são fins externos escolhidos por nossa vontade, mas exprimem a causalidade eficiente de nosso apetite e de nosso desejo, isto é, de nosso *conatus*.

Esta ruptura ou expulsão se dá com base na explicação spinozana da livre causalidade de Deus, feita nos dois corolários da proposição 17. Assegura Spinoza que “[...] Deus age **exclusivamente** pelas leis de sua natureza” (E1P17), ação causada somente pela “perfeição de sua própria natureza” (E1P17C1) e que somente Ele é causa livre.

Saliente-se que Spinoza ocupou-se, durante toda a escrita da parte I da *Ética*, em demonstrar que “[...]”

tudo, na natureza, procede de uma certa **necessidade eterna** e de uma **perfeição suprema**". A doutrina finalista "[...] suprime a perfeição de Deus", tendo em vista que se o Mesmo agisse "[...] em função de um fim" significaria que algo Lhe apetece, algo Lhe falta (E1Ap, grifo nosso).

Portanto, o intuito de nosso autor tem sido o de afastar os preconceitos, recomendando aos homens a abandonarem a ignorância, buscando, por meio da reflexão, corrigirem as concepções e se conduzirem ao verdadeiro conhecimento das coisas (E1Ap).

O HOMEM: NATUREZA NATURADA

Enuncia Spinoza no apêndice da parte I: "[...] todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem Ele" (E1Ap). É este Deus, como já vimos, Natureza Naturante, que é causa de si e da Natureza Naturada (*Natura naturata*), é causalidade divina. A Natureza Naturada, declara Spinoza, é "[...] tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas" (E1P29S).

No *Breve Tratado*, Spinoza divide a Natureza Naturada em duas: "[...] uma universal e uma particular" (KVI/8/2). A primeira "[...] consiste em todos os modos que dependem imediatamente de Deus", enquanto a segunda "[...] consiste em todas as coisas particulares (*res particulares*) que são causadas pelos modos universais". E o que são estas coisas particulares? "[...] Nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, **modos** pelos quais os atributos de Deus

exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C, grifo nosso).

Dentre os modos temos as coisas criadas, finitas, como o homem, a mente e o corpo, sendo estes dois últimos modificações dos atributos pensamento e extensão, respectivamente (KVAp/1-2). Destaque-se que “[...] um homem é causa da existência de um outro homem, mas não de sua essência, pois esta última é uma verdade eterna” (E1P17S).

Retomando as definições da parte I da *Ética*, nos deparamos com duas que se referem diretamente à Natureza Naturada: finita em seu gênero e modo. A primeira Spinoza define assim: “diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento [...]” (E1Def2). O modo, por sua vez, são “[...] as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E1Def5). Ele volta a falar mais especificamente dos modos na demonstração da proposição 15, assegurando que eles “[...] não podem existir nem ser concebidos sem uma substância” e que “[...] só podem existir na natureza divina e só por meios dela podem ser concebidos” (E1P15D). Em outras palavras, Spinoza define os modos como

[...] As afecções de uma substância, e sua definição, não sendo aquela de uma Substância, não pode envolver a existência. Eis por que, embora os Modos existam, podemos concebê-los como não existentes, de onde se segue que, se considerarmos apenas a essência dos modos, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presentemente, que existirão na sequência ou que não

existirão, que tenham ou não existido anteriormente. Por isso se vê claramente que concebemos a existência dos Modos inteiramente diferente da existência da Substância (Ep12).

É a partir das definições precedentes que podemos compreender o homem, modo finito, como “[...] parte da Natureza inteira” (KVII/18/1), “[...] como uma parte do todo” (KVII/18/2). Ele seria um modo, cujo entendimento finito, afiança Moreau (1971, p. 34) “[...] não poderia perceber todos os atributos da substância infinita”. Ele também não pode ser uma substância, pois “[...] não existiu desde toda a eternidade, sendo limitado e igual a muitos homens” (KVII/Pref2).

Assim, o homem só pode conhecer dois atributos, extensão (espacial) e pensamento (não espacial), por ser constituído “[...] por um modo da extensão e um modo do pensamento” (DELEUZE, 2017, p. 61-62). Nos aponta Chauí (2011, p. 71) que a atividade do primeiro “[...] dá origem às leis da natureza física e aos corpos”, e a do segundo dá origem “[...] às ideias e à sua ordem e concatenação”. Moreau (1971, p. 84) completa que “não é a extensão considerada na sua natureza que é divisível, mas somente os corpos, que são modificações da extensão”.

Portanto, Deus e seus atributos existem em si e por si. Deus é substância, é causa, enquanto o homem é um modo da substância, assim como os corpos e ideias, fazendo parte “[...] dos efeitos imanentes à substância” (CHAUI, 2011, p. 70-71). Assim, o modo homem, para Spinoza, é constituído de corpo e mente, “[...] uma só e mesma realidade exprimindo-se segundo dois modos diferentes” (LENOIR, 2019, p. 99) ou, em outras palavras, “[...] são efeitos simultâneos da atividade de dois atributos substanciais de igual força ou potência e de igual realidade” (CHAUI, 2011, p. 76). Este efeito

simultâneo torna Spinoza novamente inovador, pois a tradição filosófica e teológica mantinha uma relação de hierarquia entre mente e corpo, sendo a mente superior, enquanto Spinoza os coloca em patamar de igualdade.

É ainda na parte I da *Ética*, destinada a tratar de Deus, que Spinoza implicitamente preludia o primeiro gênero de conhecimento, que virá a desenvolver mais detalhadamente na parte II. Referimo-nos ao Escólio 2 da proposição 8, onde o filósofo profere que os que “[...] julgam as coisas confusamente e não se habituaram a conhecê-las por suas causas primeiras [...]” não fazem “[...] qualquer distinção entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias [...]”, pois “[...] ignoram as verdadeiras causas das coisas”. Vai além, afirmando que os que “atribuem a Deus afetos humanos” o fazem por ignorar a maneira “[...] como os afetos são produzidos na mente” (E1P8S2). Spinoza está a tratar palavras que serão constantemente retomadas, especialmente o substantivo confusão e o verbo ignorar, que estarão no início do apêndice da parte I, e mais adiante, em outras partes da *Ética*, onde ele irá tratar de ideias confusas e da distinção entre o sábio e o ignorante. Contudo, este é um assunto para um próximo texto.

Ainda outra vez Spinoza antecipa a questão dos gêneros de conhecimento, no escólio da proposição 15, mencionando aqueles que antropomorfizam Deus, inventando Ele semelhante aos homens e sujeito às paixões, se desviando “[...] do verdadeiro conhecimento de Deus”, se rendendo à imaginação, o que fazem mais facilmente e com frequência (E1P15S).

Tudo começa com o verdadeiro conhecimento de Deus e das coisas, pois é no conhecimento que se ancora a liberdade tão almejada pelo homem, e que encerra lindamente a parte V da *Ética*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Benedictus de Spinoza, nosso filósofo aqui analisado, vive sua busca pela verdade e admite ser possível concebê-la, vivê-la e propagá-la. Alerta aos seus leitores, ao final do *Breve Tratado*, “[...] que uma coisa não deixa de ser verdadeira só porque muitos não a admitem” e pede-lhes que sejam “[...] cuidadosos na comunicação” dos seus escritos, divulgando-os apenas com o propósito da salvação do próximo (KVII/26/10).

São as verdades pontuadas na filosofia spinozana que buscamos trazer aqui, especialmente sua concepção de Deus, objeto central da parte I da *Ética*. Todavia, seria mutilar o pensamento de Spinoza, tratar da Natureza Naturante sem abordar também, ainda que mais superficialmente, da Natureza Naturada, onde está inserido o homem, “[...] parte integrante da Natureza” (LENOIR, 2019, p. 105). Sobre esta relação de Natureza Naturante e Natureza Naturada, nos diz Deleuze (2017, p. 61) que “Deus se exprime nos seus atributos, os atributos se exprimem nos modos que dependem deles: é assim que a ordem da natureza manifesta Deus”. Observamos este Deus com uma nova definição, uma visão mais racional d’Ele, uma equivalência perfeita de sua definição com a de Natureza. Profere Spinoza na *Ética*: Deus, ou seja, a Natureza¹² (E4P4Dem). Esta Natureza, nos esclarece Lenoir (2019, p. 92), “[...] não são as flores, as plantas e os passarinhos; é o cosmos inteiro em todas as suas dimensões, visíveis e invisíveis, materiais e espirituais”.

Portanto, este Deus não é o antropomorfizado, o transcendente da tradição judaico-cristã e até mesmo o de Descartes, mas “causa imanente” (KVI/2/23), causa de si (E1Def1), substância (E1Def3), absolutamente

12 “*Dei sive Natura*” (E4P4D).

infinito e constituído de infinitos atributos (E1Def6), livre (E1Def7) e eterno (E1Def8). Em outras palavras, “[...] é uno, eterno, existente por si mesmo, infinito, causa de todas as coisas, imutável” (KVI/7/1, nota 63).

Ora, este Deus causa imenso rebuliço, escândalo e refutações, rendendo a Spinoza inúmeras críticas, embora não tenha sido este o seu propósito. Seu intuito fora apenas o de apresentar seu sistema filosófico, partindo de uma explicação racional de Deus, sem a influência da superstição, com o intuito de mostrar aos leitores que quanto mais o homem conhece, mais se torna livre e feliz, pois meditando e ponderando sobre seus escritos, chegariam “ao gozo dos frutos que essa árvore vos promete” (KVII/26/10).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI. Marilena de Souza. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI. Marilena de Souza. **Desejo, Paixão e Ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2 ed. Fortaleza: EDUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, notas y índice. In: SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**.

Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925. 4 v.

GUEROULT, Martial. **Espinosa**: v. 1 (Dieu). Paris, Aubier-Montaigne, 1997.

LENOIR, Frédéric. **O milagre Espinosa**: Uma filosofia para iluminar nossas vidas. Tradução Marcos Ferreira de Paula. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza**: la cinquième partie – les voies de la libération. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

MEYER, Luís. Prefácio. In: SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo**. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. São Paulo: Edições 70, 1971.

MOREAU, Joseph. **Spinoza et le Spinozisme**. Paris: PUF, 1971.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. Introduction et notes. In: Spinoza. **Oeuvres IV**: Ethique. Paris: PUF, 2020.

SANTIAGO, Homero. Apresentação. In: SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução de Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, Benedictus. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar.** Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus. **Ética.** Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus. **Ética.** Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SPINOZA. **Oeuvres IV: Ethique.** Introduction et notes par Pierre-François Moreau et Piet Steenbakkers. Paris: PUF, 2020.

SPINOZA, Benedictus. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida.** Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Capítulo 10

A MORAL EM IMMANUEL KANT¹

*Brendha Maria Malheiro Grangeiro*²

INTRODUÇÃO

A concepção da moral kantiana é construída através de um longo período caracterizado por ideias fundamentais que constituem toda sua filosofia crítica. Kant elaborou uma concepção de moral que se tornou relevante para pensarmos as relações entre os sujeitos humanos, não podendo ser baseada em princípios empíricos, mas provenientes da razão pura. Portanto, faz-se necessário entendermos como Kant pensa o problema da moral, destacando como os indivíduos, em suas particularidades, conseguem aceitar o imperativo da lei moral como algo necessário e universal.

Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant introduzirá o tema da moralidade, apresentando a lei moral como um princípio que prescinde de qualquer conteúdo empírico – ela é exclusivamente pertencente ao domínio da razão. Neste momento o filósofo da modernidade busca estruturar os elementos da filosofia moral, trabalha na perspectiva de descobrir como o princípio da moralidade se apresenta à consciência humana.

1 Esse trabalho faz parte de um capítulo da dissertação defendida em 2019, na linha de pesquisa de ética e filosofia política do PPG em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC).

2 Mestra em Filosofia – UFC, professora substituta na SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO CEARÁ (SEDUC-CE) E-mail: brendhamalheiro77@gmail.com

A transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes (ou seja, do conhecimento ético comum para o conhecimento propriamente filosófico) é efetivada. Julgamos necessário esclarecer que o conhecimento ético comum é caracterizado como entendimento, concepções morais, característica do indivíduo racional.

Para que essa passagem fosse consolidada, o sentimento moral precisou estar contido no pensamento do homem comum e, assim, utilizado de forma introdutória ao conhecimento filosófico no âmbito da moralidade. Por isso, a boa vontade surgiu como a única forma para fazer o homem agir moralmente, pois é através dela que o indivíduo é naturalmente inclinado à liberdade, sendo esta última um atributo da lei moral. Dessa maneira, a questão que aparece de imediato é a seguinte: como fundamentar metafisicamente os costumes? Como decidir-se por uma ação que não possua uma intenção determinada pelo empírico?

VONTADE E DEVER

Na busca do princípio da moralidade, Kant inicia a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* afirmando que a única coisa que pode ser considerada como boa e sem nenhuma limitação é a boa vontade. Caracterizada pelo querer, implica que o indivíduo deve estar disponível a praticar suas ações baseadas no princípio moral, não sendo motivadas por desejos que contribuam para que permaneça no estado de heteronomia³, no qual

3 A heteronomia é um conceito significativo na filosofia moral kantiana. Contrário à autonomia, representa a subordinação da vontade por causas externas, que podem ser máximas provenientes de outrem, o fato do indivíduo sujeitar-se a uma vontade não própria ou, ainda, uma vontade determinada pelos desejos e não pela razão, propiciando uma situação heterônoma.

está acostumado a comodidade de viver sem a coragem de fazer uso do seu próprio entendimento⁴. O propósito kantiano, neste momento, é reconhecer no homem o que motiva as ações morais. A vontade, necessariamente, deve estar isenta de interesses que possam influenciar o agir e, conseqüentemente, retirar o sujeito do caminho que o direciona à autonomia.

Conforme Caygill (2000, p. 318), a problemática da vontade em Kant é colocada como uma diferenciação que o filósofo faz ainda na *Crítica da Razão Pura* (1781) entre a vontade, que é própria dos indivíduos racionais (*Wille*) e capacidade de escolha, que pode sofrer interferências da sensibilidade (*Willkür*). Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, a vontade é considerada como obrigação; enquanto preceito moral, torna-se capaz de afastar os indivíduos de princípios heterônomos. Através da obrigação, o filósofo afirma a vontade livre e, por conseguinte, pode-se admitir que os indivíduos passam a ter obrigação com princípios norteadores de suas ações. Talentos do espírito (discernimento, capacidade de julgar), dons da fortuna (poder, riqueza, honra) e qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito) são condicionados e relativos por serem utilizados de outra forma, quando não fundamentados pelo princípio prático. Esses dons podem ser considerados bons quando embasados através da razão prática, e maus sempre que motivados por princípios heterônomos, contrários à autonomia da vontade. A vontade não deve ser regulada por

4 “Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de ter servires do teu próprio entendimento!” (KANT, 2008a, p. 9).

causas empíricas, mas por princípios que, a priori, têm como papel fundamental tornar todos os indivíduos merecedores da felicidade, o que ocorre quando sua conduta condiz com os preceitos morais. Dessa forma, a moralidade contribui diretamente para o seu alcance.

A razão assume, no âmbito prático, um diferente papel em relação ao que foi construído na razão teórica. Torna-se legisladora da vontade que, por sua vez, possui ligação com os conceitos de liberdade e moralidade. Ações proporcionais ao querer possuem como objetivo o que é moralmente bom; são motivadas através do conceito de vontade, inserindo nos indivíduos a ideia da autolegislação, atribuindo a cada um a responsabilidade de encontrar em si a coragem de pensar e agir por si próprio almejando o bem comum. Querer o moralmente bom é buscar, através da faculdade da razão prática, ações apropriadas ao princípio moral que não podem ser motivadas pelos desejos; a ação deve ser praticada almejando um fim.

A vontade, enquanto faculdade da razão, possibilita a realização de um fim que respalda objetivamente a autodeterminação da vontade. Apesar da autonomia concernente à escolha, a faculdade de desejar pode ser estabelecida de maneira heterônoma quando os princípios não são provenientes do entendimento. Portanto, a vontade, enquanto razão prática, é definida como fato da razão e, a partir disso, Kant tem como objetivo demonstrar a existência da moralidade por intermédio da consciência moral.

A boa vontade deve ser compreendida como vontade de um indivíduo esclarecido, autônomo e que se empenha contra as disposições e inclinações naturais para, diante disso, agir moralmente. A fim de alcançar melhor consolidação acerca do conceito de

boa vontade, Kant (2008b) apresenta a definição de dever. Este se faz necessário, pois, somente através de uma ação relacionada à boa vontade é possível o agir moral. Portanto, a vontade necessita do dever diante da existência das inclinações e desejos que são próprios da natureza heterônoma do homem.

Immanuel Kant (2008b) afirma que o conceito de dever “contém” em si o de boa vontade, sob a perspectiva de que as ações praticadas por dever são ações motivadas pela boa vontade, contudo, a ação realizada conforme a vontade não possui em si a obrigação moral devido às inclinações sensíveis que funcionam como obstáculos para a ação perfeitamente moral. A partir desse momento, o filósofo afirma a necessidade e importância de agir por dever. O homem racional é desprendido das limitações, dessa maneira, agindo racional e moralmente, através da vontade, escolherá, independentemente das inclinações, o que é efetivamente o bem supremo. Consequentemente, podemos, a partir desse momento, compreender o dever como a indispensabilidade de agir por obrigação, assim, o dever está diretamente conectado às ações dos homens.

Objetivando a consolidação e elucidação da problemática do dever, são evidenciados dois tipos de ações executáveis, as conforme e por dever. Precisam ser desconsideradas imediatamente ações contrárias à obrigação moral, visto que não possuem compromisso com a lei ou mesmo respeito por ela. A fim de evitar a motivação por inclinações naturais, são recusadas as condutas praticadas de forma mediata, pois estas, apesar de não serem influenciadas imediatamente por algumas inclinações, ainda assim os indivíduos são levados a agir motivados por outra predisposição. O filósofo moderno evidencia a diferença das ações por dever ou submetidas

a interesses. Dessa forma, o homem que age visando alcançar um interesse próprio não está agindo por dever, mas conforme o dever, com intenção egoísta. Podemos entender com isso que a ação que contém o princípio moral deve ser determinada por dever.

Todas essas questões abordadas neste primeiro momento têm como função preparar o terreno para que seja compreendido o que é a lei moral e em que ela consiste. Kant articulou, a princípio, os conceitos de vontade e dever para que, posteriormente, pudesse demonstrar a essência dessa lei. As ações por dever não podem revelar um fim subjetivo; através delas é que é possível alcançar o conteúdo da lei.

Ao afirmar que: “despojar a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da experiência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio da vontade” (KANT, 2008b, p. 33), Kant estabelece que o sujeito deve sempre agir de forma que suas máximas sejam universalizadas e tomadas como lei e é nesse momento que o imperativo categórico é inferido a primeira vez.

O autor inicia o desenvolvimento da contextualização da lei moral com a perspectiva de atentar para a autonomia. Diante disso, põe em questão a possibilidade da existência de alguma vantagem se o indivíduo age conforme o dever. A forma de avaliação estabelecida é que seja feita uma análise pelo próprio indivíduo das suas próprias ações, na qual pergunta sobre seu agir, de modo que busca constatar se o dever pode ser transformado em lei com validade absoluta.

Assim, agir por prudência não é moral, ser prudente por medo de consequências ruins é diferente de agir por dever, não é prudente realizar promessa

com a intenção de não cumprir. O ato de pegar algo emprestado sabendo que não devolverá não poderá ser universalizado, pois não condiz com o princípio universal. As ações devem atender à lei que indica que o dever necessita ser efetivado.

Kant (2008b) fundamenta as bases da sua teoria moral na razão: o homem torna-se capaz através da autonomia de saber reconhecer ações por dever e que são conseqüentemente em respeito à lei moral. O caminho para que essas ações possam ser reconhecidas como válidas é que o indivíduo, como ser possuidor da razão que é, pondera se a máxima pode ser transformada em lei universal.

A LEI MORAL E A FORMULAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Neste segundo momento nos esforçaremos em demonstrar o empenho do autor em delimitar o que integra a filosofia moral popular e a metafísica dos costumes, mas é somente ao decidir analisar a faculdade da razão prática que surgem novos conceitos que se revelam muito importantes às questões propostas por ele até este ponto. Kant afirma que, apesar do conceito de dever ser decorrente do uso comum da razão prática, não devemos considerá-lo como um conceito empírico, uma vez que a experiência não pode oferecer ações cuja causa seja incontestável.

Somente através da razão torna-se possível o conhecimento sobre o que é moral e, ao tentar definir o que podemos considerar como tal, o filósofo diz que o valor moral é encontrado na causa e não no que conseguimos obter através da ação. Conseqüentemente, “tudo na natureza age segundo leis, e os indivíduos são capazes de agir através de princípios” (KANT, 2008b, p. 37). Dessa forma, a vontade é a capacidade de agir

conforme múltiplas regras que, neste caso, constituem máximas subjetivas que podem possuir validade diante dos indivíduos, tornando-se capazes de converter-se em leis objetivas e válidas universalmente.

Todos os indivíduos são detentores de uma vontade: enquanto boa seria determinada infalivelmente pela razão e estaria sempre em acordo com as leis, mas, ao contrário disso, ela está submetida à razão e a inclinações provenientes dos sentidos. Encontramos aqui uma discordância entre a razão e as propensões sensíveis que influenciam na deliberação da vontade, pois a razão não consegue determinar a vontade se ela se encontra sob a influência dos sentidos e que, na maioria das vezes, não corresponderá às ações praticadas obedecendo ao princípio moral. Assim sendo, se a vontade não é absolutamente regulada pela razão, as ações necessárias são subjetivamente contingentes e a determinação da vontade, que é obediente à lei moral, torna-se obrigação.

A vontade não obedece a razão se não for obrigada a tal coisa e é, em consequência disso, que a razão se apresenta como mandamento através do imperativo. Os imperativos são determinações, maneiras de representar a lei, universais e necessários e comuns aos indivíduos racionais que caracterizam o princípio fundante da moralidade. Os conceitos de máximas e imperativos se distinguem de maneira que o primeiro possui validade para quem o propõe, sendo caracterizada como subjetivo, enquanto o segundo possui validade universal, sendo determinado como objetivo.

Com o intuito de obter uma vontade em concordância com a razão e que tenha a capacidade de agir por dever e não em conformidade com ele, é admitido que:

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever [*sollen*], e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas // dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade e por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal (KANT, 2008b, p. 51).

Os indivíduos não possuem uma vontade santa ou perfeita, uma vez que é caracterizada como aquela cujo interesse está contido na própria ação e não no objeto dela. Por isso os imperativos são indispensáveis, trabalham como moderadores entre a vontade influenciada por interesses e os princípios morais, de forma que estabelecem o princípio prático onde o sujeito não deve agir conforme a vontade humana, mas segundo a lei moral.

Os imperativos classificam-se em hipotéticos ou categóricos: os primeiros são equivalentes a uma necessidade prática de uma ação executável e que é meio para atingir algum desejo particular, enquanto o segundo é representado por ações necessárias, é possuidor de requisitos morais sem outros fins a não ser motivar o homem a agir por dever e em conformidade à lei moral.

Os imperativos hipotéticos representam uma necessidade particular, determinam uma ação que deverá ser executada somente quando almejada conforme um fim previsto. Dessa maneira, é um imperativo condicional, ou seja, quando se deseja determinado fim deve-se agir de forma específica para conseguir realizá-lo.

O imperativo categórico representa a ação como objetiva e necessária, independentemente das intenções dos indivíduos, sem outras finalidades a não ser nortear as ações para que elas estejam em conformidade com o princípio moral. Neste caso, as ações são boas em si, praticadas por dever, fundamentais para que sejam executadas como instrumento de uma vontade boa conforme a razão. Tal mandamento assume o papel de indicar, ante as ações viáveis, aquelas que constituem o princípio prático moral, o que a razão reconhece como bom no âmbito prático.

Os imperativos hipotéticos podem ser caracterizados de duas formas: em problemático, onde o modo para se conseguir algo é visto como possível; e em assertórico-prático, no qual o meio para alcançar algo é visto como real. O primeiro é também intitulado como um imperativo da habilidade – o propósito, nesse caso, é que seja desenvolvido como a ação será praticada por se tratar de uma ação possível, o que importará não será sua finalidade, mas o meio para sua efetivação. O indivíduo não possui interesse se a ação é boa – quando formulada por meio desse imperativo ela não é dependente de um conteúdo moral.

De acordo com Kant (2008b), o imperativo hipotético assertórico-prático é uma forma utilizada para alcançar o que os indivíduos almejam por se tratar de uma necessidade natural sua. Este imperativo seria a forma pelo qual todos os seres racionais atingem a felicidade. Enquanto a habilidade em identificar os meios para que se alcance tal fim é reconhecida pelo filósofo como prudência, diante disso, as ações que são ordenadas como meio para obtenção da felicidade são caracterizadas como hipotético, pois as ações são articuladas como meio para atingir outro propósito que não o moral.

O imperativo categórico é o mandamento da moralidade. Através dele os indivíduos almejam o fim de forma que não se utilizam das inclinações e desejos para alcançá-lo. Dele resulta um princípio moral que é bom, proveniente da articulação da vontade e razão prática, assim, o imperativo da moralidade se diferencia dos imperativos hipotéticos por ser uma lei objetiva que abrange a necessidade incondicionada, ordena ações necessárias e livres de interesse e articula a vontade dos indivíduos à lei moral.

Kant (2008b) pergunta pela possibilidade dos imperativos. Com isso, o filósofo pretende mostrar como a atribuição da vontade pode ser ponderada de forma que o mandamento demonstrará como as ações deverão ser efetivadas. Ele aponta o imperativo hipotético como analítico, assim, quem almeja determinado fim também deseja o meio para obtê-lo, dessa forma, é analiticamente que os imperativos hipotéticos atingem o meio indispensável para chegar a tal fim. Diferentemente dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico não é dependente de um fim, por isso ele mantém um elo sintético entre vontade e lei, visto que, empiricamente, não é possível fundamentar uma moral, pois esta relação é dada de forma a priori.

Segundo Kant (2008b), apenas o imperativo categórico possui particularidades de uma lei prática, enquanto os princípios para obtenção de um fim são meros princípios da vontade, contingentes. O mandamento moral constitui a necessidade ordenada através do imperativo. O imperativo categórico é único e é em consequência dele que se torna possível a universalização da máxima dos indivíduos – ela auxilia o homem a aproximar-se a agir de acordo com a lei moral.

De acordo com Wood, o trabalho kantiano desenvolvido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mais precisamente no início dessa obra, consiste em “derivar a fundamentação do referido princípio da moralidade do que ele chama ‘conhecimento moral da razão vulgar’” (WOOD, 2008, p. 164), no qual todos os indivíduos são possuidores enquanto seres racionais morais. Para ele, o filósofo de Königsberg pretendia diferenciar o preceito moral daquilo que é proveniente de princípios que fundamentam a moral a partir do resultado das ações, bem como os princípios que podem ser beneficiados pela percepção moral dos teóricos.

Kant realiza a distinção entre os conceitos de autonomia e heteronomia: é através do primeiro que o homem se torna legislador universal. Mediante as máximas da sua vontade encontra-se apto a julgar o conteúdo de suas ações que são contrárias à heteronomia, pois a lei moral somente seria possível por meio da autonomia, através do interesse da obediência a tal mandamento. Isso é bastante problemático porque a vontade, enquanto legisladora, não pode carecer de um interesse, visto que a vontade, enquanto dependente deste interesse, necessitaria de uma lei externa que delimite tal interesse particular. Diante disso, a vontade é caracterizada como autônoma por conferir a si sua própria lei.

A autonomia da vontade, enquanto princípio supremo da moralidade, possui características que são para si sua própria lei. Dessa forma, devemos sempre decidir para que as máximas que caracterizam a escolha estejam contidas no querer, constituindo, assim, a lei universal, para que possam estar relacionadas à vontade dos indivíduos. A autonomia é posta por Kant como o

único princípio admissível da moral e, assim sendo, deve ser um imperativo categórico. O conceito de autonomia poderá ser melhor compreendido pouco mais adiante quando tratarmos da concepção de liberdade no âmbito do desenvolvimento da moralidade.

A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO DA LEI MORAL

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a vontade é estabelecida como “uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais, e [a] liberdade seria a propriedade desta causalidade” (KANT, 2008b, p. 97), onde independe de qualquer causa que possa determiná-la. Em oposição à liberdade, encontra-se a necessidade natural que é a propriedade da causalidade dos seres irracionais que agem por disposições alheias à razão.

Kant afirma que o conceito de liberdade, enquanto propriedade da causalidade, é negativo, uma vez que determina as condições nas quais a causalidade ocorre. Através da vontade é demonstrada a independência em relação a disposições empíricas e à lei moral, mas dela advém uma concepção positiva.

Para que possamos compreender os dois aspectos da liberdade, precisamos buscar na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na terceira antinomia da razão, onde é posta a questão da liberdade. A tese admite a causalidade por meio da liberdade que, conforme Kant: “tem de ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por uma outra causa anterior segundo leis necessárias” (KANT, 2015, p. 379).

Enquanto a antítese nega em favor da natureza apoiando-se na necessidade da causalidade da lei natural, assim, “não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (KANT, 2015, p.

377). A causalidade natural não é capaz de explicar os fenômenos posto que se trata de uma sequência de causas e efeitos que não podem conduzir-se ao infinito – cada um surge como efeito do outro e, por isso, é necessária uma causa que não dependa de outra anterior, portanto, incondicionada.

Herrero, em seu escrito intitulado *Religião e História em Kant* (1991), reconhece o fato de Kant admitir as duas causalidades concernentes à questão da liberdade, estabelecendo o contexto a que ambas pertencem. Dessa forma, demonstra que somente a causalidade natural não satisfaz o fato de que a evidência ocorre a partir do realizado em um dado momento. Destarte, é indispensável considerar um “estado temporal” que antecede a motivação, que é igualmente temporal e, conseqüentemente, desencadeia uma sequência retrógrada. Tal sequência, conforme Herrero, torna-se capaz de ser finalizada caso seja encontrado um motivo indicado como “devendo sempre ter sido”. A partir disso, afirma que:

[...] não se poderia mais pensar o mundo como tendo nascido temporalmente, por uma causa criadora, porque a causa estaria fora da série. E na exibição causal do mundo dos fenômenos trata-se sempre da consequência temporal. Portanto, permanecendo na série regressiva, encontramos sempre com “começos [...] subalternos” e a série nunca pode ser completa (HERRERO, 1991, p. 11).

A incoerência na formulação da causalidade da natureza provém do fato de que coisa alguma é realizada senão por meio de uma causalidade estabelecida. Logo, se faz necessário admitir uma causalidade distinta em que as motivações dos eventos não obedeçam a uma sucessão temporal, denominada por Kant (2015)

de “espontaneidade absoluta”, que ocasiona por si uma sequência de eventos que acontecem conforme leis naturais, inicialmente designado como “começo absoluto” e, posteriormente, liberdade transcendental. Dessa maneira, a concepção das leis da natureza carece da concepção de causalidade da liberdade.

É através da teoria do duplo ponto de vista que Kant (2015) resolve o problema da terceira antinomia, determinando o domínio de ambos. Por meio da diferenciação dos conceitos de fenômeno e *noumenon* são incluídas as duas causalidades, inteligível (refere-se à ação da coisa em si) e sensível (refere-se à ação do fenômeno), o homem como parte somente do mundo sensível não é livre. Dessa forma, é provável que ambas provoquem o mesmo efeito e ao mesmo tempo resultando em uma dupla causalidade. Em vista disso:

Desta dupla maneira de se considerar o homem e a justificativa de sua dimensão inteligível deriva uma vontade autônoma em relação aos apetites e inclinações, que pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, as ações que podem ocorrer independente dos impulsos e inclinações dos sentidos. A razão prática ao se introduzir pelo pensamento num mundo inteligível, não ultrapassa seus limites porque, segundo Kant, o mundo inteligível é apenas um pensamento negativo em relação ao mundo dos sentidos. Ele possui uma positividade somente neste único ponto: “está ligada ao mesmo tempo a um poder (positivo) e até a uma causalidade da razão, a qual nós denominamos de uma vontade e que é o poder de agir de tal modo que o princípio das ações seja de acordo com a propriedade essência de uma causa racional, isto é, à condição da validade universal da máxima como lei (DALBOSCO, 2009, pp. 169-170).

Apoiado na concepção negativa da liberdade, Kant (2008b) afirma o surgir do conceito positivo que se

revela como autonomia. Através da análise dos conceitos não podemos considerar que os indivíduos racionais e pertencentes ao mundo da sensibilidade, possuidores de uma vontade livre, sempre agirão moralmente, bem como a vontade livre não foi admitida sob a lei moral como imperativo categórico, diante disso, neste momento, devemos entendê-la como vontade de um indivíduo racional e a vontade livre como boa, característica de um ser racional sensível.

A forma de percepção dos objetos advém da sensibilidade: tudo que acontece em determinado espaço e tempo acontece em decorrência de algo, é inevitável o condicionamento ao que acontece anteriormente, dessa forma, as ações dos indivíduos no mundo sensível não podem ser consideradas livres. As características que atribuímos sensivelmente são fenômenos que não podem ser atributos da coisa em si, de forma que essa definição deve acontecer no âmbito epistemológico.

O fenômeno é o acontecimento de algo, este último é a coisa em si, sobre ele não possuímos nenhum conhecimento, pois somente conhecemos como ele nos afeta e, quando isso acontece, se torna objeto da sensibilidade, sendo que suas formas de intuição são dependentes dos indivíduos. No mundo inteligível nada pode ser anterior à vontade do indivíduo e, portanto, não é possível pensar a causalidade da vontade sem a concepção de liberdade. Kant afirma que “por trás dos fenômenos há que se admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam” (KANT, 2008, p. 104).

Para Immanuel Kant (2008b), os indivíduos racionais devem compreender-se como inteligência

e pertencentes ao mundo inteligível; em vista disso, as ações estarão em concordância com o princípio da autonomia da vontade. Já no mundo sensível as ações são fundamentadas na lei natural das inclinações, que se caracteriza como heteronomia. Torna-se evidente na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que: “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também das suas leis” (KANT, 2008b, p. 108).

Assim, o homem, enquanto pertencente do mundo inteligível, se reconhece também como parte do mundo sensível e deve obedecer às leis do primeiro, ou seja, as leis da razão através da liberdade são submetidas à autonomia da vontade. Destarte, compreende as leis do mundo inteligível como imperativos e suas ações que estão em conformidade com esses princípios como deveres.

Podemos perceber, na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que autonomia e moralidade são resultantes da liberdade da vontade – sem a liberdade não é possível pensar indivíduos racionais pertencentes ao mundo sensível. Por meio da vontade o sujeito torna-se capaz de se autodeterminar. O princípio da autonomia sugere que os indivíduos universalizem suas ações de forma que elas possam se tornar lei universal, tal fato somente se tornará possível caso a liberdade seja pressuposta, dado que a vontade adquirirá autonomia através do conceito de liberdade prática. E, da mesma forma pelo fato de que um indivíduo age livre e racionalmente, procede também moralmente. Ainda nessa subdivisão, Kant admite o aparecimento de um círculo vicioso na passagem da liberdade à autonomia e da autonomia a lei moral, tal problema acontece, pois: “consideramo-

nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade” (KANT, 2008b, p. 103). Para que o círculo seja superado, torna-se necessário realizar a importante distinção já praticada na *Crítica da Razão Pura*, no terceiro conflito antinômico, a diferenciação entre mundo sensível e inteligível.

É na *Crítica da Razão Prática* que a liberdade será convertida em um conceito positivo, onde, relacionada à lei moral, poderá ser compreendida como autonomia. Ela, enquanto conceito prático, torna-se constituinte da razão humana, assim, os indivíduos possuem a capacidade de agir em conformidade com o intelecto e adquirem autonomia por meio do princípio da moralidade, pois são capazes de determinar-se independente das suas inclinações. A liberdade kantiana representa um elo entre as duas primeiras críticas: na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade apresenta-se transcendentemente, posteriormente, a razão especulativa se torna prática e a liberdade assume o papel de “*ratio essendi*” da lei moral, enquanto a última se comporta como “*ratio cognoscendi*” da liberdade. Dessa forma, razão e liberdade relacionam-se intrinsecamente – a primeira efetiva-se através da segunda, de modo que a liberdade é exercida por meio da razão.

Desse modo, Kant (2008b) admite a possibilidade do imperativo categórico, pois, agindo através do conceito de liberdade, o indivíduo torna-se integrante do mundo inteligível, visto que obedece às leis deste e também à lei moral. Por conseguinte, através da liberdade, os indivíduos desviam o interesse empírico para o racional por meio da ação. A liberdade é um conceito fundamental na filosofia prática kantiana,

especificamente para que a razão possa ser identificada como razão prática, tornando-se apta a determinar a vontade de forma que não haja nenhum interesse senão ações firmadas em princípios provenientes da razão.

A lei moral é expressa por meio da vontade do indivíduo que é integrante do mundo inteligível. A vontade se manifesta através da autonomia, da capacidade de autodeterminação que é uma particularidade de cada um. Dessa maneira, podemos afirmar a possibilidade do imperativo categórico, pois, através da faculdade da razão, o homem deve se considerar enquanto inteligência, parte do mundo inteligível.

Nessa esteira, não se torna possível pensar a causalidade da vontade sem a liberdade – ela, enquanto propriedade da vontade dos indivíduos racionais, relaciona-se de forma analítica com a lei moral. Diante do exposto, o mundo inteligível sobrepõe-se ao mundo sensível de modo que a lei moral possui valor como imperativo categórico para indivíduos que são simultaneamente membros do mundo sensível e inteligível. Tal lei possui validade porque procede de uma vontade pura, ela é particular a cada indivíduo: ao obedecer à lei que é autodeterminada, o homem não necessita encontrar o motivo pelo qual deve conformar-se a ela, pois é sua própria lei proveniente do querer, a vontade aqui almeja o bem moral.

Kant afirma na *Crítica da Razão Prática* (2016) que liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente. Ao analisarmos a problemática da liberdade e sua relação com a lei moral, podemos perceber que o imperativo categórico se manifesta de forma absoluta e incondicionada, uma vez que é provável que exista uma vontade livre que torna possível ao indivíduo autodeterminar-se. Sem a existência

desta, a lei moral estaria destinada ao fracasso, porque jamais seria realizada. A liberdade torna-se a condição de possibilidade da lei moral, é o que a sustenta: sem liberdade não há lei moral. O conteúdo da liberdade é agir por dever; à vista disso, sem a lei moral não conheceríamos a existência da liberdade.

O dever enquanto fundamento reproduz o querer atuante na sensibilidade, logo, alcançamos a prática mediata. A liberdade advinda da fundamentação do querer possui correlação com o dever – na sua ausência a liberdade não se torna viável. Herrero esclarece que: “o dever como tal não expressa uma realidade acabada, e sim algo que tem de ser realizado. Seu sentido é eminentemente dinâmico. E a liberdade se torna consciente de si mesma à medida que realiza esse dever” (HERRERO, 1991, p. 21). Não podemos julgar que a liberdade ocorra voluntariamente, tal como a matéria da natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste escrito buscamos desenvolver um trabalho acerca da problemática da moral na perspectiva kantiana pretendendo compreender de que forma o filósofo fundamenta a moral. Assim, dividimos nosso texto em três momentos fundamentais, o primeiro tratando da abordagem dos conceitos boa vontade e dever, o segundo tratando da formulação do imperativo categórico e por fim apresentando a liberdade enquanto fundamento da lei moral.

Kant em sua filosofia prática evidencia um processo que encaminha o homem à moralidade, pois apesar de racional o homem possui inclinações naturais que necessitam ser desenvolvidas. O ato de submeter o homem à ordem de outros é um meio de dignificá-lo. O

homem se torna grande atingindo o fim último, a razão esclarecedora fará com que os mesmos abram mão dos instintos para dar lugar a moralidade, devendo sempre abdicar da liberdade encontrada através dos desejos e inclinações.

Ao conceber o imperativo categórico, Kant apresenta aos indivíduos princípios morais aos quais eles devem respeito, pois representam uma ação obrigatória e necessária, de forma que o homem não se submete a nenhum outro fim, somente a moralidade. A máxima da ação sempre deverá ser pensada universalmente, e não somente no âmbito particular, de maneira que possa ser aplicada por todos objetivando uma melhor convivência entre os indivíduos.

Compreendemos, portanto, que à problemática da moral, bem como o caminho que o indivíduo deve percorrer rumo ao aperfeiçoamento moral configura para Kant, sua contribuição para o progresso da humanidade, de forma que os indivíduos pudessem estar aptos para o convívio em sociedade, ao se preocupar com o desenvolvimento dos indivíduos que carecem de aperfeiçoar a razão para que as ações possam ser sempre motivadas por dever, conscientes, autônomas, portanto, morais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. **Moralidade e Educação em Immanuel Kant**. Ijuí: Unijuí, 2009.

GRANGEIRO, Brendha Maria Malheiro. **Moral e Educação em Kant**: Contribuições para a formação

de indivíduos autônomos. 2019. 75 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2019.

HERRERO, Francisco Xavier. **Religião e História em Kant**. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008a.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4. ed. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008b.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Tradução: Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant: Um Comentário Introdutório**. Tradução: Robinson dos Santos, Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução: Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Capítulo 11

A VIRTUDE NO DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES

Goldembergh Souza Brito¹

“Os antigos políticos falavam incessantemente de costumes e de virtude; os nossos só falam de comércio e de dinheiro”.
Jean-Jacques Rousseau

INTRODUÇÃO

O *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) ou *Primeiro Discurso*, como é mais conhecido entre os pesquisadores de Rousseau (1712-1778), nos revela de antemão uma clara tentativa do autor em se contrapor a uma supervalorização da razão até então em moda no século XVIII. Todavia, é importante ressaltar que não devemos fazer uma leitura precipitada das verdadeiras intenções do filósofo, pois o mesmo não menospreza a razão, mas a maneira como esta vem sendo empregada pelos homens. Na sociedade, avaliada aqui como corrompida por Rousseau, a ignorância muitas vezes está disfarçada de erudição e esses homens considerados cultos carregam dentro de si uma arrogância nefasta ao bom convívio social. Nosso trabalho, portanto, busca analisar o contexto em que foi escrito o *Primeiro Discurso* e quais os motivos que levaram o nosso autor a escrever a referida peça, na medida em que nos aprofundamos na crítica filosófica desenvolvida pelo genebrino em defesa da virtude.

¹ É doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – (UFC), participa como membro do GT ROUSSEAU E O ILUMINISMO da ANPOF e da (ABES18) ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS DO SÉCULO XVIII. Atua na área de Filosofia Política. E-mail: golbrito@hotmail.com

Quando a famosa questão da Academia de Dijon é lançada no *Mercure de France* questionando se: O estabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?² Rousseau a caminho de Vincennes depara-se com o problema presente no jornal e rapidamente é acometido por uma iluminação instantânea que lhe proporciona um campo fértil para seus questionamentos. Ao encontrar o então amigo Diderot³ que havia sido preso na Torre de Vincennes, chega à conclusão de que responderá de forma negativa a questão proposta pela Academia. Bem, o *Discurso* vence o concurso sendo premiado em 9 de julho de 1750, logo em seguida no dia 28 de julho Rousseau ganha uma medalha de ouro e trezentas libras. Nesse momento o filósofo torna-se famoso adquirindo grande

2 No texto das *Confissões* (1782) vemos a passagem em que é relatado o momento exato no qual Rousseau depara-se com o problema exposto pela Academia de Dijon. “Esse ano de 1749 foi de um calor excessivo. São duas léguas de Paris a Vincennes. E como não podia pagar fiacres, às duas horas da tarde, eu saía a pé, quando estava só, e ia depressa para chegar mais cedo. As árvores do caminho, sempre afastadas, à moda da terra, quase não davam sombra; e, muitas vezes, esgotado de calor e fadiga, estendia-me no chão, exausto. Para moderar o passo, lembrei-me de levar sempre um livro. Um dia, levei o Mercúrio de França, e enquanto caminhava e o percorria, vi aquela questão, proposta pela Academia de Dijon para o prêmio do ano seguinte: ‘Se o progresso das ciências e das artes contribui para corromper ou apurar os costumes’”. (ROUSSEAU, 2008, p. 322).

3 Denis Diderot (1713-1784) é famoso por ter editado junto com Jean le Rond d’Alembert (1717-1783) a famosa *Enciclopédia* (1772) que reunia uma série de assuntos que iam desde Política, Filosofia à Mineralogia. Rousseau era muito amigo de Diderot e participou também como autor da *Enciclopédia* junto com outros Iluministas de seu tempo. Diderot é preso e passa três meses sem poder deixar Vincennes, pois suas ideias voltadas ao materialismo ateu desagradaram os religiosos daquele período que não compactuaram com as críticas desenvolvidas pelo escritor. É neste momento que Rousseau vai visitar o amigo e tem a famosa “iluminação de Vincennes”.

notoriedade, celebridade que, aliás, será reconhecida pelo próprio autor ao escrever a advertência no *Primeiro Discurso*: “O que é a celebridade? Eis a obra insignificante a que devo a minha. Certo é que esta peça, que me valeu um prêmio e tornou conhecido meu nome, é quando muito medíocre [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 5). De fato, Rousseau apresenta o seu *Discurso* como algo menor frente aos demais textos escritos por ele. Mas, por que nosso autor trataria com certo ar de desprezo o texto que o tornou famoso? A resposta talvez se dê pelo fato de que Rousseau era bastante autocrítico com relação à construção de suas proposições. Na verdade, o texto apresenta uma retórica interessante, mas faltava de acordo com o próprio filósofo um pouco “[...] de lógica e de ordem; de tudo que me saiu da pena, é o mais fraco de raciocínio e o mais pobre em número de harmonia; mas, qualquer um que seja o talento com que se nasce, a arte de escrever não se aprende de uma vez.” (ROUSSEAU, 2008, p. 323). Todavia, a crítica feita na advertência⁴ do *Discurso* não tira a relevância do texto em meio às demais obras produzidas pelo autor, na verdade o texto é uma espécie de mote para as outras produções que se sucederão, pois continua sendo de extrema relevância para a compreensão da teoria rousseauiana.

A DEFESA DA VIRTUDE

No início do texto Rousseau deixa claro que pretende ir contra a tudo que até então é visto como admirável pelos homens e esclarece que independentemente de seus posicionamentos não agradarem a muitos, sejam eles eruditos ou não, sua pessoa não se furtará de criticar

4 Na advertência encontramos também o desejo expresso do autor em querer modificar o texto por completo, no entanto como a versão premiada não poderia apresentar grandes modificações, Rousseau se restringe a incluir apenas algumas notas.

aquilo que considera pernicioso a sociedade. Seu texto, portanto, não busca agradar a quem quer que seja, já que o mesmo está comprometido com a verdade de seus posicionamentos, o que o deixa ciente de que provavelmente não tenha o reconhecimento merecido por parte dos leitores de seu tempo. O objetivo a que se esmera o autor é escrever aquilo que considera correto, mesmo que para isso corra o risco de adquirir apoiadores de suas teorias séculos mais tarde.

Prevejo que dificilmente me perdoarão a decisão que ousei tomar. Contrariando tudo o que hoje provoca a admiração dos homens, não posso esperar senão uma censura universal; e não é por ter sido honrado com a aprovação de alguns sábios que devo contar com a do público; por isso já me decidi, não me preocupo em agradar nem aos eruditos pedantes, nem as pessoas em moda. (ROUSSEAU, 2005, p. 7).

Agora que passamos pela advertência e pelo prefácio, façamos a análise do preâmbulo do texto, nele o autor começa com uma citação de Horácio referindo-se aos poetas *Decipimur specie recti*, ou seja, *Somos enganados pela aparência do bem*. Horácio é um poeta lírico da Roma antiga que atuou também como filósofo, era filho de um escravo liberto e certamente seus textos fizeram parte das leituras noturnas de Rousseau. Como já sabemos, nosso filósofo era um leitor insaciável tendo lido vários livros ainda criança pela influência de seu pai que havia herdado a biblioteca de sua falecida mãe.

No Preâmbulo, o autor afirma: “Não é a ciência que maltrato, disse comigo mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (ROUSSEAU, 2005, p. 9). Este recorte que abre seu texto nos revela a importância que o conceito de virtude se apresenta para prosseguirmos em sua reflexão, pois durante

a leitura do *Discurso* o tema da virtude norteará seus posicionamentos durante boa parte do texto.

Quando começamos a ler o *Primeiro Discurso*, Rousseau faz uma belíssima homenagem as nossas luzes, lembrando que o período do Renascimento veio como um contraponto a Idade Média onde se observava toda espécie de barbárie. É, portanto, necessário um movimento que leve o homem a romper com o dogmatismo para que este tenha novamente contato com aspectos naturalistas da antiga Grécia. O próprio nome Renascimento significa o renascer das ideias do período clássico, ou seja, a filosofia volta-se a observação do mundo, da natureza. Sendo assim, já se percebe que ao retomar os antigos, Rousseau deseja trazer de volta as discussões sobre a virtude, sobre aquilo que considera verdadeiro frente aos vícios da sociedade moderna.

Para Rousseau, a queda de Constantinopla levada pela invasão do império Otomano sob o comando do sultão Maomé II em 1453, permitiu a difusão das ideias da antiga Grécia no ocidente dividindo o império romano em império bizantino. O intuito do filósofo ao descrever fatos históricos é aos poucos engrossar sua crítica à falsa polidez que os espíritos instruídos apresentam nas relações sociais. Sua crítica volta-se a maneira dissimulada no qual os homens por meio do conhecimento manobram as opiniões em favor de seus interesses mais mesquinhos. O genebrino faz duras críticas às ciências e as artes que adornam com flores as correntes impostas pelo poder do Estado em detrimento da liberdade natural. O autor lembra Atenas e Roma como um bom exemplo para fazer uma clara distinção entre aqueles que supervalorizavam o conhecimento e as artes, falseando o homem e aqueles em que se valorizava o corpo e a virtude. Enquanto o ateniense apresenta-

se opulento, repleto de adereços que falseiam seu ser, o Espartano luta nu dispensando qualquer tipo de adorno. A virtude em Rousseau esta desapegada da pompa que só serve para esconder as deformidades, sejam elas do corpo, sejam elas da alma. “A riqueza dos adereços pode anunciar um homem opulento, e sua elegância, um homem de gosto; o homem sadio e robusto é reconhecido por outros sinais; é sob a roupa rústica de um lavrador e não sobre os enfeites dourados de um cortesão que se encontrarão a força [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 13). Para Rousseau, a robustez do homem é um traço natural que facilita a comunicação entre os indivíduos, o ser rústico pode não apresentar um espírito erudito, mas mostra-se verdadeiramente como o é, fazendo-se entender rapidamente. A virtude para o genebrino foi se apagando ao passo que as ciências e as artes atingiram seu apogeu “onde não há nenhum efeito, não há causa que procurar, porém aqui o efeito é certo, a depravação real, e nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição” (ROUSSEAU, 2005, p. 15). É importante ressaltar que para o filósofo a depravação moral não se mostra como um acidente, mas um fato histórico que se apresentaria mais cedo ou mais tarde. Na medida em que avançamos a leitura do *Primeiro Discurso* percebemos que Rousseau expõe exemplos de povos nos quais o progresso das artes corrompeu e conduziu a escravidão, são eles, o Egito, a Grécia, a Roma e a China. “Verde o Egito, essa primeira escola do universo, esse clima tão fértil sob um céu implacável, essa terra célebre, de onde Sesóstris partiu outrora para conquistar o mundo. Torna-se ela a mãe da filosofia e das belas artes e logo depois, vem a conquista de Cambises [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 16). O objetivo é demonstrar por meio de exemplos factuais, como as grandes civilizações que empregaram as luzes, de modo errado,

com o tempo foram se degenerando e tornando-se fracas frente à dominação dos demais povos. Em contrapartida, o autor nos apresenta exemplos de povos em que a virtude preservou-os da corrupção, são eles: Os Persas, os Citas, os Germanos e os Espartanos. “Assim foram os primeiros persas, nação singular na qual se aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciência; que subjugou a Ásia com tanta facilidade e que foi a única a ter a glória de a história de suas instituições ser considerada um romance de filosofia [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 17).

O RECONHECIMENTO DA IGNORÂNCIA

Em meio aos exemplos da depravação dos povos que optaram pela valorização das ciências e das artes, Rousseau aproxima-se de Sócrates para desenvolver seu *Discurso*. Na verdade, o autor deseja mostrar que assim como ele, Sócrates já havia percebido os perigos que se escondiam em meio à pompa dos eruditos de seu tempo. Quando Sócrates é considerado o homem mais sábio pelo oráculo de Delfos, o filósofo não acredita em tal afirmação e por isso sai em busca dos poetas e dos artistas dos quais considerava as pessoas mais sábias para tirar suas dúvidas. Logo entendeu que todos eles estavam repletos de uma vaidade extrema e que por isso não percebiam a sua verdadeira ignorância, assim Sócrates percebe que sua genialidade apresenta-se no fato de saber que nada sabe, ou seja, apresenta-se no reconhecimento de sua ignorância. Rousseau utiliza-se da história de Sócrates com o objetivo de defender seus posicionamentos, ao passo que nos alerta que se Sócrates fosse vivo continuaria a menosprezar nossas ciências vãs. “Ai está, portanto, o mais sábio dos homens nos juízos dos deuses e o mais sábio dos atenienses na opinião da Grécia inteira, Sócrates, fazendo o elogio da

ignorância!” (ROUSSEAU, 2005, p. 20). Sendo assim, o genebrino não defende o homem opulento, mas o homem rústico, verdadeiro, não falseado pela sua erudição viciosa.

No final da primeira parte do *Discurso*, Jean-Jacques Rousseau faz alusão a Fabrício Lusino, cônsul romano do século III a.C, para enfatizar os horrores provocados pelas ciências e as artes em Roma, demonstrando os aviltamentos provenientes de nossos vícios alimentados pelos mármores, os quadros, os títulos, as vestimentas, enfim toda forma de pompa que nos disfarça uns dos outros. “Oh Fabrício! Que pensaria vossa grande alma, se, para vossa infelicidade de volta à vida, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vossos braços e que vosso nome respeitável ilustrara mais do que todas as suas conquistas?” (ROUSSEAU, 2005, p. 20).

Já na segunda parte do texto, Rousseau prioriza o fato de que o luxo apresenta-se pernicioso ao homem, visto que os mesmos se deixam corromper pela vaidade. “Os romanos confessaram que a virtude militar se extinguiria entre eles à medida que começaram a entender de quadros, de gravuras, de vasos de ourivesaria, e a cultivar as belas artes” (ROUSSEAU, 2005, p. 32). As ciências e as artes mostram-se desta maneira como um simulacro da virtude humana que mascara todo o gênero humano e falseia a relação dos espíritos. Devemos ponderar o fato de que Rousseau não desvaloriza por completo o luxo, ao contrário o autor reconhece que as grandes obras humanas foram engendradas pela magnificência do luxo. Porém, não podemos deixar de observar a depravação humana causada pela opulência de indivíduos vaidosos que se escondem por detrás de adornos extravagantes. Toda esta análise tem por objetivo demonstrar o quanto nossa virtude foi posta

de lado em função das aparências. Assim, Rousseau entende que devemos restabelecer as ciências e as artes, ou seja, teremos que encontrar uma nova forma para nos relacionarmos com os nossos desenvolvimentos. O genebrino reconhece que o nascimento das ciências e as artes devem-se aos nossos vícios, portanto busca restabelecer uma nova maneira de lidarmos com nossa própria razão. A aparência viciosa advinda da corrupção social opõe-se, portanto, a transparência do homem rústico que se coloca na relação com o outro de forma autêntica, verdadeira. Quando Rousseau se dirige ao homem autêntico em suas relações sociais com o adjetivo “rústico” é importante dizer que o termo está longe de defini-lo como um ser arrogante, bruto. Pelo contrário, este homem é simples e livre do véu que opaca a alma. Jean Starobinski em seu livro *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo* (1991) ao discorrer sobre este aspecto do mascaramento social, cita alguns acontecimentos da vida de Rousseau para elucidar as raízes do pensamento do autor. E por meio de um trabalho investigativo busca nas *Confissões* pistas na vida do filósofo para embasar sua escrita. Starobinski relata que na infância, Rousseau foi castigado por ter sido acusado injustamente de ter quebrado um pente da senhorita Lambercier. No relato, Rousseau é considerado culpado mesmo afirmando inúmeras vezes não ter sido o responsável pelo ocorrido. Este acontecimento provoca no jovem a perda de uma inocência natural, pois a partir desse momento ser verdadeiro pode trazer como consequência o castigo. A aparência de ser culpado supera a transparência do ser verdadeiro, tendo como consequência a imposição de um castigo injusto que torna o mundo naquele instante um lugar perigoso.

Ao mesmo tempo que se revela confusamente a ruptura ontológica do ser e do parecer, eis que o mistério da injustiça se faz sentir de modo intolerável a essa criança. Ela acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo. Desde então, o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante. O próprio mundo muda de aspecto e se obscurece. E os termos de que Rousseau se serve para descrever as consequências do incidente do pente quebrado assemelham-se estranhamente às palavras pelas quais o primeiro *Discurso* pinta o “cortejo de vícios” que irrompe desde que “não se ouse parecer o que é”. (STAROBINSKI, 2011, p. 19).

Por meio da análise feita por Starobinski é possível compreender, em parte, as lembranças e sentimentos que compõe o pensamento crítico do filósofo que condena a sociedade desvirtuada pela aparência. Nesta sociedade os indivíduos não se reconhecem como de fato são, mas aprendem a mentir para apresentar exatamente o oposto de sua verdadeira essência. Quando Rousseau põe em suspeita o enaltecimento da razão, percebemos neste momento um processo de *queda*⁵ da humanidade, pois passamos de um período em que os indivíduos apresentam de forma transparente o relacionamento de suas consciências, para o obscurecimento vicioso desta relação. O luxo, por sua vez, ajuda neste processo de falseamento do ser e através de adornos extravagantes os

5 “Ora, se a queda é nossa obra, se é um acidente da história humana, é preciso admitir que o homem não está naturalmente condenado a viver na desconfiança, na opacidade e nos vícios que as escoltam. Estes são a obra do homem, ou da sociedade. Então não há nada aí que nos impeça de refazer ou de desfazer a história, tendo em vista redescobrir a transparência perdida”. (STAROBINSKI, 2011, p. 24).

espíritos corrompidos se escondem em meio à sociedade degenerada. Todavia, Rousseau acredita que este processo de degeneração é passível de correção, sendo viável uma nova forma de nos relacionarmos com os nossos desenvolvimentos racionais. Assim, da razão é possível extrair o veneno, mas também a cura dos males sociais.

As críticas de Rousseau às ciências e as artes atingem os poetas, os políticos como também os filósofos, visto que a deturpação do discurso através da pompa mostra-se presente na oratória e nos textos de alguns desses homens cultos. O autor chega a empregar palavras duras em certo momento quando se dirige a esses eruditos e usa a expressão *bando de charlatões* para defini-los. Isto porque, seu intento é atingir a extravagância vaidosa dos discursos que não ajuda no elucidar das ideias, mas na deturpação do conhecimento. Este aspecto bastante curioso do *Primeiro Discurso* é visto quando encontramos Rousseau criticando diretamente Hobbes e Spinoza.

Um pretende que não há corpo e que tudo é uma representação dele. O outro, que não há outra substância além da matéria, nem outro deus além do mundo. Este afirma que não há virtudes nem vícios e que o bem e o mal moral são quimeras. Aquele, que os homens são lobos e podem devorar-se entre si com a consciência tranquila. Oh! Grandes filósofos! Por que não reservais para vossos amigos e filhos essas lições proveitosas? Receberíeis logo a recompensa delas, e não temeríamos encontrar entre nossos alguns de vossos sectários. (ROUSSEAU, 2005, p 37).

Rousseau prossegue com seu discurso e escreve:

Ainda não se havia inventado a arte de eternizar as extravagâncias do espírito humano. Mas, graças aos caracteres tipográficos e ao uso que fazemos deles, os perigosos devaneios dos Hobbes e dos Spinozas

permanecerão para sempre. Ide, célebres escritos, dos quais a ignorância e a rusticidade de nossos pais não teriam sido capazes; acompanhai entre nossos descendentes essas obras mais perigosas ainda das quais exala a corrupção dos costumes do nosso século e levai junto aos séculos vindouros uma história fiel do progresso e das vantagens das nossas ciências e das nossas artes. (ROUSSEAU, 2005, p 37).

Apesar de Spinoza ser citado por Rousseau, será Hobbes um alvo quase que constante das críticas do autor em seus textos seguintes, pois a alienação dos poderes do povo por meio de uma representação ilegítima será inaceitável para o autor do *Contrato Social* (1762). A representação proposta por Hobbes degenera a virtude, já que se trata de uma imitação do real, uma encenação política onde está presente a personificação da autoridade por meio do representar. É justamente o floreamente dos grilhões dos homens, por parte dos poderosos eloquentes, o ponto combatido já no início dos trabalhos publicados pelo filósofo. A sociedade parece, portanto, disposta a punir todos aqueles que ousam se posicionar fora da lógica do mascaramento social, pois ser inocente não significa necessariamente parecer inocente aos seus algozes. Toda essa gama de extravagâncias que deturpa a virtude dos indivíduos provoca o que Rousseau chama de fraqueza moral, capaz de degenerar a sociedade e seus costumes.

Depois da publicação do *Discurso* surgiram alguns críticos de Rousseau, dentre eles o Sr. Gautier membro da Academia real de letras de Nancy que não concordava com o autor genebrino. O professor chega a escrever que não entende como os soldados lutariam com mais coragem estando malvestidos, como forma de refutar alguns dos exemplos empregados por Rousseau para validar seu discurso. A resposta se dá por meio de

uma carta dirigida a Frederico Melchior Grimm (1723-1807) escritor alemão e crítico de literatura alemã do *Mercure de France*. Um tempo depois o texto é publicado respondendo de maneira um tanto irônica o Sr. Gautier, onde diz:

Vê-se a cada página da refutação que o autor não entende, ou não quer entender, a obra que refuta, o que lhe é certamente muito cômodo, porque, respondendo continuamente ao seu pensamento e jamais ao meu, tem a melhor oportunidade do mundo para dizer tudo o que lhe apraz. Por outro lado, se com isso minha réplica se torna mais difícil, torna-se também menos necessária, pois nunca se ouviu dizer que um pintor, que expõe um quadro ao público, é obrigado a visitar os olhos dos espectadores e a fornecer óculos a todos os que deles necessitam. (ROUSSEAU, 1751, p 41).

Críticas à parte, o *Discurso sobre as ciências e as artes* passa a compor um dos principais textos da obra filosófica de Rousseau em defesa da virtude para a formação de uma sociedade mais verdadeira e justa nas relações de seus cidadãos. Denuncia o exagero do luxo presente nas artes e nas ciências, pois almeja restabelecer nosso conhecimento por vias mais seguras em um rumo longe dos vícios que degeneram os indivíduos, além de servir como uma peça importante para entendermos o contexto político, filosófico e social do período das luzes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir, a partir da análise do *Primeiro Discurso*, que o desenvolvimento de nossas ciências e nossas artes carrega consigo armadilhas perigosas que podem prejudicar as relações virtuosas entre os homens. Portanto, se faz fundamental corrigir um processo histórico de mascaramento social enaltecido, equivocadamente por nossas capacidades racionais banhadas pela vaidade. A

crítica à razão em pleno Iluminismo não é algo novo, pelo contrário outros autores já haviam recorrido a este tema antes mesmo de Rousseau, mas a maneira como nosso autor realiza sua análise é bastante peculiar. O estilo da escrita em formato de denúncia cativa o leitor e alerta os homens de que precisamos fazer algo o quanto antes, pois do contrário veremos a humanidade perecer em seu próprio ego. Rousseau preocupa-se com a formação educacional dos homens e pretende nos alertar para a falsa erudição que não põe a verdade como prioridade, mas apenas com a extravagância da fama e seus aplausos. O *Discurso* como o próprio autor reconhece carece de certa lógica, pois se trata de um de seus primeiros textos filosóficos. Todavia, é incontestável a riqueza das argumentações que torna fértil o terreno para as demais obras do autor genebrino e que nos serve como panorama das ideias em debate no século XVIII. Quando nos apropriamos das obras de Rousseau, percebemos que o *Primeiro Discurso* é imprescindível para definir os próximos passos do filósofo que até então era conhecido por seus estudos sobre a música francesa. Entendemos também que a sociedade que tanto o autor se esmera em criticar é a mesma que busca o reconhecimento de suas ideias, o que lhe impõe um lugar de isolamento frente aos demais homens. No entanto, esse reconhecimento não é procurado a todo e a qualquer custo, pois o autor almeja o reconhecimento esclarecido mesmo que demore alguns anos para que suas ideias sejam compreendidas. Por fim, Rousseau recomenda antes de nos aventurarmos na prodigalidade filosófica desses autores gloriosos, que façamos como Sócrates fez e de forma simples lancemos um olhar cuidadoso para nós mesmos.

Quanto a nós, homens comuns, que o céu não aquinhoou com talentos tão grandes e que não destina

a tanta glória, fiquemos em nossa obscuridade. Não corramos atrás de uma reputação que nos escaparia e que, no estado atual das coisas, jamais nos renderia o que nos terá custado, mesmo que tivéssemos todos os títulos para obtê-la. Para que procurar nossa felicidade na opinião alheia, se podemos encontrá-la em nós mesmos? Deixemos a outros o cuidado de instruir os povos sobre os seus deveres e limitemo-nos a bem cumprir os nossos; não temos necessidade de saber mais nada. (ROUSSEAU, 2005, p. 40).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliothèque de La Pléiade: **Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Marcarolla; Discurso, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e Os Reis Filósofos**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil**. 1. ed. São Paulo: Abril, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre A Economia Política e Do Contrato Social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social princípios do direito político**. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas Escritas da Montanha**. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Tradução livro I a X Rachel de Queiroz, livros XI e XII José Benedicto Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile e Shophie, ou os solitários**. Tradução de Françoise Galler. Introdução de Walter Carlos Costa. São Paulo: Hedra, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução, introdução e notas de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 8. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. IFCH/UNICAMP, 2014.

SPINOZA. Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Capítulo 12

O PAPEL DA EDUCAÇÃO NA CONSTRUÇÃO MORAL EM KANT

Francisco Eliandro S. do Nascimento

Cleyton Gomes Carneiro

Francisco Eliandro S. do Nascimento¹

Cleyton Gomes Carneiro²

INTRODUÇÃO

O presente estudo apresenta o modelo pedagógico proposto pelo filósofo alemão Immanuel Kant para a educação como uma alternativa viável para a construção do sujeito moral. Para Kant, o homem nasce selvagem, insociável, precisa ser educado para alcançar o esclarecimento agindo moralmente como cidadão do mundo, responsável, consciente.

As propostas de Kant para educação, apesar de serem datadas do século XVIII, são bem atuais quando examinamos objetivando buscar caminhos viáveis para os diversos problemas que envolvem o homem contemporâneo. Foi exatamente o homem no contexto atual que nos provocou para esta pesquisa; o homem moralmente sem regulamentos, guias, preceitos; coisificado pelo sistema regente, imediatista, cruel, mas que busca alternativas para construção de uma moral. E em Kant nasce uma esperança para estabelecimento desse projeto.

1 Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, doutorando em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC. Membro do GRUPO DE PESQUISA DIREITO, MORAL E POLÍTICA – GPOLIS da UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ (UVA). E-mail: francisco_eliandro@hotmail.com.

2 Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC. Docente do Curso de Direito do CENTRO UNIVERSITÁRIO INTA - UNINTA. E-mail: cleyton.carneiro@uninta.edu.br.

Na apresentação do contexto contemporâneo alguns autores foram indispensáveis para o estabelecimento do diálogo entre um projeto pedagógico “antigo” e o homem contemporâneo que claramente esqueceu o significado de se tornar humano: Buenno (2002), Boff (2000), Chauí (2005), Cunha (2012) Melman (2004), Habermas (1969) e Marx (1980). Seus escritos deram a base necessária para entender o contexto contemporâneo e sua influência sobre a humanidade.

Com esta pesquisa, o que se pretende demonstrar é a visão de Kant sobre a pedagogia, considerada por ele como imprescindível para a formação moral do ser humano, para que este possa ser moralmente ético no seu comportamento e na sua conduta como ser social, para que, ao cumprir as normas por ele elaboradas, possa haver uma convivência racional onde todos devem respeitar os limites de cada um como uma forma de se alcançar a paz perpétua.

A INFLUÊNCIA DA CONTEMPORANEIDADE NA VIDA MORAL

A questão moral tem-se mostrado como um dos principais pontos de reflexões filosóficas no atual tempo; sua importância é justificável a partir de seu objeto de estudo: o homem e o seu agir prático na sociedade pós-moderna. O problema do agir moral do homem apresenta-se como um dos maiores desafios da sociedade atual, na medida que os valores morais estão mais ligados com uma nova forma de pensar e agir de cada indivíduo, e não apenas com padrões de cunho normativo, como, por exemplo, a moral religiosa, com a qual se busca a absolutização de princípios e valores morais válidos em âmbito universal.

Melman (2004, p.03), afirma que as modificações culturais que proporcionaram a contemporaneidade

trouxeram consigo uma nova forma de pensar, de julgar, de ser e de viver em que as necessidades de prazer e de satisfação são imperiosas e intensas, sendo as mesmas a forma de existir dessa geração.

Bueno (2002, p. 32), indica que há uma cegueira na aldeia contemporânea, as maravilhas ultramodernas da tecnologia compensam ilusoriamente as privações e carência da vida cotidiana.

Segundo o pensamento de Boff (2000, p. 43), a contemporaneidade comunga com todos os pós-ismos: pós-industrialismo, pós-estruturalismo, pós-socialismo, pós-marxismo, pós-cristianismo entre outros conceitos. Com aquilo que eles, em sua forma ideológica e de ação, se identificam: a vontade de distanciamento de certo tipo de passado ou a recusa a certo tipo de vida e de consciência, a percepção de descontinuidade sentida e sofrida no curso comum da história e a percepção de insegurança generalizada.

Para Habermas, essa transformação acontece, em grande parte, devido ao aparecimento das tecnociências, pois, na medida em que o conceito tecnológico penetra as mais diferentes esferas da sociedade, as leis éticas, até então aceitas em nome do sagrado, começam a ser questionadas. A partir de então, sistemas éticos cuja normatização de suas regras se dá através do sagrado, como no caso da moral religiosa, se tornam ineficazes e perdem espaço na sociedade.

Esses olhares descrevem o contexto da sociedade vigente e, diante desse quadro, entendemos que há uma crise ética existente, e a mesma influenciada pelo capitalismo³ por seu processo de coisificação e mercantilização dos seres humanos e das relações

3 Para Weber (1989), o capitalismo equivale a um impulso irracional, a procura do lucro, de um lucro sempre renovado.

humanas. Para Marx, coisificação é o que confronta o trabalhador: são coisas, meios de produção e de subsistência, os quais lhe aparecem como estranhos e aos quais o trabalhador se submete.

O grande problema relacionado ao fim da ética tradicional trouxe consequências inesperadas, conduzindo-a para um contexto de descrédito e passando a ser tratada como algo que poderia ter valor em tempos antigos, hoje seria ultrapassado. Para Chauí (2005), o mundo contemporâneo faz opção pelo que é incerto.

E opta pelo fragmentado, pelo presente sem passado e sem futuro, pelos micropoderes, microdesejos, microtextos, pelos signos sem significados, pelas imagens sem referentes, numa palavra, pela indeterminação, que se torna, assim, a definição e o modo da liberdade. Esta deixa de ser a conquista da autonomia no seio da necessidade e contra a adversidade para tornar-se jogo, figura mais alta e sublime da contingência. Mas essa definição da liberdade ainda não nos foi oferecida pelo pós-modernismo; está apenas sugerida por ele, pois definir seria cair nas armadilhas da razão, do universal, do logocentrismo falocrático ou de qualquer outro monstro que esteja em voga. De onde o sentimento de que vivemos uma crise dos valores morais e políticos. (apud, Bittar, 2004, p. 56).

O presente contexto apresenta um grande desafio à reflexão filosófica e ao sistema educacional, o desafio de apresentar uma fundamentação ética que possa reclamar a universalização de seus valores, em um contexto social em que os valores morais se tornam mais casuais e particulares, e ainda conservar a autonomia do sujeito frente os desafios que a vida lhe propõe.

A PEDAGOGIA EM KANT

Diante do cenário descrito e dos desafios impostos, torna-se importante analisar, tendo como base a pedagogia kantiana, qual seria então a contribuição da educação para construção do caráter moral do ser humano enquanto cosmopolita⁴ e do estabelecimento da paz, sendo ela, para Kant “o fim de todas as hostilidades.” (KANT, 2005, p. 119).

Segundo Kant, o homem é a única criatura que precisa ser educada, pois somente por meio da educação o homem pode se desenvolver plenamente. Para Kant o homem tornar-se-á aquilo que a educação fez dele. A educação na filosofia de Kant tem como finalidade a realização da liberdade através da universalização do pensar e do conhecer, de um lado, e do agir do outro.

A liberdade, porém, é por sua vez a única entre todas as idéias da razão especulativa cuja possibilidade *a priori* conhecemos (*wissen*) sem penetrá-la (*einzusehen*) contudo, porque ela constitui a condição (1) da lei moral, lei que conhecemos. (KANT, 1986 p. 08).

A educação em Kant pode ser entendida de duas maneiras, como física ou moral. A educação física consiste que tudo depende da disciplina e da prática que estão envolvidas na pedagogia. Neste processo educacional não é preciso que a criança conheça nenhuma máxima, Kant considera este modelo educacional como cultura passiva em relação ao discípulo, neste processo o discípulo deve seguir orientações de outrem, ou seja, outros pensam por ele.

Na educação moral o processo é diferente, enquanto na física não é necessário que o discípulo

4 “Doutrina que tende a negar a importância das divisões políticas e ver no homem, ou ao menos no sábio, um cidadão do mundo”. (ABBAGNANO, p. 217).

conheça máximas⁵, na moral é de suma importância, pois esta se funda em máximas e não sobre a disciplina. Segundo Kant, neste modelo educacional “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas faça porque é bem em si.”. (KANT, 2002, p. 68), porém o discípulo deve estar ciente de que todo o valor moral de uma ação deve residir nas máximas do bem.

A diferença existente entre estes dois modelos de educação reside em que, no primeiro exemplo, a educação é passiva em relação ao discípulo (aluno), no segundo exemplo a educação é ativa, “é necessário que ele (discípulo) veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito de dever”. (KANT, 2009, p. 70).

Em Kant, a partir de duas perspectivas fundamentais, a educação ainda pode ser entendida: física, na qual se compreende a formação de hábitos e higiene, cuidados com a saúde e cuidados com o corpo; ou prática, onde a preocupação fundamental é com a formação do caráter, denominada também de educação moral.

A pedagogia, ou doutrina da educação, se divide em física e prática. A educação física é aquela que o homem tem em comum com os animais, ou seja, os cuidados com a vida corporal. A educação prática ou moral (chama-se prático tudo o que se refere a liberdade) é aquela que diz respeito a construção (cultural) do homem, para que possa viver como um ser livre. (KANT, 2002, p. 36).

A proposta pedagógica de Kant tem como meta transformar o ser humano em um ser moral. Segundo

5 Uma máxima pode ser entendida como princípio subjetivo da ação.

Kant, (2002, p. 11), “o homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo.”.

Kant parte do pressuposto de que o homem necessita de disciplina, afirma que é através da disciplina que o homem transforma a animalidade em humanidade. Justamente por isso, a disciplina é, segundo Kant (2002, p. 12.), “o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais”, lembremos que os desejos são, para os homens, múltiplos e contraditórios muitas vezes da moral. A disciplina serve para orientar as crianças a obedecerem às leis morais⁶, é justamente neste processo que o ser humano se torna autônomo. É a através da educação que o ser humano se torna livre, pois a educação é o caminho que direciona o ser humano para a liberdade prática.

A tarefa máxima da disciplina na educação em Kant é justamente fazer as crianças aprenderem a obedecer às leis morais. A disciplina favorece o surgimento da obediência, não uma obediência cega e totalmente heterônoma, ou seja, não é uma obediência somente voltada para as leis que outros homens criaram, muito menos uma obediência a impulsos e desejos que partem das sensibilidades humanas, mas uma obediência às regras racionais autônomas, essas regras são derivadas da razão.

A disciplina não é apresentada por Kant como uma espécie de escravidão, pelo contrário, é um processo de autonomia em que o homem aprende a seguir regras

⁶ As leis morais são as leis autônomas, leis que foram criadas pelo próprio sujeito, ao mesmo tempo ele legisla e se submete a elas.

por sua própria vontade, ou seja, é o processo de aprendizagem que leva o ser humano à emancipação⁷. Através da disciplina, Kant nos ensina que os homens aprendem a agir de modo organizado e refletido. O hábito que a criança vai adquirir através da disciplina é um hábito formal, isto é, um hábito de impor certa forma à sua ação. O mais importante na disciplina da criança não é fazê-la cumprir o que foi determinado, mas fazer com que ela consiga controlar seus movimentos espontâneos e respeitar uma regra.

O objetivo da disciplina é impedir que a animalidade prejudicasse o caráter humano, tanto do indivíduo como da sociedade, a disciplina é o que prepara o ser humano para uma vida moral, pois ela ensina a criança desde cedo a se preparar para uma sábia moderação, esta sábia moderação consiste em domar as paixões e inclinações que estão presentes no homem desde cedo. O homem deve aprender a privar-se um pouco quando algo lhe é negado. O processo de privar-se de algo requer que o indivíduo seja acostumado às recusas e que o mesmo tenha certa resistência a suas inclinações, pois quando chegar o momento em que ele tenha de escolher seguir seus impulsos ou agir moralmente, ele saberá fazer a escolha certa graças à disciplina que o preparou para tal momento.

Através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar pode transformar com o tempo, as tocas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo estorquido patologicamente par uma sociedade em todo moral. (KANT, 1986, p. 13).

7 Por emancipação entendemos a passagem da menor idade para a maior idade, onde o indivíduo já é capaz de pensar por si mesmo sem precisar de tutores.

A pedagogia direciona o ser humano a se tornar um ser moral, pois é através dela que o ser humano deixa de agir conforme o dever para agir por dever. A educação desempenha um papel fundamental na proposta ética de Kant, pois ela direciona o ser humano às suas obrigações morais. Toda ação só pode ser considerada moral se ela for praticada por dever e não conforme o dever onde estão inclusas suas inclinações. A ação praticada por dever requer que seu agente seja livre e autônomo, e é justamente a pedagogia que é responsável por tornar o ser humano em um ser autônomo. A ação por dever exclui as influências das inclinações e disposições naturais que o homem possa receber.

Kant faz a distinção da ação conforme o dever e da ação que é por dever, a partir de alguns exemplos expostos em suas obras de filosofia prática podemos observar claramente esta distinção. O primeiro exemplo trata de um merceiro que, conforme o dever, não sobe seus preços ao comprador inexperiente:

É na verdade conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido honradamente; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. (KANT, 2009, p. 27).

No exemplo citado acima, ficou bem claro como procede a ação que é conforme o dever, pois o

comerciante que atendeu sua clientela honestamente agiu conforme o dever, ele agiu desta maneira porque acreditava ser mais vantajoso para seus negócios, o que lhe impulsionou não foi a necessidade de uma ação por respeito à lei, mas sim as vantagens que ele poderá tirar de tal ação, desta maneira sua ação não pode ser considerada moral, pois ela foi praticada somente com intenção egoísta. Este segundo exemplo também diz respeito à ação que é conforme o dever:

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever. (KANT, 2009, p. 28).

A ação praticada neste exemplo também foi conforme o dever, porém a diferença entre a ação do primeiro exemplo e do segundo é a seguinte: no primeiro exemplo o que levou o agente a praticar a ação foi justamente seu interesse egoísta, já no segundo exemplo foi à inclinação que o agente tinha em preservar sua vida, desta maneira nenhuma dessas ações pode ser considerada moral, pois sofreram influências externas, ação moral é aquela que não tem em vista a satisfação de qualquer exigência da sensibilidade ou inclinação, mas tão somente visa a satisfação do dever. O terceiro exemplo que iremos citar também foi retirado da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, porém desta vez iremos expor uma ação contrária às anteriores, ou seja, desta vez é uma ação por dever:

Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto

de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (KANT, 2009, p. 28).

Os dois últimos exemplos tratam praticamente da mesma coisa, porém suas máximas⁸ são diferentes. Nos dois primeiros exemplos, suas máximas carecem de um conteúdo moral, pois o que levou os agentes a praticarem tais ações foi justamente suas inclinações e seus interesses, não o respeito à lei. Já no terceiro exemplo sua máxima possui um conteúdo moral, o que levou o agente a praticar esta ação foi justamente a necessidade de uma ação por respeito à lei. Uma ação só é considerada moral se for por dever. A ação moral é aquela que não é movida por outra inclinação a não ser o respeito à lei, na ação moral o sentido de respeito à lei deve vencer qualquer outra inclinação, isto é possível porque o homem é um ser livre e é capaz de transcender a causalidade das leis físicas e biológicas, ou seja, é capaz de excluir as exigências vindas da sensibilidade e das inclinações que o agente poderá ter, tendo em vista a pura razão. O que possibilitou o agente do terceiro exemplo agir de forma ética foi justamente o processo educacional que o preparou através da disciplina para uma vida autônoma e moral.

Segundo Kant o único caminho pelo qual o ser humano pode humanizar-se verdadeiramente é por meio da educação, ele acaba se transformado naquilo que a educação faz dele. Por não existir isolado da comunidade humana, por não se encontrar submetido às leis necessárias da natureza, do instinto; ele só pode

8 Máxima é o princípio subjetivo da vontade, pode-se assumir a máxima como lei, outra regra, ou mesmo afastar-se da lei.

ser educado por outros seres humanos que, por sua vez, receberam a educação de outros homens. Dentro desta ideia se encontra a proposta de progresso de Kant, que era comum em sua época, ela sustenta que a cada nova geração a educação torna-se sempre melhor. Segundo Kant as gerações futuras preparam as novas gerações dando sempre um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, essa proposta pedagógica kantiana é fortemente influenciada pelo iluminismo. Para Kant o segredo do caminho em direção ao aperfeiçoamento da natureza humana, se encontra na educação, porque somente através dela é possível chegar à humanização do indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Kant, é difícil disfarçar um certo descontentamento quando se observa e analisa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de ignorância e tolice, capricho fútil e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo, por isso não se sabe ao certo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas.

Então, a educação, segundo Kant deve instruir esse homem desde sua tenra infância que, com os conceitos da própria razão, é possível reconhecer a necessidade absoluta de uma ação, em respeito à lei moral, e viver de acordo com leis representadas por si mesmo, de maneira a se tornar um indivíduo autônomo moralmente, ou seja, que age a partir de um caráter moral, independente do contexto sociocultural em que está inserido, tendo a humanidade como um fim e não um meio para suas ações.

A educação é de fundamental importância para a formação do caráter moral do ser humano, pois, embora Kant admita a existência de uma lei moral ilimitadamente boa e universal, segundo ele, o homem não é nem mau nem bom por natureza, de maneira que, da educação dependerá o estabelecimento de bons princípios e o progressivo esclarecimento, de tal forma que leve o homem a progredir por meio da razão até os conceitos de dever em respeito à lei moral.

Segundo Kant, a história da raça humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quando a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade e em sua história, todas as suas disposições e potências. Embora este quadro, corpo e cenário político por enquanto seja somente um esqueleto deformado, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

BITTAR, E. C. B. **Curso de ética jurídica: ética geral e profissional**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000.

BUENO, André. **Formas da crise: estudos da literatura, cultura e sociedade.** Rio de Janeiro: Graphia, 2002.

CUNHA, Helvécio Damis de Oliveira. **A crise ética na pós-modernidade e seus reflexos sobre a educação jurídica.** In: **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XV, n. 100, maio 2012. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11655>. Acesso em: 10 jan. 2021.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia.** 13. ed. São Paulo: Ática, 2005.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Educação para a paz: sentidos e dilemas.** 2. ed. Caxias do Sul: Educus, 2011.

HABERMAS J. **Técnica e Ciência como Ideologia.** Lisboa: Edições 70, 1969.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** 3. ed. Piracicaba: Editora da Unimep, 2002.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). Textos Seletos.** Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MARX, K. **Teorias da mais-valia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MELMAN, Charles. *A era do Prazer*. **Isto É**, n. 1824, 22 de setembro de 2004. Entrevista concedida a Celina Côrtes.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

PASCAL, George. **O Pensamento de Kant**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PEGORARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LEITE, F. T. **10 Lições sobre Kant**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira. 1989.

Capítulo 13

A EDUCAÇÃO MORAL NA *PEDAGOGIA* DE IMMANUEL KANT¹

*Patrícia Silveira Penha*²

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como principal objetivo destacar a questão da educação como necessária ao processo de formação moral do homem em Immanuel Kant (1724-1804). A fim de demonstrar como se dá esse caminho, utilizaremos as três partes da obra *Sobre a Pedagogia* (1803)³ para explicitar que a disciplina e a instrução são voltadas para a destinação última do homem: a moralidade. Inicialmente, estudaremos a introdução da *Pedagogia* a fim de saber que, diferentemente dos animais, a espécie humana necessita de educação. Por conseguinte, estudaremos o capítulo sobre a Educação Física com o intuito de apresentar a primeira parte do processo educacional: a disciplina e o cuidado corporal, ressaltando a relevância de estabelecer limites nas ações realizadas por inclinações. Na última parte, abordaremos sobre a Educação Prática ou da formação intelectual, no que diz respeito à habilidade, à prudência, à moralidade

1 Este artigo faz parte do último capítulo da minha dissertação de mestrado intitulada “Educação e autonomia: O processo de formação moral em Immanuel Kant”. Link de acesso: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/47930>.

2 Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); Bolsista CAPES; E-mail: patricia.silveira91@gmail.com.

3 O escrito *Sobre a Pedagogia* é o resultado das anotações das aulas (dos semestres de Inverno 1776-7) ministradas por Kant, editadas por seu aluno Friedrich Theodor Rink e autorizadas pelo filósofo para publicação.

e como esse processo está direcionado a formação da liberdade humana. Para tanto, observaremos que a proposta educacional kantiana é voltada para o exercício de um sujeito capaz de autonomia e esse modo de pensamento autônomo só é possível mediante o auxílio de uma formação moral.

INTRODUÇÃO AO PROCESSO EDUCACIONAL KANTIANO

Em *Sobre a Pedagogia*, o nosso autor ressalta a necessidade da educação⁴ para a formação humana explicitando que “o homem é a única criatura que precisa ser educada.” (KANT, 2006, p. 11). Sendo assim, percebemos que só é possível falar de uma formação educacional quando estamos nos referindo à espécie humana e esta formação diz respeito aos cuidados, desde a infância, tendo em vista dois conceitos relevantes: a disciplina⁵ e a instrução. Dessa forma, não podemos discutir sobre educação na espécie animal, pois em oposição aos seres humanos, os animais agem apenas conforme aos impulsos naturais. Por outro lado, os seres humanos têm a possibilidade de realizar ações de acordo com princípios racionais. Conforme o filósofo alemão, os animais não necessitam de “[...] cuidados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de algum modo. A maior parte dos animais requer nutrição, mas não requer *cuidados*.” (KANT, 2006, *ibid.*, grifo do autor).

4 Segundo Keberson Bresolin (2016, p. 69): “[...] o conceito de pedagogia, ou educação, de Kant, além de se conectar com a filosofia moral, liga-se também à sua filosofia da história – principalmente com a ideia de progresso – e com a antropologia pragmática – principalmente com a ideia de construção do caráter.”

5 Para um aprofundamento sobre a questão da disciplina na educação kantiana, cf. Madrid. Núria. S. La función de la disciplina para la adquisición de la prudencia: una lectura de la teoría kantiana de la educación. In: **Studia Kantiana**. V. 17, N^o. 1. pp. 49-70, 2019.

Kant diferencia dois conceitos: o cuidado e a nutrição. O primeiro está relacionado às precauções que os pais devem ter com as crianças, no sentido de impedir que prejudiquem a si e aos outros. O segundo consiste na alimentação e na proteção que os animais necessitam. No processo educacional, os indivíduos precisam passar pela disciplina⁶ e a instrução. Inicialmente, a disciplina surge como uma imposição na medida em que trata a selvageria⁷ humana, submetendo os indivíduos às leis. A educação aparece como imprescindível à formação humana e, para isso, é relevante que a humanidade se distancie do estado de selvageria e independência às leis estabelecidas pelo Estado. O papel da disciplina consiste em que a criança, no processo educacional, aprenda a conviver com determinados limites para que não aja de forma arbitrária. Nessa perspectiva, a disciplina tem o papel de transformar a animalidade da criança em humanidade, ou seja, ela faz com que as ações se realizem não por inclinações, mas do ponto de vista moral adotando uma disciplina que conduz à liberdade⁸. De acordo com o nosso autor:

6 Em consonância com Claudio A. Dalbosco (2009, p. 178): “Ao conceber a educação como uma tarefa tão complexa que, por isso, não possa ser tratada por meio de simples receitas, Kant atribuiu ao conceito de “disciplina” um papel importante para o ideal de construção de um estado futuro melhor, associando-o inteiramente ao propósito de ensinar a criança a pensar. [...] Com base neste propósito, a disciplina não pode ser confundida com adestramento. Neste sentido, o procedimento disciplinador do educador com relação ao educando precisa incidir, na fase inicial de seu processo educativo, sobre a vontade deste, pois sua vontade está constituída de modo arbitrariamente livre.”

7 De acordo com Celso de Moraes Pinheiro (2007, p. 38): “A ideia de liberdade impõe à educação a tarefa de analisar a passagem do estado de selvageria à condição de ser sociável. É por isso necessário dar ao homem uma educação, sobretudo devido ao fato de o homem apenas ser homem, por meio da educação.”

8 Nas palavras de Patrice Canivez (1991, p. 41): “A disciplina não é, pois, a escravidão: esta aniquila a vontade e produz um pensamento servil; a disciplina a refreia e produz um pensamento dócil [...]”

A disciplina transforma a animalidade em humanidade. Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. (KANT, 2006, p. 12).

O processo de educação deve começar bem cedo, por esse motivo, as crianças são levadas à escola com o intuito de se acostumarem à obediência e à convivência com os demais para que, posteriormente, não sigam os caprichos e inclinações⁹. A educação é responsável pelo desenvolvimento da humanidade, bem como da liberdade. Assim, é preciso acostumar a criança desde o início a lidar com a disciplina, pois conforme o nosso autor, “[...] de outro modo, seria muito difícil mudar depois o homem.” (KANT, 2006, p. 13).

A humanidade possui germes (disposições) para o bem, cujo papel é direcionar o homem ao aperfeiçoamento da destinação última da espécie. Diferentemente, os animais estão destinados a seguir os instintos¹⁰. O gênero humano deve agir em vista de um fim, porém, necessitam de outrem para serem educados até que ajam em busca dessa finalidade. Primeiramente, as crianças são educadas com os pais os quais servem de exemplo, de imitação. Porém, Kant destaca que a educação não deve acontecer apenas no âmbito familiar. É na família que a criança adquire vícios, ao invés de virtudes. Em conformidade com

9 Podemos observar uma grande semelhança entre o pensamento de Rousseau e Kant, no que diz respeito aos cuidados que devemos tomar ao educar as crianças para que elas não cresçam mimadas. Segundo Rousseau (1999, p. 52), “os primeiros choros das crianças são pedidos, se não tomarmos cuidado, logo se tornarão ordens.”

10 De acordo com Canivez (1991, p. 40): “O animal já é tudo o que pode ser: seu comportamento e seus gostos são fixados pelas leis da natureza em geral, pelas de seu gênero e de sua espécie particular.”

o nosso autor, a educação deve abranger a espécie humana como um todo e “[...] essa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular [...].” (KANT, 2006, p. 19).

A educação aparece como relacionada à formação moral¹¹ do homem, ou seja, é dever do homem educar a si mesmo e aos demais. Kant considera a arte de educar e a arte de governar como dois processos difíceis de serem percorridas. A educação é vista como uma arte porque é através dela que o homem desenvolve suas disposições naturais. A arte de educar pode ser de duas formas: mecânica e sem plano ou raciocinada, que visa uma finalidade. Ao pensarmos numa educação mecânica, temos que admitir que esta é composta por erros, pois transmitiria conhecimentos repetitivos cujo objetivo seria o de distanciar-se de um pensamento autônomo.

A educação kantiana deve ser cosmopolita¹², ou seja, uma educação universal que almeje a ideia de um bem, pois segundo o nosso autor, “uma boa educação é justamente a fonte de todo bem neste mundo.” (KANT, 2006, p. 23). A humanidade deve

11 Em conformidade com José Wilson Rodrigues de Brito e Francisco Jozivan Guedes de Lima (2017, p. 200): “A educação é o processo que está totalmente relacionado com a moral, pois segundo Kant, uma boa educação é precisamente a fonte de onde brota todo bem neste mundo.” Para uma relação entre Educação e Autonomia, ver BRITO, José Wilson Rodrigues de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A Educação em Kant como condição de autonomia do indivíduo. **Cognitio-estudos**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 199-217. Portal de Revistas PUC-SP, 2017.

12 Em conformidade com Bresolin (2016, p. 56): “Kant, no entanto, não concorda com Rousseau que o educador permaneça a vida toda com uma única criança. Segundo o filósofo crítico, isso não é natural. A ideia de Kant de que o preceptor deve ensinar várias crianças ao mesmo tempo vai ao encontro da proposta de Basedow, demonstrando, pois, um dos motivos pelos quais Kant sentira um grande entusiasmo pelo Instituto de Filantropia de Dessau.”

desenvolver as suas disposições naturais de forma progressiva e a causa do mal consiste na rejeição de normas que contribuam para uma formação humana. O papel do Estado deve ser o de promover uma educação cosmopolita e não apenas cuidar daquilo que lhe convém. Os indivíduos aproximam-se de uma finalidade a partir do momento em que se esforçam para promover um estado melhor.

Para tanto, Kant destaca que a educação humana deve levar em consideração: a disciplina, a cultura, a prudência e a moralidade. A primeira impede que o homem prejudique o seu caráter e se distancie da animalidade. A segunda está relacionada à instrução e ao aperfeiçoamento de habilidades, como por exemplo, a leitura e a escrita. A educação para a prudência deve nortear o homem para a civilidade, ou seja, fazer com que ele seja um ser que respeite normas não apenas em conformidade com o dever, mas sim, pelo dever. Por último, a educação deve tratar da moralização, ou seja, deve ser voltada para o exercício de bons fins, de boas ações que são universalmente aprovadas por todos.

O projeto educacional kantiano diferencia-se de um treinamento¹³ que leva em consideração apenas a transmissão de conhecimento de forma mecânica, “[...] pois não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar.” (KANT, 2006, p. 27). Assim como os animais, os homens também podem ser treinados, mas isso os distancia de uma educação voltada para

13 Conforme Bresolin (2016, p. 53): “Nesse aspecto, Kant concorda com Rousseau: a educação não pode resumir-se em adestramento e transmissão de conhecimentos, preconceitos e hábitos. Nessa perspectiva, Kant também partilha, guardadas as devidas proposições, um modelo de educação negativa. A criança desenvolve-se em seu próprio ritmo, que precisa, necessariamente, ser respeitado.”

o esclarecimento¹⁴. Ao contrário de um treinamento mecanicista, a educação kantiana tem o papel de trabalhar um pensamento crítico cujo objetivo consiste no desenvolvimento da autonomia.

Kant reconheceu que os indivíduos não vivenciavam um período de preceitos morais, mas apenas de disciplina, cultura e civilização. A busca pela moralidade tornaria o homem um ser digno de ser feliz e essa dignidade seria proporcionada também pelo processo educacional, pois nas palavras do nosso autor, “[...] como poderíamos tornar os homens felizes, se não os tornamos morais e sábios?” (KANT, 2006, *ibid.*). Para tanto, a proposta pedagógica de Kant não consiste numa educação e instrução como fundamentadas no mecanicismo, limitando a autonomia do educando. Houve a necessidade de criar escolas experimentais para que as pessoas compreendam que é preciso aprender com os erros ocasionados pela experiência, a fim de buscar um modelo educacional que seja capaz de orientar a espécie humana para a moralidade. O filósofo alemão cita o exemplo do Instituto de Dessau¹⁵

14 Em defesa de uma educação voltada para a autonomia Kant (2013, p. 63, grifos do autor) ressalta que: “O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung].”

15 De acordo com Franco Cambi (1999, p. 338): “No que se refere às ideias pedagógicas, a figura dominante é Johann Bernhard Basedow (1723-1790), que desenvolve um sistema de educação total, também por meio de escolas técnicas e profissionais. Elabora o *Livro elementar* (1770-1774) para as escolas, fixa os critérios de uma pedagogia civil e social, gradual no método, mas que subordina a instrução à educação levando em conta as condições psicológicas da infância. Funda o “Filantrópino” em Dessau: um instituto para a formação de docentes e educadores.”

que foi a única escola experimental “[...] que os mestres tiveram a liberdade de trabalhar segundo seus próprios métodos e intentos, e na qual estiveram unidos entre si e mantiveram relações com todos os sábios da Alemanha.” (KANT, 2006, p. 28).

Segundo Kant, a educação perpassa por duas etapas: os cuidados e a formação. A primeira concerne à disciplina a qual é negativa por impedir que ações sejam realizadas meramente por inclinações. A segunda relaciona-se à instrução e é positiva por direcionar o indivíduo à cultura. No primeiro momento do processo educacional, o educando deve demonstrar passividade quando for submetido à obediência de leis para que, posteriormente, aprenda a ser livre. A educação divide-se em dois aspectos: educação privada e educação pública. A educação privada é transmitida pelos pais ou tutores. O problema da educação privada limita-se na aquisição de vícios dos pais pelos filhos. Diferentemente, a educação pública corresponde à formação moral, por exemplo, a instrução. Na perspectiva do nosso autor, “a finalidade desses institutos públicos¹⁶ é o aperfeiçoamento da educação doméstica.” (KANT, 2006, p. 31).

É no processo educacional que a criança desenvolve a autonomia por meio da legislação de si. Kant destacou que a educação regular deve seguir até os dezesseis anos de idade. Após isso, podemos proporcionar um ensino direcionado para a formação cultural instigando os indivíduos a uma disciplina diferenciada. Mas como conciliar o seguimento de leis com a ideia de liberdade? O principal papel da educação kantiana nos mostra a necessidade do constrangimento que, ao mesmo tempo,

¹⁶ Para mais informações sobre o Instituto em Dessau, cf. BRESOLIN, Keberson. **A filosofia da educação de Immanuel Kant:** da disciplina à moralidade. Caxias do Sul, RS: Educus, 2016, pp. 32-43.

cultiva a liberdade¹⁷. A liberdade na educação se dá a partir do momento em que o educando reconhece que precisa fazer o uso correto da razão. Assim, é relevante esclarecer algumas regras iniciais: 1) deixar que a criança se movimente de forma livre (exceto quando for prejudicar a si e aos demais)¹⁸; 2) mostrar a possibilidade de que ela alcance o seu propósito sem atrapalhar o percurso dos outros; 3) demonstrar que as leis impostas são necessárias para a formação autônoma, bem como, entender que não necessita sempre dos cuidados de outrem.

A proposta educacional de Kant perpassa por duas etapas: educação física, isto é, os cuidados com o copo; educação prática¹⁹ e os cuidados com a formação moral, bem como, a construção da liberdade. Na medida em que a educação física preocupa-se com a disciplina do corpo, a educação prática forma o educando para ser um sujeito capaz de liberdade, no que diz respeito à formação da cultura. Conforme o nosso autor, a formação educacional consiste: “1. na cultura *escolástica* ou mecânica, a qual diz respeito à habilidade: é, portanto, *didática* [...]; 2. na formação *pragmática*, a qual se refere à *prudência*; 3, na cultura *moral*, tendo em vista a moralidade.” (KANT, 2006, p. 35, grifos do autor).

17 Nas palavras de Bresolin (2016, p. 57): “A educação compreende também a passagem da natureza à liberdade, pois, sem uma educação que vise à maioridade, é impossível pensar que o ideal de liberdade aproxime-se da efetividade. O homem tem necessidade de sua razão porque ela o torna o que ele realmente é: um ser racional.”

18 Na concepção de Canivez (1991, p. 39, grifo do autor): “Justifica-se a disciplina, dizem as *Reflexões*, pelo fato de o homem ser, por natureza, sujeito a impulsos desordenados. Por isso, a criança pode prejudicar a si mesma pela ausência da imposição de uma ordem e de uma medida a seus movimentos.”

19 Conforme Dalbosco (2011, p. 113): “Se o núcleo da educação física consiste no fortalecimento do corpo e no refinamento dos sentidos, cabe agora à educação prática ocupar-se inteiramente com a capacidade cognitiva do educando, visando ao desenvolvimento de suas forças (faculdades) racionais.”

EDUCAÇÃO FÍSICA E OS CUIDADOS COM O CORPO

O filósofo alemão ressalta que “a educação física consiste propriamente nos cuidados materiais prestados às crianças ou pelos pais, ou pelas amas de leite, ou pelas babás.” (KANT, 2006, p. 37). Primeiramente, é relevante ressaltar que a criança necessita de cuidados corporais desde a alimentação ao trato com o corpo. O alimento materno aparece como primordial para favorecer um desenvolvimento saudável da criança. Em conformidade com o filósofo alemão, “[...] Rousseau foi o primeiro a chamar a atenção dos médicos sobre as qualidades deste primeiro leite [...]. E foi realmente comprovado que ele não somente limpa o corpo do recém-nascido [...] mas que também é bom e útil à criança.” (KANT, 2006, p. 38). Assim, observamos que, logo nos primeiros meses de vida, para a criança ter um crescimento saudável, é necessário que a mãe ou a ama de leite também siga uma alimentação de boa qualidade evitando bebidas e alimentos demasiadamente quentes. Além disso, é preciso ter cuidado para não manter as crianças aquecidas de forma exagerada, já que os bebês possuem uma temperatura mais elevada do que a dos adultos. Quanto ao ambiente, as crianças devem ser mantidas em locais frescos para que se tornem mais resistentes.

Kant faz uma crítica com relação ao uso de faixas que impediam o crescimento saudável do infante, bem como, da liberdade de movimentar-se²⁰. O papel da educação negativa consiste em realizar críticas aos

20 Em conformidade com Rousseau, Kant considerou desnecessário e prejudicial o uso de faixas, pois prejudica a liberdade da criança. Nas palavras de Rousseau (1999, p. 17): “Os lugares em que se enfaixam as crianças estão cheios de corcundas, de mancos, cambaios, de raquíticos, de pessoas deformadas de todo o tipo. Temendo que os corpos se deformem com os movimentos livres, apressam-se em deformá-los pondo-os entre prensas.”

tipos de educação que tiravam a liberdade da criança. Conforme o nosso autor com o impedimento do uso de faixas, “[...] o bebê se move dessa forma mais livremente e se evitam as deformidades que ocorrem frequentemente por causa do enfaixamento.” (KANT, 2006, p. 42). Ao analisar os vícios de uma má educação, Kant percebe outro costume prejudicial à criança: o ato de ninar. Se balançarmos um adulto como geralmente fazem com os bebês, podemos observar que essa ação produz náuseas, tonturas, ao invés de produzir neles uma sensação de bem-estar. É necessário deixar que a criança chore, pois o choro faz parte de um melhor desenvolvimento das partes internas do corpo. Porém, o primeiro erro da educação das crianças é ceder tudo ao choro, pois segundo o filósofo alemão:

Se cedemos, porém, a todos os seus caprichos na primeira infância, corrompemos desse modo o seu coração e os seus costumes. Certamente, o bebê ainda não tem nenhuma ideia dos costumes, mas, se arruinarmos assim as suas disposições naturais, para remediar ao mal será necessário aplicar-lhe depois duríssimas punições. (KANT, 2006, pp. 43-44).

Dessa forma, o primeiro obstáculo resume-se em estabelecer limites, a fim de não deixar que a criança siga os seus caprichos. Um dos principais problemas durante a infância consiste em ceder à vontade das crianças, ou seja, deixar que elas consigam tudo através do choro. O papel dos pais deve ser o de não habituar os infantes à dissimulação e ao agir por inclinação. O segundo problema é o uso de faixas e carrinhos que impedem a criança de exercer um movimento livre. Segundo o nosso autor “são usados comumente para ensinar as crianças a andar, as *faixas* e o *carrinho*. [...] como se um homem não pudesse andar sem que se lhe ensine.”

(KANT, 2006, p. 45, grifos do autor). Assim, a criança deve aprender a andar por si mesma, isto é, deve desde a infância trabalhar a ideia de autonomia.

A educação negativa utiliza-se de instrumentos artificiais ao invés de recorrer aos meios naturais, como por exemplo, a liberdade da criança utilizar as próprias mãos ao cair no chão. Na concepção do nosso autor: “quanto mais são utilizados meios artificiais, tanto mais fica o homem dependente deles.” (KANT, 2006, p. 46). Então, podemos compreender que esses meios são caracterizados por um tipo de educação mecânica, cujo objetivo estimula mais um agir heterônomo do que autônomo.

A criança deve realizar ações de forma espontânea com o intuito de extrair a liberdade de si mesma e não de instrumentos exteriores à própria vontade. Nesse sentido, a educação corporal deve impedir um crescimento frágil demonstrando que a educação deve proporcionar o uso correto da liberdade. A educação kantiana tem o papel de refrear os hábitos e vícios²¹ os quais dificultam a formação de um sujeito disciplinado. Nas palavras do nosso autor, “quanto mais costumes tem um homem, tanto menos é livre e independente.” (KANT, 2006, p. 48). A criança necessita de disciplina para saber enfrentar os obstáculos da vida²². Inicialmente, o educando precisa passar por uma educação rígida que o distancie de comodidades.

21 Em conformidade com Pinheiro (2007, p. 85): “O hábito faz com que a criança se incline a fazer algo sempre do mesmo modo, provocando uma repetição do mesmo ato, sem levar em conta uma reflexão sobre o mesmo. O hábito nos aproxima perigosamente dos animais.”

22 Na concepção Pinheiro (2007, p. 17) “A natureza impõe obstáculos que devem sempre ser ultrapassados pelo homem. Nesse sentido, a educação da natureza deve fornecer os mecanismos necessários para que o homem aprenda a superar os obstáculos existentes no mundo.”

A disciplina deve cuidar da formação da índole e esta é caracterizada por uma educação rígida, porém, não deve tornar as crianças escravas, mas desenvolver nelas a capacidade de realizar ações livres sem prejudicar a si e aos outros.

A educação física não possui uma parte apenas negativa, mas sim, positiva. A parte positiva é a cultura. É pela cultura que o homem se diferencia dos demais seres. Nas palavras de Kant (2006, p. 53) “a cultura consiste notadamente no exercício das forças da índole.” A cultura contribui para a formação do caráter e dispensa todo e qualquer uso de instrumentos que dificultem a formação da autonomia. Ao invés de recorrer aos métodos mecânicos, a cultura deve ensinar a criança a utilizar as suas próprias habilidades naturais, isto é, suas potencialidades. Na perspectiva do filósofo alemão:

Os instrumentos resultam danosos à habilidade natural. Assim, servimo-nos de uma corda para medir uma certa distância, mas pode-se fazê-lo simplesmente com o olhar; valemo-nos de um relógio para determinar a hora, mas bastaria olhar a posição do Sol; servimo-nos de uma bússola para nos orientar numa floresta, mas podemos sabê-lo também observando o Sol, se é de dia, ou as estrelas, se é de noite. Acrescentemos que, em vez de nos servimos de um barco para atravessar a água, podemos nadar. (KANT, 2006, *ibid.*).

Desse modo, podemos observar que o primeiro passo do processo educacional consiste em disciplinar, antes de ensinar. A cultura do corpo deve educar também para a sociedade a fim de formar bons cidadãos. Nas palavras do filósofo alemão, “[...] é nosso dever fazer com que a criança perceba seus defeitos, mas, ao mesmo tempo, não deixando transparecer demais a nossa superioridade e autoridade, para que ela se forme por

si mesma [...]” (KANT, 2006, p. 58). Sendo assim, a educação física, por meio da disciplina, trata da cultura da alma e da formação do corpo. Por outro lado, Kant distingue a formação do corpo de uma formação moral. A primeira está ligada à natureza, enquanto a segunda dirige-se à liberdade. Segundo o filósofo de Königsberg “um ser humano pode ter uma sólida formação física, pode ter um espírito muito bem formado, mas ser mau do ponto de vista moral, sendo desse modo uma criatura má.” (KANT, 2006, p. 59). A formação física diferencia-se de uma formação moral (prática). A cultura física (formação física) está relacionada ao divertimento, ou seja, como uma cultura livre. A cultura escolástica (formação prática) se dá no âmbito escolar. De acordo com o nosso autor “a cultura escolástica deve ser, pois, um trabalho para a criança, e a cultura livre, um divertimento.” (KANT, 2006, p. 60). Para tanto, a educação escolar é uma obrigação a qual os alunos devem ser direcionados.

O homem necessita de ocupações, seja na escola ou no trabalho, mesmo que isso cause certo constrangimento. Segundo o filósofo alemão “a educação deve ser impositiva; mas, nem por isso escravizante.” (KANT, 2006, p. 62). A educação é impositiva na medida em que necessita de algumas normas para a convivência humana. Uma educação escravizante tira a capacidade do indivíduo se expressar de maneira autônoma. No decorrer do processo de formação humana, a criança necessita seguir as regras para, posteriormente, desenvolver a capacidade de agir de forma livre. Na educação, devemos levar em consideração o cultivo da memória. Nas palavras do nosso autor, “o memorizar é muito necessário, mas não serve como simples exercício, tal seria fazer aprender de cor.” (KANT, 2006, p. 64).

Então, compreendemos que o ato de memorizar é relevante, porém, apenas isso não é suficiente, pois mais do que memorizar é preciso aprender. A criança deve ter ocupações, mas essas ocupações não devem servir como distrações no sentido de prejudicar o aprendizado. Cultivar a memória significa cultivar a inteligência. De acordo com Kant, a memória pode ser cultivada dos seguintes modos: primeiramente, pelas narrações; pela leitura e escrita; e por fim, pelo estudo das línguas.

Inicialmente, será imprescindível cultivar os sentidos para, posteriormente, realizar o cultivo das ideias. Para que o entendimento seja cultivado é fundamental o estabelecimento de regras. Porém, essas regras não devem ser seguidas apenas de forma mecânica, pois devemos ter consciência daquilo que estamos seguindo. Para tanto, observamos que é essencial a memorização de algumas regras a fim de lembrar a finalidade de seu uso. Na perspectiva do nosso autor, “aqui se coloca a seguinte questão: convém começar com o estudo das regras abstratamente, ou devemos aprendê-las após o uso delas? Devemos aprendê-las ao mesmo tempo que o seu uso?” (KANT, 2006, *ibid.*). O método que devemos considerar é o último: devemos aprender com as regras na mesma medida em que as seguimos.

A finalidade global da educação constitui-se em *cultura geral da índole* e *cultura particular da índole*. O primeiro tipo de cultura diz respeito ao aperfeiçoamento das habilidades, no que condiz ao fortalecimento da índole. Esta pode ser *física* sendo passiva, pois direciona-se à disciplina e ao seguimento de regras; ou *moral* quando é fundamentada em máximas sem recorrer ao uso da disciplina. De acordo com o filósofo alemão, na cultura moral “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples

hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é bem em si.” (KANT, 2006, p. 68). Assim, a diferença entre a educação física e a educação prática (moral) é que no primeiro instante o aluno se comporta de maneira passiva, no segundo caso, ele é inteiramente ativo, pois realiza ações de forma consciente. A cultura particular da índole se utiliza da inteligência, dos sentidos, da imaginação, da memória, da atenção que são consideradas como potências inferiores do entendimento. Porém, a imaginação precisa ser refreada com o uso de regras. A atenção requer fortalecimento mediante um reforço. A distração é prejudicial ao processo educacional, pois o ato de memorizar necessita, anteriormente, de atenção.

Em relação às potências do entendimento, temos o entendimento, a faculdade de julgar e a razão. O entendimento atua de forma passiva cuja função é aplicar regras a determinados exemplos. A faculdade de julgar apresenta como devemos utilizar o entendimento. Por fim, a razão conhece mediante princípios. Entretanto, conforme o nosso autor “é preciso ter em conta que aqui se trata de uma razão não dirigida. Esta não deve pretender sempre discorrer, mas ter o cuidado de não se exercer sobre aquilo que é superior aos conceitos.” (KANT, 2006, p. 70). Nessa concepção, não se trata de uma razão já desenvolvida, mas sim, de uma razão prática que precisa ser cultivada, aperfeiçoada. De acordo com o nosso autor, “a melhor maneira de cultivar as potências da índole consiste no fazer por si mesmo o que se quer fazer [...]. O melhor modo de compreender é fazendo.” (KANT, 2006, *ibid.*). Deste modo, o educando deve colocar em prática aquilo que aprendeu.

A criança não deve ser mimada, pois isso faz com que ela se distancie de sua capacidade de ser autônoma.

Os caprichos da criança devem ser corrigidos com o uso da razão. O papel do educador consiste em direcionar as ações das crianças de modo que elas obedeçam, já que não sabem utilizar corretamente a liberdade. Em conformidade com o filósofo alemão, “no início, a criança deve obedecer cegamente. Não é natural que ela comande com seus gritos e que o forte obedeça ao fraco. Portanto, jamais deve-se ceder aos gritos das crianças [...]” (KANT, 2006, 73). Sendo assim, não devemos satisfazer os caprichos das crianças e torná-las mimadas e dependentes dos seus desejos.

A cultura moral apoia-se em máximas e estas se diferenciam da cultura física que necessita de disciplina. A cultura moral preocupa-se com a forma de pensar, enquanto a formação física impede as inclinações e desejos. A cultura moral ensina a criança a agir de acordo com máximas, ou seja, por princípios. A formação da moralidade deve ser aperfeiçoada desde cedo. A criança deve aprender a diferença entre bondade e maldade. A formação do caráter é o caminho a ser percorrido pela formação moral. De acordo com o nosso autor, “se se quer fundar a moralidade, não se deve punir. A moralidade é algo tão santo e sublime que não se deve rebaixá-la, nem igualá-la à disciplina.” (KANT, 2006, p. 76). A criança de bom caráter é aquela que age segundo máximas, como por exemplo, as da escola e, posteriormente, da sociedade.

A obediência às regras é o primeiro traço para a formação do caráter. Quando há desobediência às ordens ocorre a punição. Segundo o nosso autor, “a punição é *física* ou *moral*. É *moral*, quando vai contra nossa inclinação de sermos honrados e amados [...]. As punições *físicas* consistem em recusar à criança o que ela deseja ou aplicar castigos.” (KANT, 2006, pp. 78-79, grifos do autor). O primeiro tipo de punição ocorre

quando a criança mente e é tratada com desprezo. No segundo caso, na punição física está relacionada com os castigos que aplicamos as crianças, como por exemplo, recusar algo que ela queira. A desobediência seja por parte da criança ou do adolescente resulta em punição. Porém, de acordo com o filósofo alemão, “quando as penas morais deixaram de ter eficácia, e se recorre aos castigos físicos, então, não se consegue mais formar um bom caráter. Mas, no início, a coação física deve suprir a falta de reflexão da criança.” (KANT, 2006, p. 80). As punições físicas servem apenas de complemento às punições morais e a primeira não deve substituir a última. As crianças precisam entender que as punições servem para melhorar comportamentos que são contrários à formação moral. Segundo o nosso autor, “a criança poderia ser guiada apenas por seus instintos; mas, logo que cresce, precisa da ideia do dever.” (KANT, 2006, p. 81). Sendo assim, a criança sente a necessidade de ir além de um agir por inclinações.

O segundo traço relevante para a formação do caráter é ter em mente a ideia de veracidade. De acordo com Kant, a veracidade aparece como “o traço principal e essencial do caráter. Uma pessoa que mente não tem caráter [...]” (KANT, 2006, *ibid.*). Os pais devem dar uma boa formação para que as crianças não tenham o hábito de mentir²³. O sentimento de veracidade deve ser trabalhado na formação da criança desde cedo, para que ela não prejudique a si e aos outros. A veracidade não deve ser cobrada por meio de punições.

Por fim, a terceira característica para a formação do caráter é a sociabilidade. Através da sociabilidade a

23 Podemos observar mais uma vez a influência da leitura de *Emílio*. A fim de demonstrar uma crítica aos hábitos adquiridos na infância, Rousseau (1999, p. 47) destacou que “o único hábito que devemos deixar que a criança pegue é o de não contrair nenhum.”

criança aprende a se relacionar com as demais e a evitar o afastamento das demais. Segundo Kant, é relevante ressaltar que os mestres não devem dar preferência a algumas crianças pela capacidade intelectual, mas sim, devem levar em consideração o caráter. As crianças devem fazer apenas aquelas atividades de acordo com a sua idade, se comportando de maneira prudente. Formar para a sociabilidade não implica dizer que a criança deve sempre se comportar de forma heterônoma, mas sim, que realize ações de forma autônoma de modo que não prejudique a si e aos outros.

EDUCAÇÃO PRÁTICA E A FORMAÇÃO INTELECTUAL

A educação prática corresponde à habilidade, à prudência e à moralidade. A habilidade consiste num hábito do pensar e deve ser aperfeiçoada de forma contínua. Na concepção do filósofo alemão, “é o elemento essencial do caráter de um homem. A habilidade é necessária ao talento.” (KANT, 2006, p. 85). Um homem prudente é aquele que possui habilidades para alcançar os objetivos propostos. A arte de dissimular é adquirida pela observação e o decoro. Por conseguinte, a moralidade se direciona ao caráter e para ser um sujeito de bom caráter é necessário refrear as inclinações.

Em seguida, Kant destaca a paixão como um tipo de sentimento que deve ser afastado das crianças. Em oposição à piedade, a paixão resume-se em lamentações. A próxima etapa de formação é a consolidação do caráter. Segundo o nosso autor consolidar significa “[...] querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática. [...] um homem que toma uma decisão, e não a cumpre, não pode ter confiança em si mesmo.” (KANT, 2006, p. 87). Nesse sentido, a consolidação do caráter está diretamente ligada à ideia

de autonomia, isto é, de agir de acordo com a razão. Então, tudo aquilo que é contrário a moral deve ser afastado do homem. Assim, não podemos esperar muito de homens que costumam adiar os seus objetivos. O bom caráter é construído com o apoio de uma boa educação que não leve em consideração os vícios, mas apenas o melhoramento da espécie humana.

Para estabelecermos a formação de um bom caráter nas crianças, precisamos conduzi-las ao seguimento de regras, ou seja, ao cumprimento de alguns deveres. Para tanto, Kant delimita os seguintes tipos de deveres em: deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros²⁴. No primeiro caso, não se trata de buscar satisfazer as inclinações particulares, pelo contrário, almejar uma dignidade interior e é isso que diferencia o homem dos demais seres, a capacidade de ser uma pessoa digna. Em seguida, nos deveres para com os outros temos a obrigação de tratar as pessoas com respeito e dar relevância aos direitos humanos. Para tanto, devemos instigar a ideia de humanidade, de respeito não só para consigo mesmo, mas também, para com os demais.

²⁴ Nas *Lições de ética*, obra redigida por alunos de Kant, podemos observar, já nesse período, uma preocupação do filósofo alemão em tratar dos conceitos de deveres para consigo mesmo, como por exemplo, a conservação da vida e os deveres para com os outros, como o respeito para com o próximo. Para mais informações, Cf. KANT, **Lições de Ética**. Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp. 344-383.

Da mesma forma, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant retoma a questão dos deveres para consigo mesmo e os deveres para com os outros. Para mais informações ver KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Portugal: Edições 70, 2009, pp. 59-76. Para um aprofundamento acerca do fim como um dever e dos tipos de deveres, Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Tradução [primeira parte] Célia Aparecida Martins, trad. [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 196-225.

A criança deve sentir a necessidade da ideia do dever. Elas não devem realizar ações pensando na ideia de meritocracia, mas sim, pelo fato de ser a coisa certa a se fazer. Ora, se uma criança agir apenas com base na ideia de mérito, ela estará agindo pensando sempre no meio para alcançar determinado objetivo proposto e não na ideia de um fim, de uma ação moral. Uma criança deve seguir preceitos racionais, sem aproximar-se da outra por inveja, ou por um sentimento de superioridade com o intuito de diminuir as outras crianças.

A educação deve estabelecer bons princípios, isto é, deve levar em consideração a formação da dignidade humana, ou seja, da índole. Kant ressaltou que ao invés de educarmos as crianças segundo uma perspectiva teológica, deveríamos antes instruí-las acerca “[...] da ordem e da beleza da natureza, acrescentar depois um conhecimento mais vasto e perfeito do sistema do universo, e chegar, assim, ao conceito de um Ente Supremo, de um Legislador.” (KANT, 2006, p. 97). Então, conforme Kant, os preceitos religiosos devem ser evitados na infância, pois isso produziria nas crianças um temor à Deus, em oposição ao respeito. Pelo contrário, precisamos ensinar as crianças sobre a existência de uma lei cujas ações necessitam ser praticadas por dever, não sendo determinadas pelo prazer ou pela utilidade, mas apenas pela universalidade de uma boa ação.

Antes de tudo, o homem deve reconhecer que a prática de boas ações é a única forma de torná-lo digno de felicidade. A religião que não está ligada a moral aparece como um culto supersticioso que gera temor, intenções egoístas em vista de um prêmio que impede uma formação vinculada à ideia de liberdade. Os homens devem realizar ações de forma consciente e a religião auxilia na construção dessa consciência moral. Segundo

o filósofo alemão, “a religião sem a consciência moral é um culto supersticioso.” (KANT, 2006, p. 100). Sabemos que as crianças não possuem aptidão suficiente para compreender todos os conceitos religiosos, mas precisamos ensiná-las que conforme o nosso autor, “através da elucidação conjunta dos conceitos de Deus e do dever, a criança aprende melhor a respeitar a providência divina [...]” (KANT, 2006, p. 101). A criança deve ser ensinada a ideia de um ser supremo, mas essas noções não devem ser bastante numerosas, pois a criança ainda não está preparada para compreender os conceitos religiosos.

A desigualdade social não começa a ser notada na infância, mas apenas na adolescência. Nesse período, o jovem precisa aprender que essas diferenças surgem a partir do momento em que alguns homens tiram vantagens de outros. Em oposição a isso, a educação ensina o jovem a aproximar-se de seu valor enquanto pessoa. Sendo assim, de acordo com o nosso autor, “é preciso, além disso, ensinar ao adolescente a fazer tudo conscienciosamente, e a ter todo cuidado, não tanto em aparecer, mas em ser.” (KANT, 2006, p. 105). O objetivo do processo educacional consiste no resgate da dignidade humana, de buscar moderação ao invés dos prazeres.

O jovem deve ser orientado a tornar-se sempre melhor e ser responsável no cumprimento de deveres morais. De acordo com a educação moral kantiana, “devo considerar uma ação como valiosa, não porque se adapta à minha inclinação, mas porque através dela eu cumpro o meu dever.” (KANT, 2006, p. 106). Em suma, a proposta kantiana de formação moral direciona o homem à humanidade, bem como, no respeito para com os demais. Os interesses do educando devem estar voltados não apenas para a uma particularidade, mas também, para o reconhecimento do outro e pelo bem

universal. Nas palavras do nosso autor, “é preciso, por fim, orientá-los sobre a necessidade de todo dia examinar a sua conduta para que possam fazer uma apreciação do valor da vida, ao seu término.” (KANT, 2006, p 107).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho teve como principal objetivo realizar um estudo a partir do escrito *Sobre a Pedagogia* de Immanuel Kant, com o intuito de apresentar a educação e a autonomia como imprescindíveis para o processo de formação moral do homem. Kant defendeu que precisaríamos de um aperfeiçoamento contínuo pela educação em que uma geração pudesse educar a outra. Diferente dos animais, o ser humano é o único ser que possui disposições naturais responsáveis por superar as inclinações com o uso da razão. Assim, a autonomia kantiana aparece como um conceito puramente humano, uma vez que os animais são seres determinados a agir apenas conforme aos instintos. A educação kantiana é fundamental para pensarmos na necessidade de um processo formativo baseado na moralidade. A disciplina e a instrução são indispensáveis no que diz respeito ao desenvolvimento das potencialidades últimas do educando, bem como, de uma formação voltada para a liberdade humana. Com a educação física, o educando aprende a disciplinar a sua natureza de modo que os vícios e os hábitos sejam refreados. Então, o papel da disciplina na educação física consiste em fazer com que a criança aprenda a superar os obstáculos do mundo em que vive. Após os ensinamentos da disciplina, a criança passa para a outra etapa da educação: a instrução. A educação prática preocupa-se com uma instrução moral, isto é, com a formação de um caráter a partir do cumprimento de deveres por respeito à lei. Portanto,

o processo educacional proposto por Kant direciona o indivíduo a agir de forma livre. A proposta educacional kantiana demonstra a necessidade de educarmos segundo a ideia de liberdade, pois há no sujeito uma disposição para agir de forma racional, e essas ações só podem ser concretizadas com uma boa educação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESOLIN, Keberson. **A filosofia da educação de Immanuel Kant**: da disciplina à moralidade. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

BRITO, José Wilson Rodrigues de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A Educação em Kant como condição de autonomia do indivíduo. **Cognitio-estudos**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 199-217. Portal de Revistas PUC-SP, 2017.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

CANIVEZ, Patrice. **Educar o cidadão?** Trad. Estela dos Santos Abreu e Cláudio Santoro. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DALBOSCO, Claudio Almir. **Kant & a educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.

DALBOSCO, Claudio Almir; EIDAM, Heinz. **Moralidade e educação em Immanuel Kant**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Portugal: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. **Lições de Ética**. Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução [primeira parte] Célia Aparecida Martins, trad. [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: **Textos Seletos**. 9ª ed. Trad. do original alemão por Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 5. ed. Trad. Cock Fontanella. Piracicaba, SP: Ed. Unimep, 2006.

MADRID, Núria Sánchez. La función de la disciplina para la adquisición de la prudencia: una lectura de la teoría kantiana de la educación. In: **Studia Kantiana**. v. 17, nº. 1. pp. 49-70, 2019.

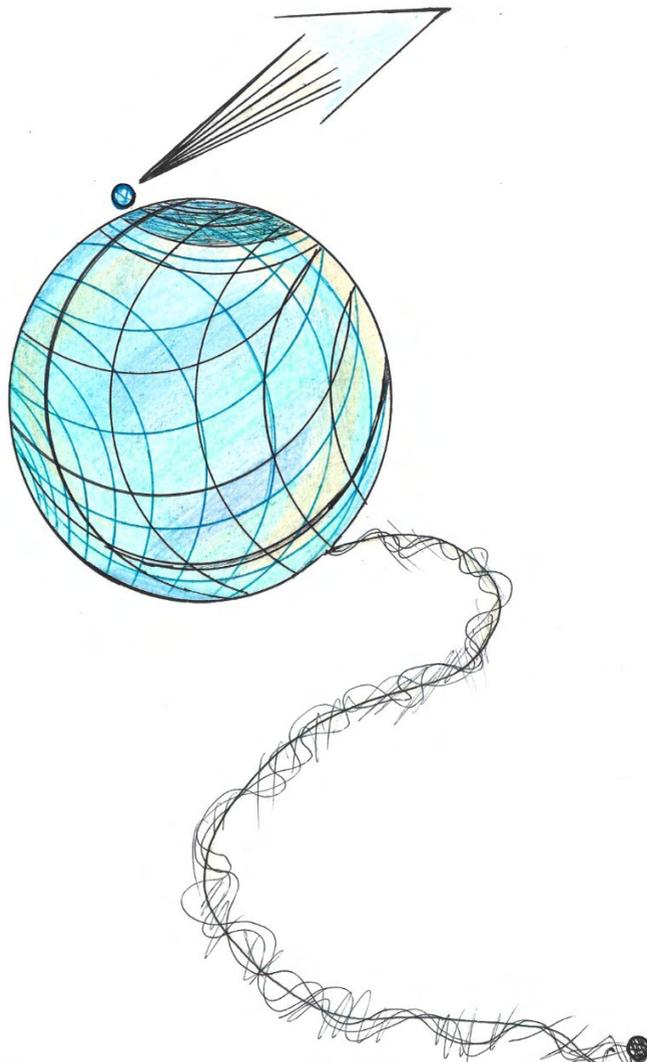
PENHA, Patrícia Silveira. **Educação e autonomia: O processo de formação moral em Immanuel Kant**. 2019. 84 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2019.

PINHEIRO, Celso de Moraes. **Kant e a educação: reflexões filosóficas**. Caxias do Sul: Educus, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PARTE III

POLÍTICA



Enlevo

Artista: Valterlan Correia

Ano: 2020

Técnica: Grafite e lápis de cor sob papel

Capítulo 14

SPINOZA E FOUCAULT:

O ÉTICO-POLÍTICO COMO IMPERATIVO DA RESISTÊNCIA

Antônio Alex Pereira de Sousa¹

Tiago Andrade da Silva²

INTRODUÇÃO

O presente texto versa sobre o pensamento de Benedictus de Spinoza (1632-1677) e de Michel Foucault (1926-1984), apontando a importância ética e política das ideias de potência e resistência. Nele, argumentamos que estes pensadores tomaram como indispensáveis, para se pensar a servidão e a liberdade, aspectos que a filosofia política tradicionalmente deu pouca ou nenhuma importância. Inicialmente, serão apresentados problemas, conceitos e reflexões a partir de uma visão panorâmica na obra de Michel Foucault. Em seguida, serão abordados alguns elementos do pensamento de Spinoza, o qual, apesar de oferecer perspectivas cruciais, foi por muito tempo relegado a um segundo plano na história das ideias políticas. Por fim, considerações que relacionam os pensamentos dos dois filósofos e suas importâncias para pensarmos relações ético-políticas, que nos potencialize e incite a realizar práticas de liberdade e estabelecer novas relações com os outros.

1 Doutorando e mestre em Filosofia pela UFC, com licenciatura em Filosofia pela UECE. Professor de Filosofia na Secretaria de Educação do Ceará. E-mail: alexsousa.filosofia@gmail.com.

2 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, membro do grupo de pesquisa *O programa baconiano de conhecimento*. E-mail: tiago.andrade@aluno.ufabc.edu.br

Apresentando conceitos dos dois autores, indagamos no que o encontro entre um filósofo do início da Modernidade e um pensador contemporâneo pode renovar nossa compreensão da atualidade. Para isto, problematizamos questões em torno da ideia de resistência em Foucault, dando relevância à noção de atitude crítica como virtude e condição de possibilidade para a prática de liberdade. Em um segundo momento, lançamos mão da ontologia relacional de Spinoza, dando ênfase aos conceitos de potência e *conatus*, os quais acreditamos como fundamentais para pensarmos a noção de resistência. Concluímos questionando como os modelos de crítica imanente oferecidos por Spinoza e Foucault nos possibilitam resistir às formas de subjetivação e servidão que nos cercam.

Passados quase trinta e cinco anos desde a publicação do estudo de Gilles Deleuze dedicado a Michel Foucault, ainda podemos nos surpreender com suas palavras quando o compara, sucintamente, com Benedictus de Spinoza. As palavras de Deleuze soam cortantes:

Há três séculos, os tolos se espantavam porque Espinosa queria a liberação do homem, embora não acreditasse em sua liberdade e nem mesmo em sua existência específica. Hoje, novos tolos - ou os mesmos, reencarnados - se espantam porque Foucault participava das lutas políticas, ele que proclamara a morte do homem [...] Espinosa dizia: não se sabe do que um corpo humano é capaz, quando se liberta das disciplinas do homem. E Foucault: não se sabe do que o homem é capaz “enquanto ser vivo”, como conjunto de “forças que resistem” (DELEUZE, 2013, p. 93-100).

Deleuze sugere uma aproximação aparentemente improvável entre dois pensamentos distintos: entre o filósofo do específico e o filósofo que parte da

substância deduzindo uma ontologia e uma ética em *more geometrico*; entre um pensamento que declara uma modesta ambição de fazer repensar atitudes, talvez modificar alguns comportamentos (FOUCAULT, 1991a) e um pensamento do amor intelectual a *Deus sive Natura* que altera radicalmente nossa perspectiva sobre a vida, assim como nossa maneira de estar no mundo.

Tal relação é dificultada pelo fato de que o próprio Foucault fez apenas algumas referências esporádicas ao *Tratado da Correção do Intelecto* em seus anos lecionando no *Collège de France*³. Esta quase ausência se torna curiosa ao levar-se em conta que à sua volta, nas décadas de 60 e 70, ocorria na França um dos grandes reavivamentos da história do spinozismo, com estudos produzidos por seus contemporâneos Deleuze, Matheron, Guérout e Macherey, o que pode dar a impressão de uma certa distância ou hesitação de Foucault em relação ao filósofo holandês, embora no leito do hospital Salpêtrière, já no final de sua vida, Foucault tenha iniciado uma releitura da *Ética* (REMAUD, 2003).

DA MICROFÍSICA DO PODER À ATITUDE CRÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

Foucault é reconhecido como o filósofo dos micropoderes. Suas pesquisas se caracterizam por um olhar tópico, analisando as relações sociais através de uma escala menor. Tal abordagem afinada ao específico e ao concreto anima seu diagnóstico arqueogenealógico, que busca compreender as condições de possibilidade para a emergência de saberes determinados e das redes que exercem poder sobre os sujeitos. A análise de uma microfísica do poder empreendida por Foucault traz

3 Localizamos referências a Spinoza no livro *História da loucura* (2014d) e nos cursos *Aulas sobre a vontade de saber* (2018), *A hermenêutica do Sujeito* (2014) e *A Coragem da Verdade* (2014a).

como vantagem um diagnóstico dos dispositivos e das formas de governamentalidade (condução de condutas), bem como a identificação dos pontos de repulsão a esses mecanismos, às resistências locais e às insurgências.

Contrário à criação de uma teoria política essencialista que explique o poder, Foucault analisa as micro instâncias e as relações entre os sujeitos, observadas no modo como as verdades e as normas são construídas, internalizadas e reproduzidas. Diferindo de uma concepção de poder universal e teleológica, Foucault realiza uma análise que pressupõe serem os saberes, as verdades, as relações de poder e o sujeito criados na própria realidade historicamente contingente, não em uma instância transcendental. Segundo o filósofo, para compreendermos o modo como somos, nosso modo de agir, de sentir, de decidir, de olhar, de falar, etc., precisamos observar os elementos que participam, criam, anulam, inventam, atualizam e aderem todo dispositivo ou conjunto de dispositivos de poder.

Os livros *Vigiar e Punir* (2011c) e *História da Sexualidade I - A vontade de saber* (2011a) são essenciais para se compreender como Foucault pensa a microfísica do poder. Únicas obras publicadas por Michel Foucault na década de 70, são chamadas de genealógicas, segundo Roberto Machado (1995, p. x), em razão de buscar conhecer o *porquê* determinados saberes aparecem e se configuram, diferente da arqueologia, que se preocupava com o *como* desses saberes. No primeiro livro, publicado em 1975, a prisão é o foco central da análise. Nele, o filósofo não buscou compreender teoricamente quais as funções da prisão e o seu objeto de intervenção, mas as táticas e estratégias que a permeiam, analisando como os corpos são investidos de poder e quais os saberes que intervêm na prisão. Trata-se de uma

análise histórica sobre como instituições disciplinares, discursos e saberes-poderes produzem a normalidade e o patológico, o lícito e o ilícito, organizando disposições internas, produzindo subjetivações específicas e modos de comportamento através de técnicas, da regulação do tempo e da disposição espacial de corpos. No segundo livro, publicado em 1976, Foucault mostra que a incitação aos discursos sobre a sexualidade, mais do que uma repressão, aponta algo sobre o funcionamento da tecnologia de poder operante na modernidade que disciplina nossos corpos. Com esses dois livros, ele criou um olhar sobre a operacionalidade do Estado, pois observou que a maioria das análises sobre instituições buscavam compreender sua funcionalidade e não observavam quais os elementos exteriores, mas também imanentes, que as operam e as governam (FOUCAULT, 2008, p. 159).

Em suma, o ponto de vista adotado em todos esses estudos consistia em procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisá-las [sob o prisma] * das tecnologias, destacá-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressituar do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos do saber. Esse triplo movimento de passagem ao exterior foi tentado a propósito da disciplina, e é mais ou menos isso, no fundo, é essa possibilidade que eu gostaria de explorar em relação ao Estado.

O trecho acima foi extraído do curso *Segurança, Território, População* (2008), no qual Foucault realizou estudos sobre a governamentalidade, assim como da disciplina, passando em torno da governamentalidade, bem como estudos em torno das disciplinas, passando a analisar pelo exterior as instituições e o Estado. O filósofo olhava o exterior das instituições para compreender

seu funcionamento, justamente o que chamou de micropoderes. Contudo, a análise dos micropoderes não se limita ao diagnóstico destes dispositivos e da forma de governo, ao exercício do poder, pois “lá onde há poder há resistência» (FOUCAULT, 2011a, p. 105).

A resistência, mais tarde tematizada por Foucault através das ideias de contracondutas e insurreições⁴, também pode ser observada no que chamou de atitude crítica, como expresso por ele em conferência ministrada em maio de 1978, com o título *O que é a Crítica?*. Nela, a crítica pode ser compreendida como “arte de não ser governado demais ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço” (2013b, p. 37) e ampara o que ele chamou de direitos dos governados, ideia segundo a qual os direitos devem ser pensados pela ótica de quem é governado, não de quem governa. Neste texto, Foucault localiza o surgimento da atitude crítica no ocidente por volta dos séculos XV ou XVI como uma maneira de oposição à crescente governamentalização da sociedade civil:

nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na busca das maneiras de governar, localiza-se uma perpétua questão que seria: como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles? (FOUCAULT, 2013b, p. 37).

A atitude crítica também pode ser entendida como desobediência em relação à autoridade do soberano, quando este não cede boas razões para o que declara ser verdadeiro. O filósofo define a relação entre governamentalidade e crítica da seguinte maneira:

4 Para mais sobre a questão das contracondutas, ver os textos: *É inútil revoltar-se?* (2012b), *O que é a crítica?* (2013b) e *o curso Segurança, Território, População* (2008).

E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade, ora, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, em uma palavra, política da verdade (FOUCAULT, 2013b, p. 39).

Essa atitude não significa, reitera Foucault, tornar-se ingovernável *tout court*, mas a imposição de uma limitação na arte de governar. A crítica seria “parceira e adversária ao mesmo tempo das artes de governar”, uma suspeita e um modo de se posicionar em relação ao poder, a uma *determinada* maneira de ser governado. Foucault retoma, de certo modo, a questão da crítica em seu texto *O que são as luzes?*, no qual pondera que a ligação entre seu presente e a *Aufklärung* se apresentaria como “reativação permanente de uma atitude; ou seja, de um *éthos* filosófico que seria possível caracterizar como *crítica permanente de nosso ser histórico*” (2000, p. 345, grifo nosso). É na relação entre o pensamento e o presente histórico que Foucault encontra a novidade proposta por Kant em seu famoso texto *Resposta à questão – o que é esclarecimento?* (2009), quando este posiciona a *Aufklärung* como uma saída (*Ausgang*) em direção à maioria. O presente deve ser entendido, assim, como algo de diferente na história, como “processo”, “tarefa”, “obrigação” que demanda do homem uma “mudança que ele próprio operará em si mesmo” (FOUCAULT, 2000, p. 338), obra simultaneamente individual e coletiva.

Mas para Kant, como bem nota Foucault, o uso da razão pelos indivíduos não pode jamais resultar em desobediência política, tampouco seu uso público, pois se estabelece um acordo tácito entre o uso livre e público da razão e o déspota esclarecido: “o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal” (FOUCAULT, 2000, p. 339). Como assinalou Butler (2019), apesar de estabelecer a crítica enquanto uma atividade pública, Kant não pode concebê-la como uma atividade exercida pela maioria dos humanos ou uma atividade popular, o potencial democrático aberto pela crítica é abruptamente fechado pelo filósofo alemão. Embora não seja nosso objetivo, no presente texto, dar conta da relação no mínimo ambivalente de Foucault com o Iluminismo, propomos que a noção de atitude crítica, enquanto continuidade de uma prática moderna e de uma certa relação com o presente histórico, é expressiva de tal ambivalência profunda por parte do francês. Ao assemelhar a crítica à “virtude” e a um ato de resistência contra o poder injustificado, a leitura foucaultiana parece subverter o que a razão “iluminista” em geral entendia enquanto o papel da crítica. Os comentários de Judith Butler (2013, p. 167) também acenam nesta direção:

Nenhum pensador “iluminista” aceitaria a descrição de Foucault; todavia essa resistência não invalida sua caracterização em questão, pois o que o autor busca, com sua caracterização do Iluminismo é resgatar aquilo que permanece “impensado” dentro de seus próprios termos – daí que seu relato se configure como história crítica. De acordo com ele, a crítica começa a partir do momento em que pomos em questão a necessidade de uma obediência absoluta e submetemos todas as

obrigações governamentais que nos são impostas a um exame racional e reflexivo.

A atitude crítica em Foucault, segundo Butler (2013, p. 169), arroga a si mesma o direito de se contrapor à autoridade, de questionar sua legitimidade, mas não recorrendo à direitos naturais que antecedem uma dada configuração das normas, pois “a prática que posiciona os limites da autoridade absoluta depende, fundamentalmente, do horizonte dos efeitos do conhecimento dentro do qual ela opera”. Ao aproximar a atitude crítica de uma arte ou virtude, Foucault vincula a crítica a uma *poiesis*, uma prática constante de estilização da existência, uma negociação entre normas estabelecidas e a elaboração ética de Si. Esta arte crítica que é “parceira e adversária” das artes de governo pode resultar em relações de consentimento ou de recusa sem incidir em uma passividade, relacionando ativamente modos de subjetivação ou de desassujeitamento (*désassujettissement*) ao horizonte de normas, ao presente histórico no qual o sujeito da crítica se encontra.

No desassujeitamento, implicado na atitude crítica, o sujeito encontra a possibilidade de outros modos de vida. A crítica, enquanto resistência, pode então ser compreendida como atitude não-solipsista, que conecta o individual e o coletivo, abrindo espaços de liberdade. A atitude crítica é o resultado de um exercício de auto subjetivação, que se desvia da lógica disciplinar e biopolítica, um modo de subjetivação que se aproxima daquilo que ele chama de cuidado de si (*epimeleia heautou*) no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (2014b), desenvolvido por outros meios nos últimos cinco cursos ministrados no *Collège de France*⁵.

5 *Do Governo dos Vivos* (2014c), *Subjetividade e Verdade* (2016), *A Hermenêutica do Sujeito* (2014b), *O Governo de si e dos Outros* (2011b) e *A Coragem da Verdade* (2014a).

As práticas de liberdade foram tema das pesquisas de Foucault realizadas a partir do fim da década de 70, no qual se operou um deslocamento dos trabalhos que vinha desenvolvendo anteriormente, passando a analisar os modos de subjetivação, principalmente nos cursos e obras da década de 80. Este deslocamento está bem explicitado na introdução ao segundo volume da *História da sexualidade* (2009, p. 12).

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que frequentemente se descreve como manifestação do “poder”: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.

Essas pesquisas são comumente chamadas de Último Foucault ou *Foucault da Ética*, mesmo havendo leituras que adotem a tese de que, para além de uma preocupação ética, a questão central de Foucault seria realizar uma genealogia dos modos de subjetivação (KRAEMER, 2018). No presente trabalho, entendemos que Foucault efetivamente realiza uma genealogia dos modos de subjetivação, mas não separada de uma preocupação em refletir sobre uma postura ética. A análise dos micropoderes e das maneiras como os seres humanos se dão a si mesmos como objeto de análise são

instrumentos essenciais para pensar uma postura ética e política a partir de Foucault.

A abordagem de Foucault não impossibilita pensarmos processos macropolíticos. O autor se questionou sobre os novos modelos de luta política que despontaram em maio de 68, na França, e o que traziam de novidade no plano da relação entre desejo e política, desfavorecendo a organização revolucionária tal como defendida pelos militantes organizados em partidos. Seria preciso questionar a organização hierárquica, centralizadora e totalizante, que limita a ação de lutas múltiplas e horizontais, atentando ao risco de que participantes de um movimento de resistência se apaixonem pelo poder (FOUCAULT, 1991b). Neste sentido, Michel Foucault desenvolve uma análise sobre as resistências que se distancia de todas as tentativas de englobar as lutas em uma bandeira única e permanente, pois o direito dos governados teria mais dificuldades de se efetivar, validar e ser considerado sob uma lógica universalista e teleológica.

Com isso, observa-se como em Foucault uma atenção à escala do que podemos chamar de micropolítica é um pressuposto que perpassa todas as suas análises, desde a arqueologia do saber, na qual busca compreender as condições de possibilidade de determinados saberes do campo científico, passando pela genealogia, em que analisa as relações de poder, chegando na ética. Com as ideias de micropoderes e resistências locais, de crítica, de direito dos governados, de cuidado de si e de diagnóstico Foucault desenvolve uma Filosofia experimental e próxima ao ensaio, que nos legou meios diversos de pensar as nossas ações e a nossa prática política.

SPINOZA E A POTÊNCIA ONTOLÓGICA COMO ÍNDICE DE SI MESMA E DO PODER

Spinoza foi o primeiro, na história da filosofia ocidental, a considerar que o corpo não é hierarquicamente inferior à mente⁶ e que não possui um menor grau de realidade que o espiritual ou o mental, afirmando o que chamamos de monismo substancial. Para ele, o pensamento e o corpóreo são expressões de uma mesma substância. Tudo o que existe é a substância e suas modificações (E1P15)⁷, sendo a vida humana uma modificação finita, expressão concreta da potência eterna de existir, infinitamente causando a si mesma, que o filósofo chama de Deus ou Natureza.

De acordo com o livro II da *Ética*, um corpo resulta de complexas interações de muitos corpos menores em relações de velocidade e lentidão que mantêm a coerência de um indivíduo ou corpo composto com maior ou menor dificuldade, seja estabelecendo proporções de movimentos *intra-corporis* ou se justapondo pela coerção de outros corpos (E2P12Ap2D). Todo corpo está submetido a relações de movimento e repouso, a uma concatenação infinita de corpos em movimento que o determinam. De maneira simultânea, ideias causam e são causadas por outras ideias, apresentando distintos graus de elaboração, concatenando-se entre si, estabelecendo relações de conexão, associação, afetando-se umas às outras. A mente exprime uma potência de pensar, assim

6 Deleuze dirá: “Espinoza propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo”. (2002, p. 24)

7 As referências à *Ética* serão organizadas de acordo o seguinte padrão: primeiro, a indicação da sequência dos livros: E1, E2, E3 etc., seguido de uma Proposição sinalizada como P1, P2, P3 etc., de Demonstração D1, D2, D3 etc., de Escólios sinalizados com letra S e Apêndices com a letra A. Assim, E1P12A2D se refere à Demonstração do Apêndice 2 localizado na Proposição 12, livro I da *Ética*.

como o corpo exprime uma potência de agir (E2P13S). A potência de um corpo composto ou de uma mente que é ideia deste corpo, não é a expressão da potencialidade (*dynamis*) aristotélica, de uma capacidade de se efetivar, tampouco de uma virtualidade, mas sim de uma realidade que existe em ato, uma potência atual, que Spinoza denomina *conatus*.

Na *Ética*, Spinoza dá a seguinte definição inicial de *conatus*: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6). Na proposição seguinte, ele afirma: “a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é, a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é que sua essência dada ou atual” (E3P7D). Deste modo, esforço ou *conatus* é inicialmente identificado com o que busca perseverar em seu ser, com a potência de agir que é a própria essência da coisa, ou de um conjunto de coisas. Cada *conatus* opera por um dinamismo vital que faz com que corpos e mentes experimentem variações de potência de acordo com as composições que são capazes de estabelecer, trazendo consequências éticas e políticas importantes.

O conceito de *conatus* libera a vida do corpo de seus contornos convencionais, pois um corpo não se encerra na pele que o envolve: “se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente” (E4P18S). Assim, cada corpo está em trocas constantes com o que chamamos apenas de maneira relutante de seu “meio”. Aqui, estamos longe da concepção atomizada e da noção jurídica de indivíduo, pois ele é nada mais do que a expressão limitada de uma potência de existir e produzir

efeitos, potência que sempre existe em um outro do qual depende.

Em uma ontologia relacional, não é o *locus* do indivíduo que é priorizado, mas sim as trocas e relações estabelecidas. Como aponta Jaquet (2011), isso traz consequências para a formação subjetiva dos humanos em particular, e da consciência em geral, pois o interior reflete o exterior, revelando-se uma reimpressão de imagens que derivam de uma determinada sequência natural e histórica. Assim, o *conatus* possibilita tensionar as distinções entre dentro e fora. A filósofa francesa observa: “Os traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo” (JAQUET, 2011, p. 361). Nossa interioridade resulta das imaginações que formamos na mente do que se passa no corpo, assim como pela dinâmica de imitação afetiva pela qual emulamos os afetos daqueles que consideramos semelhantes a nós mesmos, reforçando os nossos afetos e desejos (E3P27-31). A dinâmica do *conatus* também altera a percepção que o senso comum tem da coletividade, pois nela o íntimo e a esfera da sociabilidade se conectam de maneira irremediável.

Poderíamos dizer, com Chantal Jaquet, que Spinoza nos ajuda a repensar a maneira que entendemos e vivenciamos a relação entre vida e política, reelaborando nossa experiência em termos de uma ético-política que se engaja ativamente com a realidade coletiva ao mesmo tempo que produz efeitos de retorno sobre a constituição de um Si. Assim se dá o processo pelo qual podemos sair da vida ignorante, confusa e impotente em direção a uma vida conduzida pela busca do amor intelectual a Deus, expandindo nosso *conatus*. Encontramos essa

postura ética expressa, de maneira singular, no *Tratado da Correção do Intelecto* (2014), quando Spinoza relata seu sentimento de desidentificação para com seu próprio presente, com a forma de vida majoritária norteada pela busca de honrarias, prazeres e riquezas. O jovem Spinoza se questiona pela possibilidade de uma nova vida, de uma nova relação com o conhecimento, busca impelida pelo desejo que é, desde seu início, um desdobramento do intelecto infinito. Spinoza conclui então (TIE §14):

Tal é o fim ao qual me inclino: adquirir essa natureza superior e fazer o melhor para que muitos a adquiram comigo, pois é parte da minha felicidade trabalhar para que muitos conheçam o que é claro para mim, de modo que seu entendimento e desejo se conciliem (*convenient*) de maneira plena com meu entendimento e desejo.

Na medida em que mentes e corpos se conjugam, estabelecendo relações sinérgicas, formam um corpo capaz de produzir mais efeitos e que pode afetar e ser afetado de mais maneiras. Nenhum indivíduo ou associação de indivíduos se encontra em um grau zero de potência na medida em que cada existência singular expressa uma essência que é desejo de florescer (E2D2). Busca-se afastar o ódio, o medo⁸, as causas da dominação, encontrando noções comuns que possam transformar uma vida imaginativa e refém da oscilação das paixões em experiência da liberdade.

⁸ O medo é uma tristeza instável, que sentimos quando imaginamos um mal que pode nos acometer. Se do medo se elimina o elemento de dúvida, no entanto, sentimos o desespero. A paixão correlata do medo é a esperança, que quando aponta para algo certo, torna-se segurança (E3P18S2). Medo e esperança dependem da formação das imagens de experiências passadas ou projeções futuras na mente, em ambos os casos se trata de uma negociação imaginativa com o que é percebido como fonte de impedimento para a afirmação do desejo, que Spinoza definirá na *Ética* como a essência do homem.

O presente de Spinoza era o presente da crise, no qual a ordem política holandesa desmoronou sob as mãos do fundamentalismo religioso. A relação de forças entre as massas populares e as elites governantes poderia a qualquer momento reverter o *status quo*. Como aponta André Tosel (1984), era uma época de conflitos entre distintas forças de apropriação, esforços ou *conatus* desejantes de prevalecer uns em relação aos outros. Período de expansão do capitalismo mercantil, mas também do despontar das novas ciências e tecnologias, rompendo com a tradição. Os líderes religiosos do calvinismo ortodoxo, alinhados com as forças reacionárias, incitavam no povo o desprezo pela razão submetendo os corações fiéis a um aparato de sujeição, de tal modo que estes desejavam a servidão como se tratasse da própria salvação, como descreve Spinoza no Prefácio de seu *Tratado Teológico-Político* (2003). O tratado é uma intervenção crítica em uma situação persecutória, buscando ativar o desejo por uma outra vida (TOSEL, 1984, p. 23). Em Spinoza, buscase ultrapassar a crise, apreender sua natureza pelas causas e nos impelir adiante. Seu pensamento é o da plenitude do ser, ao qual recorreremos enquanto “potência crítica” contra o que esmaga a vida (NEGRI, 1993; TATIAN, 2015).

A ideia de *conatus* como o que resiste à destruição, enquanto resistência individual e coletiva, é retomada por Casarino (2018) ao observar nas sucessivas identificações na *Ética* do *conatus* enquanto potência, essência, desejo e virtude, não a expressão de um instinto de autopreservação a todo custo, mas a afirmação produtiva de uma vida que vale a pena ser vivida, uma existência que é *virtus*. Partindo da comparação feita por Deleuze entre Spinoza e Foucault, Casarino encontra na noção spinozana de *conatus*,

uma possibilidade de iluminar a questão da resistência em Foucault, diante da percepção de que o francês recusaria a possibilidade de uma resistência que venha de fora das relações de poder. O *conatus* é a potência de existir de outra maneira e, enquanto potência, é índice de si mesmo e do poder (*potestas*). Assim como para Spinoza a luz manifesta a si mesma e sua ausência dá lugar à escuridão, ou ainda, assim como a verdade é índice de si mesma e da falsidade (E2P43S), o *conatus* enquanto potência possui precedência nas relações de poder. A potência é a própria condição de possibilidade do *potestas*, o substrato que sempre escapa ao poder. *Conatus*, enquanto potência, é o que persevera, resiste e constitui nossa essência mesma, na medida em que “realiza nossa existência finita e indeterminada enquanto atos de autodeterminação” (CASARINO, 2018, p.80).

A potência é o que atravessa o *potestas* em seus dois extremos, é o que vem antes e depois, como afirma Deleuze (2013, p. 98) com seu vocabulário de forças e diagramas: “A força, nesse sentido, dispõe de um potencial em relação ao diagrama no qual está presa, ou de um terceiro poder que se apresenta como capacidade de ‘resistência’ [...] a última palavra do poder é que a resistência tem o primado”. O poder é então excedido, “lógica e ontologicamente”, pela potência que é sempre resistência. O poder político e institucional ganha legitimidade e inteligibilidade através da conjunção de potências que o antecedem e o excedem. Sua justificativa e legitimidade não são mais transcendentais, como na tradição política ocidental, pois estão fundadas na potência da multidão. A potência atravessa o político, o afetivo e o biofísico, esferas imersas em uma relação dinâmica, “forças agindo sobre forças” (DELEUZE, 2013), causando processos de intensificação

e transformação. Um pensamento da potência que liga a parte ao todo, o interior ao exterior, possibilita também conceber o poder como algo localizado não apenas nos exercícios de poder e relações assimétricas, mas como o que determina e permeia cada indivíduo enquanto potência de agir, vinculando cada um em relações complexas de composição, juntando dimensões que são tradicionalmente consideradas distintas (SAAR, 2013).

Cada humano se encontra já implicado em uma abertura relacional nos níveis ontológico e afetivo, o que Negri (2018) chamou de “interindividual, intra humana” e Balibar (1997), utilizando-se do conceito de Simondon, chamou de relação transindividual, ligando todos os indivíduos em relações de causalidade, assim como em dinâmicas afetivas que afirmam a resistência dos humanos contra a destruição de sua própria potência, implicação mútua entre esferas que se entrelaçam e se informam. Spinoza diz: “Quem [...] procura vencer o ódio pelo amor, combate (*resistit*), certamente, com alegria e segurança, defende-se facilmente de um quanto de muitos homens” (E4P46S). A resistência do *conatus* não é apenas cálculo racional individual, mas resistência em amor e amizade. É virtude, animada pelo afeto *fortitudo*, que significa ao mesmo tempo fortaleza interna e desejo de se ligar aos outros em relação de amizade e generosidade. O pensamento de Spinoza conecta ontologia e política, sobrepõe o que se passa no âmbito da duração ao da eternidade, mas não estabelece uma ligação simples e unilateral entre os dois. Se é verdade que podemos pensar o *conatus* enquanto potência ontologicamente dada, resistência à própria diminuição pela violência, tristeza ou sujeição, é preciso lembrar que apenas por meio da árdua construção transindividual da comunidade política e do conhecimento é que podemos

expandir o *conatus*. Ontologia e política se enlaçam de tal modo que a primeira nos conduz a uma postura ética frente à vida, e a segunda é condição para nossa verdadeira liberdade e salvação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora Spinoza e Foucault possuam abordagens distintas em suas respectivas reflexões sobre as relações de poder e a potência, partimos do pressuposto de que são dois pensadores que nos auxiliam a pensar nosso próprio presente em uma tensão produtiva. Foucault nos legou diversas ferramentas conceituais e nos alertou da necessidade de fazer uma ontologia do presente, se quisermos viver e pensar de outra maneira. Sua obra possui um caráter não-sistemático, distinto do pensamento de Spinoza, que na *Ética* procede por definições, axiomas, proposições, postulados e demonstrações de maneira euclidiana. O método genético-causal desenvolvido por Spinoza nos coloca em busca da causa necessária e possibilita uma compreensão da potência que anima tudo o que se encontra na natureza, incluindo relações entre humanos, como algo que está para além dos sujeitos e das subjetividades.

Ambos possibilitam pensar o poder como um emaranhado de relações, assim como a necessidade de uma ética não-normativa na construção de uma vida que recusa a servidão e o assujeitamento. Tanto a microfísica dos poderes quanto a conjugação de potências spinozana permitem uma atenção para os efeitos produzidos nos corpos pelas afecções e pelas maneiras de administrar condutas, mostrando que a vida registra as marcas impressas no corpo e resiste como pode. Para Spinoza, o corpo e a mente são a mesma realidade expressa por atributos distintos, cada corpo está em trocas relacionais

com tudo que o envolve. Uma ciência dos afetos, portanto, pode auxiliar na construção de relações ético-políticas que nos deem uma melhor compreensão do mundo e de nós mesmos. Esse conhecimento adquirido informa nosso esforço por uma vida que não é uma vida qualquer, mas livre. Em Foucault, o corpo é um elemento singular de investimento de poder, no qual a constituição de uma subjetividade docilizada e obediente acaba sendo o resultado. Contudo, esse mesmo corpo, no qual se vivencia os desejos e os prazeres, pode ser o ponto de reflexão ética que incita a formação de uma subjetividade outra, com um *éthos* capaz de resistir às estratégias dos dispositivos de poder.

Os pensamentos de Spinoza e Foucault nos fornecem duas atitudes diante de um presente histórico que se apresenta enquanto crise, portanto, dois modelos de crítica. Em Spinoza, a urgência do presente exige uma intervenção de natureza tal que apreenda a ruptura pelas causas, tornando o presente inteligível sem recorrer a qualquer elemento transcendental. Seu pensamento nos leva adiante, em direção à positividade da superação. Ao mesmo tempo, porque abole as causas finais da natureza, a perspectiva spinozana nos alerta para o fato de que essa superação nunca é uma garantia: ela pode se dar sob condições históricas específicas, mas sempre ao risco de recair na servidão, não há salvação definitiva. O método genealógico de Foucault, por sua vez, conduz uma investigação sobre as condições de possibilidade de determinados aspectos da realidade social, modificando nosso entendimento do presente. O pensamento da crise é, para Foucault, a expressão da insuficiência dos intelectuais em criarem instrumentos de análise capazes de tornar o presente compreensível. O filósofo sugere, então, pensar a partir do conceito

de guerra, possibilitando identificar confrontos em um deslocamento dinâmico, nomear múltiplas forças que conflitam em torno da organização social e dos modos de existência (FOUCAULT, 2010). Em Foucault, a atitude crítica é um *éthos* que fomenta um processo de subjetivação que possibilita aos sujeitos provarem uma verdade, através do que chamou de *ascese*, uma luta de si consigo mesmo que leva a um estado diferenciado de ser humano. Essa crítica possibilitaria ao sujeito criar uma vida única e “bela”, justamente o que Foucault chamou de estética da existência.

Todas essas considerações possibilitam pensar um elemento crucial em nosso presente, a resistência, que em Spinoza pode ser compreendida pela conjunção de potências que excedem os indivíduos, capaz de exceder o *potestas*, quando este é operado por meio da violência e da sujeição que, inevitavelmente, é expressão de uma impotência. As leituras spinozanas de Casarino e Deleuze possibilitam uma compreensão que complementa a crítica como resistência e virtude em Foucault, sugerindo Spinoza como alternativa pré-iluminista frente à paradoxal conclusão kantiana de que o direito à resistência só pode ser legitimado pelo Estado. Todavia, é preciso ter em conta, como aponta Butler (2013, p. 174), que Foucault permanece reticente quanto a um fundamento ontológico da resistência, indicando seu comprometimento em “compreender a possibilidade de desassujeitamento dentro dos quadros da racionalização sem afirmar que há uma fonte de resistência que está alojada no sujeito ou em algum outro campo fundacional”.

Como desafio, buscamos traçar algumas aproximações possíveis entre o pensamento de Foucault e Spinoza, delineando duas *atitudes* que buscam recusar

o que é inaceitável no presente. Ao conectarem desejo e política, ambos enriquecem nossa compreensão sobre as relações de poder na atualidade. Assim, podemos pensar formas de resistência a novos modos de assujeitamento, tanto no plano macro como no micropolítico, as armadilhas transcendentais e teleológicas do poder identificadas por Foucault, mas também buscando, na ontologia relacional de Spinoza, recursos para a construção de uma prática política e ética que seja afirmativa diante da mobilização constante do medo e da tristeza que resultam na diminuição de nossa potência de agir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALIBAR. Spinoza: from individuality to transindividuality. In: **Mededelingen vanwege het Spinozahuis**, n. 71. Delft: Eduron, 1997.

BUTLER, Judith. Critique, Crisis, and the Elusive Tribunal. In: GORDON, Peter E; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (Org.). **The Routledge companion to the Frankfurt school**. New York: Routledge, 2019.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n.22, 2013, p. 159-179. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>. Acessado em: 09 abr. 2021.

CASARINO, Cesare. The grammar of conatus. In: KORDELA, Kiarina; VARDOULAKIS, Dimitris (Org.). **Spinoza's Authority - Volume I: Resistance and power in Ethics**. London/NY: Bloomsbury, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

FOUCAULT, Michel. Questions of Method. In: **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**. Chicago: Graham Burchell, 1991a.

FOUCAULT, Michel. Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: **Ditos e Escritos II: Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335 - 351.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2011a.

FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 39. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c.

FOUCAULT, Michel. A política é a continuação da guerra por outros meios. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VIII - Segurança, penalidade e Prisão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V – Ética, Sexualidade e Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi**. Paris: Editions Vrin, 2013b.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2014d.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

JAQUET, Chantal. Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza. In: MARTINS, André; OLIVA, Luís César; SANTIAGO, Homero (Org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KANT, Immanuel. Resposta à questão – o que é esclarecimento? In: **Antologia de texto filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009. p. 406 - 415.

KRAEMER, Celso. Discurso e técnica de vida: a questão metodológica em subjetividade em verdade. Haveria em Foucault da ética? In: RESENDE, Haroldo (Org.). **A arte neoliberal de governar e a educação**. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/Cnpq, 2018.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem**. 2. ed. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018.

REMUAD, Olivier. Éthique et politique: Foucault et Spinoza. In: SILVA, Emmanuel da (Org.). **Lectures de Michel Foucault: Volume 2**. Lyon: ENS LYON, 2003. p. 39-58. Disponível em: <https://books.openedition.org/enseditions/1215>. Acessado em: 09 abr. 2021.

SAAR, Martin. **Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza**. Berlin: Suhrkamp, 2013.

SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político**. Trad: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. Tratado da correção do intelecto. In: CUNHA, Newton; GUINSBURG, J; ROMANO, Roberto (Org.). **Spinoza: obra completa I: (Breve) tratado e outros escritos**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. Ética. Trad: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora, 2017.

TATIÁN, Diego. **La cautela del salvaje**. Buenos Aires: Colihue, 2015.

TOSEL, André. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique**, Paris: Aubier, 1984.

Capítulo 15

O SENTIDO JURÍDICO DO CONCEITO DE DEDUÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

*Diego Barbosa de Oliveira*¹

INTRODUÇÃO

São muitas as dificuldades em torno da passagem da Dedução Transcendental.² Dentre elas umas das que mais causam confusão ao leitor é a maneira como Kant emprega o conceito de ‘dedução’ (*Deduktion*). É uma tendência natural compreender esse conceito como um processo silogístico pelo qual uma conclusão é inferida a partir de um determinado número de premissas. A *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, por exemplo, define ‘dedução’ como “raciocínio pelo qual, de uma ou mais proposições conhecidas (antecedente), se conclui necessariamente uma proposição desconhecida (consequente), nelas, de algum modo, incluídas e implicada” (CABRAL, 1989, p. 89-90). Não sem razão, é natural que o leitor espere que a Dedução Transcendental seja uma dedução no sentido lógico do termo.

No entanto, essa leitura, embora natural, não pode ser feita sem prejuízo à compreensão da estrutura e dos objetivos da Dedução Transcendental. Basta notar que logo no início do §13 da CRP, Kant deixa claro que ele não está empregando o termo em seu sentido lógico costumeiro, mas sim em um sentido jurídico. Trata-se de

1 Mestre em Filosofia. E-mail: diegobarbosa-96@outlook.com.

2 A seguir, citarei a *Crítica da razão pura* como CRP; as letras A ou B, seguidas de algarismos, referem-se, respectivamente, à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Nas demais obras de Kant segui o padrão ABNT de citações.

um argumento que visa demonstrar direitos ou legitimizar pretensões:

Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão (CRP, A84/ B116).

Nessa passagem, Kant deixa claro em que sentido o conceito de dedução é empregado em sua filosofia. Conforme o texto indica, trata-se de um emprego diferente do usual. Esse termo, tal como usado na filosofia transcendental, significa algo análogo a uma prova jurídica (*quid juris*) na qual um direito ou pretensão é legitimada. Isso evidencia que a Dedução Transcendental deve ser entendida como algo diferente de uma mera dedução lógica na qual o principal objetivo é construir uma longa cadeia silogística da qual resulte uma conclusão necessária.

O principal objetivo de uma Dedução Transcendental na filosofia teórica é o de legitimar o uso e ao mesmo tempo estabelecer os limites legítimos da aplicação dos conceitos puros. Esses conceitos puros são de dois tipos: os sensíveis (espaço e tempo) e os intelectuais (categorias). Essas representações, de acordo com Kant, necessitam de uma prova de sua legitimidade. Dos primeiros ele já se ocupara na Estética transcendental. Portanto, na Dedução Transcendental, como o próprio título indica, trata-se de estabelecer a legitimidade do uso e os limites dos conceitos puros do entendimento:

Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam a um uso puro a priori (totalmente independente de qualquer experiência);

e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar sua aplicação, é preciso saber como podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de Dedução Transcendental à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos (CRP, A 85/B 117).

A ideia aqui parece ser de que tal como pessoas reclamam certos direitos, analogamente assim também o faz certa classe de representações: os conceitos puros. Esses conceitos, devido à sua origem independente da experiência, reclamam o direito de se referirem de modo *a priori* a objetos. Essa pretensão, todavia, deve ser tomada de modo problemático. Afinal de contas, como pode um conceito se referir necessariamente a um objeto antes mesmo de ele ser dado? Dado que essa referência deve ser possível *a priori*, ela deve ter como marca a universalidade e a necessidade. É esse o motivo pelo qual Kant rejeita que as representações *a priori* possam ser legitimadas mediante um apelo à experiência. Uma vez que a experiência é incapaz de fornecer universalidade e necessidade irrestritas, mas somente comparativa, ela não pode legitimar o uso de um conceito puro. Por esse motivo, ele afirma que em relação aos conceitos *a priori*, se for preciso uma dedução, é necessário que ela seja transcendental (CRP, A86/ B118).

A primeira parte da Doutrina transcendental dos elementos oferece uma resposta acerca da possibilidade das representações puras sensíveis se relacionarem a objetos, estabelecendo, ao mesmo tempo, os limites de seu uso legítimo. Na Estética transcendental, Kant argumenta que devido à constituição de nossa capacidade representativa os objetos nos são dados apenas na sensibilidade. Esta, por sua vez, possui duas formas puras: o espaço, forma pura da intuição externa, e o

tempo, forma pura da intuição interna, que são condições de possibilidade de toda representação sensível. Logo, todo objeto que nos aparece na sensibilidade possui uma relação necessária com essas formas. Esses objetos são, entretanto, simples fenômenos, não coisas em si mesmas. São representações que se regulam pelas estruturas formais de nossa capacidade representativa. Desse modo, Kant julga ter explicado como as intuições puras do espaço e do tempo, enquanto representações *a priori*, possuem validade objetiva, pois, na medida em que são condições de possibilidade da aparição dos fenômenos, possuem uma relação necessária com todos os objetos de uma experiência possível.

Contudo, coisa muito diferente se passa em relação às categorias. Por originarem-se unicamente no entendimento sem nada que pertença à experiência ou à sensibilidade, surgem em relação a elas alguns problemas que não existem em relação às formas puras sensíveis. Na estética transcendental, Kant não teve grandes problemas em tornar compreensível a relação do espaço e do tempo com os objetos. Entretanto, isso não pode ser feito com a mesma facilidade em relação às categorias. A razão disso é que, diferente das formas sensíveis, as categorias não são condições pelas quais os objetos nos aparecem, mas sim conceitos pelos quais pensamos objetos em geral. Portanto, não é claro, à primeira vista, se esses conceitos possuem qualquer relação objetiva com os fenômenos de uma experiência ou se, enquanto conceitos de objetos em geral, cujo fundamento é inteiramente intelectual (não sensível), eles podem fornecer conhecimentos que ultrapassam os limites da experiência possível.³ É com

3 “As categorias não se fundam, quanto à sua origem, na sensibilidade, como as formas da intuição, o espaço e o tempo, pelo que parecem autorizar uma aplicação larga, para além de todos os objetos dos sentidos” (CRP A88/ B120).

intuito de determinar a legitimidade dessas pretensões que Kant elabora a Dedução Transcendental. Tal dedução, como ele indica, segue um modelo jurídico de argumentação.

Todavia, pouco sabemos sobre o sentido jurídico de dedução. Kant não se detém em explicá-lo. Tampouco deixa claro quais foram os motivos que o levaram a recorrer a tal terminologia. Não há nenhum detalhamento acerca do processo de justificação jurídica, muito menos um esclarecimento de como tal método pode ser transferido para o contexto filosófico. Afinal de contas, como devemos interpretar essa analogia? Não seria ela um mero artifício retórico com intuito de conferir um verniz estilístico a um problema que, devido à sua própria natureza, é árido e pouco inteligível? Ou, em vez disso, consiste em uma escolha que carrega consigo motivos mais profundos, revelando, desse modo, uma opção de ordem metodológica cuja função é imprescindível para os fins da Dedução? E caso desempenhe um papel relevante, de que modo esse conceito, que originariamente pertence ao campo da jurisprudência, pode ser transferido para o âmbito filosófico? Na tentativa de responder a essas questões, buscaremos elucidar o papel da metáfora jurídica apresentada no §13, investigando as fontes históricas e os contornos metodológicos implicados no conceito jurídico de dedução. No que se segue, analisaremos três hipóteses:

- a) Que a Dedução Transcendental foi elaborada segundo o paradigma das deduções jurídicas.
- b) Que em uma dedução jurídica a questão de direito (*quid juris*) pressupõe o estabelecimento da questão de fato (*quid facti*).
- c) Que o *Faktum* da Dedução Transcendental é a origem *a priori* apresentada na chamada dedução Metafísica.

**O PARADIGMA JURÍDICO DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL:
FONTES HISTÓRICAS E CONTORNOS METODOLÓGICOS**

O primeiro trabalho que explorou de modo sistemático o caráter jurídico da Dedução Transcendental em oposição ao sentido lógico-matemático tradicional do termo foi o artigo *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first Critique* (1989), de Dieter Henrich. Nesse trabalho, Henrich demonstra de modo bastante convincente que a Dedução Transcendental foi elaborada segundo um padrão jurídico de prova conhecido no século XVIII como *Deduktionsschriften*.

De acordo com Henrich (1989, p. 32-33), no final do século XIV começaram a surgir publicações de cunho jurídico que viriam a ser conhecidas no século XVIII como *Deduktionsschriften*. Esses escritos consistiam em deduções jurídicas que tinham como objetivo justificar reivindicações legais que surgiam entre os diferentes territórios que compunham o Sacro Império Romano-Germânico. Essas deduções não eram vendidas em livrarias tal qual os livros comuns, mas eram distribuídas pelos governos para outros governos e apresentadas perante a suprema corte imperial com o intuito de convencê-los da legitimidade de sua posição em determinada querela judicial. Elas eram guardadas em bibliotecas oficiais e com o passar do tempo tornaram-se objetos de coleção de juristas e eruditos em geral. Inúmeras deduções foram escritas entre os séculos XIV e XVIII. Henrich (1989, p. 32) estima que cerca de doze mil foram publicadas durante esse período. Prova de que esses escritos eram bastante difundidos no meio erudito da Prússia.

Como observam alguns autores (HENRICH, 1989, p. 33; TREVISAN, 2015, p 113) é fácil mostrar que Kant

estava familiarizado com os *Deduktionschriften*. Em uma passagem da *Metafísica dos Costumes*, ao tratar do direito dos povos, ele alude às deduções jurídicas (KANT, 2013, p. 61). Em suas lições de direito, Kant utilizava um livro intitulado *Ius Naturae in usum auditorum*, que fora escrito por Achenwall e J.S Pütter. Esse último autor, cabe ressaltar, foi o mais bem-sucedido escritor de deduções de seu tempo e foi o principal responsável por estabelecer as normas estilísticas, formais e metodológicas a serem seguidas pelos juristas da época. Grande parte dessas normas, como veremos a seguir, foram seguidas por Kant em sua Dedução Transcendental.

Em sua tese de doutorado, *O Tribunal da razão: um estudo histórico sistemático sobre as metáforas jurídicas na Crítica da razão pura* (2015), Trevisan oferece algumas evidências que revelam as semelhanças existentes entre as deduções jurídicas e a Dedução Transcendental, confirmando de modo bastante convincente a teoria de Henrich segundo a qual a Dedução foi elaborada seguindo o paradigma jurídico dos *Deduktionschriften*.

A pesquisa de Trevisan deteve-se na análise dos *lógica* que compunham a *práxis* jurídica do século XVIII. Esse estudo revelou de modo notório a grande influência do procedimento jurídico no texto kantiano. Trevisan (2015, p. 109–113) aponta que na época de Kant o conceito jurídico de dedução fazia parte do conjunto dos *termini technici* que pertenciam à jurisprudência prática. Essa parte da jurisprudência tinha como característica lidar com os casos específicos da prática jurisprudencial, dentre os quais se incluíam recomendações formais para a redação de documentos oficiais (TREVISAN, 2015, p. 114).

Os manuais de *práxis* jurídica continham diversas recomendações para elaboração de deduções. O

professor Pütter foi responsável por apresentar várias regras de caráter estilístico, formal e metodológico para a composição dos *Deduktionsschriften*. Em uma análise comparativa, Trevisan observa que grande parte dessas regras foram seguida por Kant nas duas versões da Dedução Transcendental.

Pütter afirma que as deduções devem possuir duas partes principais: uma histórica fatural e outra propriamente jurídica (TREVISAN, 2015, p. 117). A primeira deve apresentar de *forma gráfica* as pessoas e suas relações genealógicas de modo a utilizá-la como fio condutor da exposição. Enquanto a segunda parte contém os argumentos propriamente jurídicos. O correspondente a esses dois momentos na Dedução seriam, pois, o capítulo da Dedução Metafísica, no qual Kant apresenta o fio condutor das categorias (CRP, A66/B91) buscando os *Stammbegriffe* (conceitos originários) do entendimento, estabelecendo assim a “árvore genealógica do entendimento puro” (CRP, A81/B107); e a parte jurídica, corresponde à Dedução Transcendental, compreendida de §13 a §26.

Consta entre as recomendações que houvesse, antes da parte propriamente jurídica de uma dedução, a apresentação sumária do *status controversiae*. Ou seja: era preciso elucidar o principal ponto em disputa entre as partes interessadas. O correspondente a isso na Dedução está no §14, onde Kant apresenta sumariamente a controversa em torno do uso das categorias e o princípio de resolução a ser adotado na prova. Ainda na mesma seção ele alude aos tratamentos prévios dos problemas (Locke e Hume), conforme recomendavam os juristas. Além disso, era recomendado para fins estilísticos, que uma dedução deveria conter frequentes divisões, marcadas por letras,

números ou parágrafos. É possível notar que Kant segue essa orientação, algo um tanto atípico para seu modo de escrita, como ele mesmo faz notar (CRP, B169). Vale ainda observar a recomendação que ao final do texto o autor apresentasse um breve resumo onde constasse uma apresentação sumária dos resultados da dedução. Em ambas as versões da CRP, a Dedução se encerra com esse apanhado geral.

Essas e outras semelhanças tornam evidente a estreita relação existente entre os *Deduktionschriften* e a Dedução Transcendental. Os trabalhos de Dieter Henrich e Diego Trevisan nos fornecem razões suficientes para concluir que Kant elaborou a Dedução seguindo o modelo jurídico. Tendo em vista essa conclusão, vamos investigar o modo como eram estabelecidas as justificações legais nos *Deduktionschriften* para que possamos compreender o método adotado por Kant na Dedução.

No entanto, antes de prosseguirmos é preciso esclarecermos uma possível objeção ao que temos apresentado. Alguns podem discordar de nossa leitura e apontar que estamos dando demasiado valor a uma pequena passagem da CRP que não nos autoriza distinguir os dois sentidos de ‘dedução’. Talvez, pode-se objetar, a metáfora jurídica exposta no §13 tenha um objetivo meramente estilístico, cujo propósito é tornar claro uma passagem obscura.

Ainda que essa reprimenda tenha contra si todas as evidências acima mencionadas, ela não deixa de ser plausível. Não apenas o sentido lógico do termo dedução sugere um argumento silogístico como também o próprio texto da Dedução parece ser composto segundo uma estrutura silogística.

Quanto a isso podemos afirmar o seguinte: ao defendermos que a Dedução segue uma argumentação

de inspiração jurídica em vez de lógico-matemática, não queremos dizer que ela prescindia de uma estrutura lógica. É evidente que a Dedução, como todo discurso racional, tem que estar de acordo com os princípios da lógica geral. Esta é *conditio sine qua non* de toda investigação filosófica. Partilhamos da opinião de Caimi (2014, p. 15), segundo a qual não há qualquer conflito entre a forma lógica e a forma jurídica de argumentação. A Dedução pode ser entendida tanto como uma inferência dedutiva quanto uma justificação de uma autorização. O fato de Kant buscar sua terminologia nas prescrições retóricas dos juristas não implica que a Dedução prescindia de uma disposição silogística. Todavia, conforme alerta Trevisan,⁴ a Dedução não pode ser resumida ou reduzida a essa mera forma lógica. Ainda que tenha uma estrutura lógica, esta não é, contudo, sua marca característica. O traço distintivo da Dedução, como veremos a seguir, reside na relação entre *quid facti* e *quid juris*.

A PRÁTICA DOS *DEDUKTIONSSCHRIFTEN*

Segundo Henrich (1989, p.34-35), a prática dos *Deduktionsschriften* remonta a uma época em que os juristas dividiam os direitos em dois tipos: inatos e adquiridos. Os primeiros eram inseparáveis do ser humano. Os segundos, por sua vez, originavam-se em um *Faktum* (carrega tanto o sentido de fato como o de ação). Direitos inatos são inalienáveis, logo, não necessitam de justificação. Qualquer ser humano os possui. Direitos adquiridos, por outro lado, originam-se em algum

4 “Os juristas da época admitiam que o resultado de uma dedução jurídica poderia ser formulado de acordo com uma inferência silogística; porém, a marca característica de uma dedução jurídica, ou seja, a formulação da relação específica jurídica entre fato e lei, não pode ser respondida pelo procedimento lógico-matemático de prova dedutiva.”. (TREVISAN, 2015, p. 102).

fato ou ação particular. Por exemplo: alguém tem o direito a um título acadêmico se passar sem fraude nos exames requeridos; alguém pode reivindicar um título de nobreza se for o filho legítimo de um determinado casal, alguém pode usufruir de um bem caso tenha um documento que ateste sua posse etc.

Devido a essa origem particular, direitos adquiridos necessitam demonstrar que suas reivindicações são legítimas e não simples presunções vazias. Surge, portanto, a necessidade de que eles sejam legitimados por meio de uma prova legal. O processo de justificação de um direito adquirido, que envolve uma referência a um *Faktum* legitimador presente na origem do direito, é o que caracteriza uma *dedução*:

O processo pelo qual uma posse ou uso é explicado por meio do esclarecimento de sua origem, de modo que a legitimidade dessa posse ou uso se torne aparente, é o que define uma dedução. Apenas no que diz respeito aos direitos adquiridos uma dedução pode ser dada. Isso implica que, por definição, ela deve referir-se a uma origem (HENRICH, 1989, p. 35).

O objetivo das deduções jurídicas era, portanto, o de legitimar um direito a uma posse ou uso a partir de uma referência a origem do direito em questão. Esses escritos tinham como característica apresentar uma defesa ou contestação jurídica de pretensões que, em sua maioria, eram fundadas em relações genealógicas ou contratuais (HENRICH, 1989, p. 34-35). Uma vez que se referiam a direitos adquiridos, era preciso traçar a origem da aquisição do direito, de modo a definir sua legitimidade. Essa referência às relações genealógicas ou contratuais era denominada *Faktum*.

O modelo defendido por Henrich sugere que a menção aos *facta* é imprescindível para o processo

dedutivo kantiano.⁵ No entanto, algumas passagens dos textos de Kant parecem sugerir o contrário. Na seção introdutória da Dedução, ao se referir à tentativa de Locke de derivar da experiência os conceitos puros do entendimento, Kant escreve: “a esta derivação fisiológica, que não pode verdadeiramente se chamar dedução, porque se refere a uma *questionem facti*, chamarei, por conseguinte, explicação da posse de um conhecimento puro”.(CRP, A87/ B119). Na *Metafísica Mrongroiuvus*, encontramos algo semelhante: “fisiologia da razão pura é investigação da origem dos conceitos. É uma investigação acerca do fato (*res facti*), ou seja, como dizem os juristas, questão de fato (*quaestio facti*).” (KANT, 1997, p. 763).

Essas passagens, tomadas em conjunto, parecem sugerir que a *quaestio facti* refere-se somente à fisiologia da razão e, portanto, não representa nenhum papel relevante para a Dedução (*quid juris*).

5 Embora Henrich afirme que a Dedução necessita fazer referência a um *Faktum* que esteja na origem de um direito, ele não identifica esse *Faktum* à questão de fato. Para ele, ainda que seja impossível apresentar uma resposta adequada a *quaestio facti*, é possível estabelecer a *quaestio juris*. Essa leitura sustenta que há certa independência da questão de direito em relação à questão de fato: “*the quaestio juris can be answered in a satisfactory way even if the quaestio facti meets with insurmountable difficulties*”.(HENRICH, 1989, p. 36) Em uma outra passagem, Henrich sugere que Kant considerava impossível produzir uma resposta adequada a *quid facti* do nosso conhecimento. Tal labor, segundo ele, Kant identificara aos trabalhos de Locke e Leibniz, denominando-o por fisiologia da razão: “*Within philosophy, to the species facti of the jurists – the report of the story – corresponds what Kant calls the “physiology of reason.” For a number of reasons he became convinced that such a physiological account is impossible.*” (*Ibidem*, p. 36) Contra Henrich, pode-se argumentar, como o faz Trevisan, que lhe faltou um estudo mais detalhado dos *Deduktionschriften*, o que o levou a negligenciar o papel da questão de fato, distinguindo-a, indevidamente, do *Faktum* de uma dedução. Essa distinção não encontra suporte nos procedimentos jurídicos do século XVIII e nem na Crítica. De fato, Kant parece tomar *Faktum*, *res facti*, *quid facti*, *questio facti* como sinônimos.

Entretanto, é preciso cautela. Embora elas deem a entender que a questão de fato é irrelevante para o processo de legitimação levado a cabo na Dedução, há outras passagens que sugerem que a resposta a *quid facti* representa um primeiro passo necessário para o estabelecimento da *quid juris*. Há dois motivos que nos levam a defender essa segunda alternativa. Primeiro: ela concorda com a metodologia jurídica das deduções, que requer o estabelecimento da questão de fato como pré-requisito para o estabelecimento da questão de direito. Segundo: ela se adéqua ao sentido que a questão de fato (*quid facti*) possui na filosofia transcendental, que é bem mais amplo do que o de uma mera derivação fisiológica.

No que tange ao primeiro ponto, cabe que nos voltemos uma vez mais às recomendações formais que os juristas se serviam para a elaboração das deduções. De acordo com Trevisan, uma dedução não consiste unicamente na determinação da questão de direito, mas pressupõe a definição ou menção aos *factas* que enquanto condições históricas determinam o *jus controversum* (TREVISAN, 2015, p. 303). Pütter é bem claro quanto a isso ao estabelecer que sem a menção aos *facta* é impossível qualquer questão de direito.

Tomando como premissa que a questão de fato estabelece a origem de uma posse ou uso, é bastante razoável supor que ela, necessariamente, antecede a questão de direito, pois caso não houvesse um fato estabelecido não haveria direito ou pretensão a ser julgada. Nos termo da filosofia kantiana: é justamente a partir da constatação da posse de determinados conceitos, cuja origem é inteiramente intelectual, e não empírica ou sensível, que se coloca a questão de direito acerca de sua legitimidade.

Mas como conciliar a ideia de que a questão de fato possui um papel relevante para a dedução com as passagens em que Kant parece identificar a uma mera derivação fisiológica ou dedução empírica? Para isso é preciso mostrar que o modo como Kant entende a questão de fato é mais amplo do que essas citações sugerem.

É verdade que Kant identifica a explicação fisiológica à *quid facti*, mas em nenhum momento, penso eu, ele reduz a última à primeira. Dito de outro modo: embora ele afirme que a fisiologia do entendimento pertença à questão de fato, ele não diz que a questão de fato seja, necessariamente, uma explicação fisiológica. O mesmo aplica-se à dedução empírica. Uma passagem da *Metafísica de Mrongovius* é particularmente elucidativa a esse respeito: “uma investigação do *facti*, como chegamos ao conhecimento, se por meio da experiência ou da pura razão, Locke realizou muito aqui, e isso pode nos ser útil [...]” (KANT, 1997, p. 138). Aqui se percebe que a investigação acerca da *res facti* não se reduz a explicação de como obtemos os conceitos na experiência, mas *também* admite uma investigação de como os conceitos são adquiridos pela *razão*, ou seja, admite um modo de aquisição inteiramente *a priori*.⁶ Essa alternativa é fortalecida por uma passagem das *Reflexões*, datada por volta de 1881, onde Kant estabelece a seguinte

6 Cf. TREVISAN, 2015, p. 309: “por *quaestio facti* ou questão sobre o fato se deve entender não apenas aquela respondida pelo “*berühmter Locke*” e sua “*physiologische Ableitung*” dos conceitos puros do entendimento (A86-7/B 119), [...] pode-se também entender a investigação do *facti* como uma investigação que se confunde com a *Crítica da Razão Pura* enquanto pergunta sobre a origem, extensão e limites legítimos do uso dos conceitos da razão. Uma investigação, pois, não empírica, mas transcendental – ou, para utilizar o termo preciso de Kant, “metafísica”, relativo a uma Dedução Metafísica que investiga a origem não-empírica do conhecimento para, assim, determinar-lhe a extensão e os limites.”

distinção: “*quaestio facti* é aquela da forma pela qual primeiramente tomamos posse de um conceito; *quaestio iuris*, aquela sobre com que direito o possuímos e o utilizamos” (KANT, *apud* TREVISAN, 2015, p. 303).

Fica claro, portanto, que a questão de fato, no âmbito da filosofia transcendental, diz respeito à posse de um conceito. Posse essa que deve ser tomada em um sentido amplo, podendo ser obtida tanto mediante uma aquisição empírica quanto mediante uma aquisição pura. Por conseguinte, não é correto limitar a questão de fato a uma mera investigação fisiológica. Em vez disso, é preciso reconhecer seu valor na investigação transcendental, na medida em que ela fornece o *Faktum* da origem pura das categorias.

O *FAKTUM* DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Mesmo compreendendo que a questão de fato é uma etapa necessária para o processo dedutivo kantiano, ainda não sabemos qual é o *Faktum* da Dedução. Dieter Henrich defende que é a unidade sintética da apercepção. Entretanto, à luz de novos estudos das fontes jurídicas do procedimento dedutivo, alguns autores têm rejeitado sua proposta. Ainda que reconheçam a inegável importância da unidade sintética da apercepção para o argumento da Dedução, eles afirmam que ela é incapaz de se adequar ao sentido jurídico de *facta* (PROOPS, 2003, p. 220).

Proops recusa a ideia de que o *Faktum* da Dedução é a apercepção transcendental. Segundo ele, faltam evidências textuais em suporte dessa teoria. Contra Henrich ele sustenta que o *Faktum* da Dedução Transcendental é a sua origem *a priori* apresentada na Dedução metafísica. Proops parte de uma premissa extraída das investigações do próprio Henrich, segundo a qual a questão factual de uma dedução, em geral,

dirigia-se a questões de origem pessoal (ou *personal pedigree*). Essa característica genealógica das deduções, segundo ele, está também presente ao longo de toda investigação transcendental. Exemplo disso é a grande frequência com que Kant apela às metáforas genealógicas ao discutir a legitimidade dos conceitos. No prefácio da primeira edição da CRP, por exemplo, ao fazer um breve comentário histórico dos problemas em que a metafísica estava envolta, Kant critica Locke por imaginar uma *genealogia* falsa e atribuir à metafísica, que era antes a rainha de todas as ciências, um *nascimento* vulgar (CRP, A IX). Na primeira seção do capítulo “Da dedução dos conceitos puros do entendimento”, Kant retoma a mesma metáfora genealógica, afirmando que a metafísica, com vista ao seu futuro, tem de apresentar um *certificado de nascimento* muito diferente daquele derivado da experiência (CRP, A85/ B117). Ainda na mesma seção, Kant afirma que a “a geometria segue o seu caminho seguro através de puros conhecimentos *a priori*, sem que tenha que pedir à filosofia um *certificado da origem* pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço” (CRP, A88/ B121). Isso implica que em outros casos a filosofia deve fornecer um certificado de legitimidade da origem (PROOPS, 2003, p. 220).

Para Proops (2003, p. 221), essas alusões genealógicas sugerem que a questão da legitimidade dos conceitos está diretamente ligada a questão da origem desses conceitos. Essa concepção, junto à ideia de que o *Faktum* se refere a uma questão de *personal pedigree*, levaram-no a conclusão que Kant considerou necessário, como um primeiro passo para a legitimidade das categorias, estabelecer que elas possuem origem *a priori*.

Na leitura de Proops, a Dedução Metafísica é endereçada às objeções de David Hume, segundo as

quais a suposta necessidade e universalidade assumidas no conceito de causa não possuíam um fundamento racional, mas eram somente produtos da imaginação gerados pelo hábito. Assim, ao mostrar a conformidade das categorias com as funções lógicas do juízo, Kant refuta a origem empírica proposta por Hume estabelecendo a “origem nobre” das categorias. Uma vez estabelecida que essas representações sejam *de fato* conceitos puros do entendimento, resta investigar quais são as suas atribuições legítimas.

Com base nessas observações, Proops chega à conclusão que a Dedução Metafísica, na medida em que mostra que as categorias são conceitos puros do entendimento, apresenta um *certificado de nascimento* que atesta a origem nobre das categorias, representando um primeiro passo para a Dedução Transcendental, correspondendo, desse modo, a *quid facti* de uma dedução jurídica (PROOPS, 2003, p. 224).

Trevisan também compreende que a Dedução Metafísica representa um primeiro passo necessário para a Dedução, correspondendo a *quid facti* das categorias. Segundo ele, o procedimento dedutivo kantiano é composto de duas etapas: em primeiro lugar a Dedução Metafísica deve provar a validade em geral, ou realidade transcendental (subjéctiva) de um conceito ou direito a partir de uma prova da origem de um dado assumido como *Faktum (res facti)*; em segundo lugar, a Dedução Transcendental deve provar a validade e realidade objectivas. Esses dois momentos, o metafísico e o transcendental, correspondem, respectivamente, a *quid facti* e a *quid juris* de uma dedução de inspiração jurídica (TREVISAN, 2015, p. 307-308).

A prova ou “constatação” da produção das categorias pelo entendimento seria o correspondente à Dedução

Metafísica, por meio da qual se explica como ocorre a aquisição originária do título de posse dos conceitos a partir de uma ação do entendimento enquanto *Grund* inato ou *Ursprung*. Que temos estes conceitos é um *Faktum*, resultado de uma “atividade interna” ou atividade originária do entendimento dada ou pressuposta através da qual chegamos a eles [...]. A Dedução Metafísica como *quaestio facti* teria como objetivo, pois, retraçar o título de posse até sua origem e “enumerar” os elementos implícito no facto, ou seja, contar a *Geschichts-Erzählung* a partir da qual se coloca o problema da Dedução Transcendental como quid iuris do fato constatado, ou seja, da legitimidade do uso desses conceitos como constituição de possibilidade da experiência (TREVISAN, 2015, p. 319-320).

É a partir da constatação do *Faktum* de que possuímos conceitos intelectualmente puros, que não são nem empíricos nem inatos, mas *originariamente adquiridos* que parte a questão da legitimidade desses conceitos. Ou seja, uma vez que possuímos categorias, com que legitimidade podemos usá-las? Quais são os campos aos quais elas possuem autoridade legislativa?

Essa leitura que compreende que o processo dedutivo kantiano é composto de duas etapas, parece encontrar um melhor suporte textual na CRP, além de concordar com o método jurídico de argumentação. Embora pese em favor de Henrich o fato de ele ter sido o primeiro a explorar sistematicamente a metáfora jurídica da Dedução Transcendental, sua proposta de que o *Faktum* da Dedução é a apercepção transcendental parece menos plausível à luz dos novos estudos da metodologia de dedução jurídica.

Uma vez que compreendermos as deduções têm como objetivo justificar pretensões de posse ou uso recorrendo a um *Faktum*, aliada à compreensão de que

a questão de fato não diz respeito somente à fisiologia de Locke, mas *também* pode representar uma aquisição pura, podemos definir com mais precisão o lugar da questão de fato na Dedução.

Seguindo o modelo argumentativo segundo o qual o procedimento dedutivo kantiano é composto de duas etapas, assumimos que Kant deve, em primeiro lugar, estabelecer a origem factual das categorias na Dedução Metafísica e, em segundo lugar, determinar a legitimidade desses conceitos na Dedução Transcendental. Esses dois momentos correspondem, respectivamente, a *quid facti* e a *quid juris* de uma dedução de inspiração jurídica. É por meio da constatação da posse de conceitos intelectuais, que se originam unicamente no entendimento, sem nada de empírico ou sensível, que se põe o problema acerca de sua legitimidade. Essas duas etapas, a Dedução Metafísica e a Dedução Transcendental, que correspondem, respectivamente, a *quid facti* e a *quid juris* de uma dedução de inspiração jurídica, visam dar conta da dupla tarefa da filosofia transcendental de oferecer a origem e legitimidade dos conceitos puros. Essas etapas se completam. Sem a primeira é impossível determinar a existência de conceitos puros do entendimento que pretendem se referir *a priori* a objetos. Sem a segunda é impossível determinar a legitimidade dessa pretensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão do pano de fundo jurídico da Dedução Transcendental nos permite algumas considerações oportunas acerca do método filosófico adotado por Kant. Ao fazer do uso do conceito dedução em seu sentido jurídico em vez do lógico-matemático, Kant se distancia de uma concepção logicista da filosofia e se aproxima de uma concepção propriamente crítica.

A CRP não é um mero empreendimento de fundamentar premissas para silogismos válidos, mas sim um exame que tem como objetivo investigar a origem, fundamentos, extensão e uso legítimo dos conhecimentos *a priori* de que são capazes nossas faculdades. Ou seja, Kant está mais preocupado com a legitimidade e alcance do uso de nossas representações puras que com empreendimento de oferecer um conhecimento ostensivo e logicamente estruturado. Não se trata, portanto, de um mero esforço em estabelecer premissas inabaláveis das quais resultem proposições claras e distintas, mas sim da instauração de um tribunal constituído com intuito de julgar quais as pretensões legítimas e ilegítimas da razão de acordo com suas leis imutáveis (CRP, AXI).

O tribunal crítico surge para resolver as infundáveis disputas metafísicas que se evidenciam no antigo conflito filosófico entre as escolas *intelectualistas* e *sensualistas*. Os primeiros, ao defenderem a origem pura dos conceitos intelectuais, reclamam um uso para além da experiência possível. Uma vez que certos conceitos não se originam da experiência, não se vê por que deveriam se limitar a ela. Por outro lado, os sensualistas, ao negarem a origem pura desses conceitos, acabam por minar as altas pretensões da metafísica, reduzindo toda atividade racional a uma mera necessidade subjetiva gerada pelo hábito. Esse conflito, ao que parece, não pode ser solucionado pelo método tradicional em que são apresentadas conclusões inferidas de cadeias de silogismos, pois, caso o fosse, a solução há muito teria sido dada. Afinal de contas, tanto os dogmáticos quanto os céticos procedem de modo lógico em seus raciocínios. Entretanto, esse caminho os leva a resultados opostos, de modo que não se pode decidir, valendo-se unicamente de critérios lógicos, qual das partes tem razão.

A solução para tal conflito, se é que pode ser dada, só pode ter lugar em um tribunal. Um tribunal crítico onde as pretensões da razão devem ser auferidas legalmente mediante uma dedução de sua legitimidade. Trata-se de uma investigação que visa determinar a origem e a legitimidade das categorias assegurando aquilo que lhes é de direito, portanto, *quid juris*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABRAL, R. et. al. **Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia**. Lisboa: Editorial Verbo, Vol. I (A-D), 1989.

CAIMI, M. **Kant's B Deduction**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, Translation into English by María del Carmen Caimi, 2014.

HENRICH, Dieter. *Kant's Notion of the Deduction and the Methodological Background of the first Critique*. In: FÖRSTER, Eckart. **Kant's Transcendental Deductions. The three "Critiques" and the "Opus Posthumum"**. Stanford: Stanford University Press, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. **Lectures on metaphysics**. Translated and edited by Karl Americks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Clécia Aparecida Martins. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

PROOPS, Ian. *Kant's legal metaphor and the nature of a deduction*. **Journal Of The History Of Philosophy**,

Baltimore, The Johns Hopkins University Press, v. 41, n. 2, p. 109-229, 2003.

TREVISAN, Diego Kosbiau. **O tribunal da razão: um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas Jurídicas na *Crítica da razão pura***. 2015. 455 f. Tese (Doutorado) – Curso de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Capítulo 16

MAQUIAVEL E A CONTRIBUIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO POLÍTICA

*Elainy Costa da Silva*¹

INTRODUÇÃO

Tanto a política ou o teor político dos textos de Nicolau Maquiavel (1469-1527) quanto as análises realizadas neles deixam bastante evidentes os aspectos inseparáveis do seu pensamento, ou seja, são escritos cujo intuito é realizar uma reflexão sobre a política. Em *O Príncipe*, uma das suas obras principais, é notória a presença dessas considerações, ainda que tenha sido um livro contemplado por muito tempo como uma espécie de “cartilha” ou “manual” de como um governante tornar-se-ia um príncipe virtuoso em qualquer lugar ou tempo. De fato, *O Príncipe* trata-se de um tratado teórico político; no entanto, o que o destaca não é a sua característica de “manual” e, sim, o seu conteúdo imediato e prático, que expõe de maneira concreta os mecanismos e os instrumentos do poder. Em outras palavras, Maquiavel realiza uma análise consciente e incisiva do poder político.

A POLÍTICA REAL

Antes de prosseguirmos sobre o pensamento político de Maquiavel, é pertinente frisar que, apesar da originalidade das suas reflexões políticas, muitos predicados equivocados e inadequados são atribuídos ao

¹ Doutora em Filosofia (PUCRS). Professora autora na FACULDADE ÚNICA (Ipatinga-MG). E-mail: elainycosta123@gmail.com

filósofo florentino. Muito já foi falado que os seus textos carregam “a marca do platonismo ou do aristotelismo, e, não sem maledicência, que é defensor da perversão política, grão-fundador do *maquiavelismo*, termo que pouco com diz com o pensamento do autor” (MARTINS, 2011, p. 12-13, grifo do autor). Certamente, essa imagem negativa é indevida, já que o pensamento político de Maquiavel não teve e não tem pretensões de realizar uma defesa das crueldades, das injustiças e dos vícios dos governantes; ao contrário, ele tão somente relatou como funciona a dinâmica de manutenção do poder político.

Posto isto, a ideia de *maquiavelismo*, cuja procedência é da metade do século XVI, alguns anos depois da morte do autor florentino, foi dispersa por seus oponentes intelectuais. Vestida de uma crítica ideológica não fundamentada nas reflexões dos escritos de Maquiavel, a noção de *maquiavelismo* está plenamente distante daquilo que é apresentado nos textos políticos do filósofo e, em alguns casos, baseia-se somente em algumas frases persuasivas e de efeito na intenção de distorcer o pensamento do autor. Nesse sentido, os termos *maquiavelismo* ou *maquiavélico* não expressam a profundidade dos textos políticos de Maquiavel, assim como não estão essencialmente associados a eles; aliás, estão completamente afastados, seguindo uma linha oposta dos escritos do autor. O que significa que tais noções manifestam apenas a intenção de desmerecer e deslegitimar o pensamento político maquiaveliano.

A pecha de “maquiavélico” não é, todavia, o único equívoco atribuído ao secretário florentino. Também não é correto dizer que ele é o fundador da ciência política moderna ou discípulo teórico de Platão ou Aristóteles. Não se pode afirmar que há uma filosofia ou mesmo uma ciência maquiaveliana (e não maquiavélica [...]). Maquiavel jamais teve a ambição

de construir um sistema filosófico completo, que abarcasse todas as esferas do saber. Tampouco se pode dizer que se encontra em seus escritos uma formulação epistemológica original que possibilitasse falar numa nova ciência política. A partir de uma análise rigorosa dos textos, não se verifica no pensamento de Maquiavel um método de reflexão política que marcasse uma ruptura com a tradição científica aristotélica ou, se se quiser, escolástica, inaugurando assim um novo momento na ciência moderna, como fará Thomas Hobbes um século depois (MARTINS, 2011, p. 13).

Todavia, se, por um lado, não é possível afirmar que exista uma filosofia ou mesmo uma ciência propriamente dita nos escritos de Maquiavel; por outro, suas análises políticas envolvem um caráter original em diversas dimensões as quais ele pretende discorrer. Certamente, seu principal intuito, como anteriormente mencionamos, é apreender e examinar, a partir do conhecimento da operação interna do Estado e dos elementos que o fazem mais forte ou mais fraco, os mecanismos de funcionamento do poder, os seus instrumentos e, em especial, a sua dinâmica, e não apenas o resultado dele. É precisamente nessa mudança de perspectiva das reflexões políticas que a originalidade dos textos maquiavelianos sobressalta-se, já que as análises estão debruçadas sobre os elementos constitutivos e estruturais do Estado que, até então, eram desconsiderados pelo pensamento político tradicional. Isso significa que Maquiavel retorna ao interior do próprio Estado, ou ainda, à estrutura dos corpos políticos², na tentativa de, a partir deles mesmos, entendê-los em todos os seus aspectos.

2 “Em várias passagens dos *Discursos* e de *O Príncipe*, Maquiavel refere-se ao Estado como um corpo político, dotado de várias partes e que obedece a mesma ordem dos demais corpos naturais, principalmente no que se refere ao nascimento, crescimento ou desenvolvimento e perecimento [...]” (MARTINS, 2011, p. 14).

O que torna interessante essa construção política de Maquiavel é a sua análise a partir do interior do próprio Estado, ou seja, ele não se direciona apenas para os resultados ou efeitos externos da atuação do poder político e sim para as causas e, conseqüentemente, os efeitos que já estão implicitamente inseridos no corpo político. Em outras palavras, é um estudo imanentemente político das estruturas que constituem o Estado. Ao lançar o olhar para uma nova perspectiva de análise, Maquiavel traz a necessidade de reconhecer, em certa medida, a relevância da força dos aristocratas e do povo, assim como “a importância das instituições políticas, das leis, dos exércitos, das milícias ou demais forças armadas” (MARTINS, 2011, p. 14). Nesse sentido, o filósofo florentino não está interessado em destacar os elementos materiais ou visíveis do poder político; ao contrário, sua pretensão volta-se para os aspectos menos perceptíveis, porém, demasiadamente oportunos, como as motivações que incitam o agir político, as relações de poder entre os diversos grupos sociais e o governante, as qualidades mais adequadas que o governante deve possuir e, principalmente, a construção de uma dinâmica que possibilite o desenvolvimento do jogo político. É possível afirmar que “a novidade do pensamento político maquiaveliano consiste em lançar um olhar sobre coisas pouco visíveis ou desprezadas, conferindo-lhes uma importância central no universo das ações políticas” (MARTINS, 2011, p. 15).

Acerca de *O Príncipe*, Kritsch expõe:

A missão prática não só motiva Maquiavel como ilumina todo o livro. É a partir dela que se põem as questões técnicas e teóricas enfrentadas no texto: as formas de acesso ao poder, os meios de ação e sua hierarquia, as qualidades necessárias ao governante, as exigências próprias da ação política, as considerações sobre a natureza humana e as possibilidades da ação

delimitadas pelo contraste da *virtù* e da Fortuna. Lido a partir da exortação final, todo o texto se encaixa de modo lógico e mais fluente. Mas *O Príncipe*, além de ter uma finalidade prática, é uma obra que pretende ser um pequeno tratado sobre as condições de aquisição e manutenção do poder num principado. Pode-se dizer que é um texto de natureza teórica, pois ao falar da ação dos príncipes, Maquiavel trabalha com uma tipologia de governantes, que de alguma forma está acoplada a uma tipologia de Estado. E, embora essas lições estejam particularmente voltadas para o caso dos principados, elas podem ser estendidas para outras formas de governo e de Estado (KRITSCH, 2001, p. 181-182).

As análises de todos esses elementos constitutivos e estruturais do corpo político, que anteriormente eram ignorados pelo pensamento político tradicional, constituem e constroem uma nova forma de dissertar sobre a esfera política, investindo aos escritos maquiavelianos o teor de originalidade que anteriormente mencionamos. Assim, como o próprio Maquiavel expõe em seus textos, é necessário que as reflexões políticas partam de acontecimentos e contextos concretos e reais e não de cidades ou Estados idealizados, já que uma investigação sobre o campo político, fundamentada em conclusões deduzidas de abstrações teóricas, não produz uma análise autêntica do corpo político. Isso implica dizer que o que conduz a reflexão política são as experiências de acontecimentos legítimos, ou ainda, “aquilo que Maquiavel chamará de *la verittà effettuale delle cose*, a verdade efetiva das coisas, a vivência do mundo político imediato” (MARTINS, 2011, p. 15).

Porém, tendo em vista os cuidados necessários com o conhecimento baseado exclusivamente na experiência, é oportuno frisar que apenas esse entendimento não é o suficiente, visto que há uma grande possibilidade de

pende para um empirismo simplista. Sendo assim, para uma análise mais apropriada, é fundamental atentar, concomitantemente, esses acontecimentos empíricos pela ótica da história, ou ainda, considerá-los dentro de um contexto histórico por meio de uma narrativa de episódios passados. Portanto, é na experiência de coisas concretas e reais e no relato histórico que Maquiavel alicerça a construção do seu critério de compreensão dos instrumentos e mecanismos do poder político e da estrutura interna dos corpos políticos.

Desejando, pois, oferecer-me à Vossa Magnificência com algum testemunho da minha servidão para com vós, não encontrei entre os meus bens coisa à qual eu tenha mais cara ou tanto estime quanto *o conhecimento das ações dos grandes homens, apreendidas por mim com uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas* [...] (MAQUIAVEL, 2011, p. 27, grifo nosso).

A partir da visibilidade dada por Maquiavel aos vários elementos constitutivos e estruturais do Estado, é possível observar que o corpo político se apresenta como uma extensa “rede” complexa de componentes, nos quais diversos grupos sociais ou variados humores são identificados. Em geral, nas cidades ou *pólis*, existem basicamente dois grupos políticos: “aqueles que desejam o poder, um atributo típico da aristocracia, o *popolo grasso*, e aqueles que desejam não ser oprimidos, um não desejo de poder próprio do povo” (MARTINS, 2011, p. 15-16). A dinâmica do poder, ou mais especificamente, o seu exercício, origina-se fundamentalmente da identificação e do reconhecimento desses dois grupos sociais, ou ainda, desses dois humores, exigindo do governante um desempenho ou uma forma de atuar que esteja de acordo com as forças que o compõem.

Destarte, verifica-se que o poder não é algo pronto ou dado de forma completa e acabada e, dessa maneira, concedido ou imputado ao governante; ao contrário, é uma lógica em movimento que se institui na dinâmica da luta política entre os grupos sociais e partidos. Entretanto, o poder não se origina apenas desse movimento de lutas entre forças opostas, já que a dinâmica para manutenção do poder político é essencialmente complexa, como anteriormente referimo-nos. Assim, Maquiavel também expõe como “as instituições e as leis que defendem a liberdade e atendem aos interesses do povo nascem de conflitos políticos, dos confrontos entre os partidos” (MARTINS, 2011, p. 16). Além disso, nos *Discursos*, ao tomar o exemplo da Roma Antiga, o filósofo florentino ressalta como algumas instituições, como os tribunos da plebe, instituíram-se a partir dos conflitos entre os patrícios e os plebeus. Dessa forma, identificar os diversos grupos político e, principalmente, saber conduzi-los são os principais atributos e competências de um governante, ou seja, uma *virtù*.

Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dimensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gregos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue. [...] De fato, se se examinar com atenção o modo como tais desordens terminaram, ver-se-á que nunca provocaram o exílio, ou violências

prejudiciais ao bem público, mas que, ao contrário, fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos. E se alguém perguntar: mas não é uma conduta extraordinária, e por assim dizer selvagem, o correr todo o povo a acusar o Senado em altos brandos, e o Senado o povo, precipitando-se os cidadãos pelas ruas, fechando as lojas e abandonando a cidade? A descrição apavora. Responderei, contudo, que cada Estado deve ter costumes próprios, por meio dos quais os populares possam satisfazer sua ambição, sobretudo nas cidades onde os assuntos importantes são decididos com a interveniência do povo. Dentre os Estados desta categoria, Roma tinha por hábito ver os populares entregues a um comportamento extremado com o que descrevi, ou recusando-se à mobilização para a guerra, quando queriam que se fizesse alguma lei. De tal sorte, para acalmá-los, era necessário satisfazer a sua vontade. O desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade, porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido. E se o povo se engana, os discursos em praça pública existem justamente para retificar suas ideias; basta que um homem de bem levante a voz para demonstrar com um discurso o engano do mesmo. Pois o povo, como disse Cícero, mesmo quando vive mergulhado na ignorância, pode compreender a verdade, e a admite com facilidade quando alguém da sua confiança sabe indicá-la (MAQUIAVEL, 1994, p. 31-32).

VIRTÙ E FORTUNA

As noções de *virtù* e *fortuna* são particularmente importantes nas análises políticas de Maquiavel, já que envolvem a figura do governante. Geralmente traduzida por virtude, a *virtù* possui uma definição bastante específica no pensamento político maquiaveliano, podendo ser concebida, sem pormenores, como “o conjunto de qualidades fundamentais para o exercício do poder” (MARTINS, 2011, p. 16). Isso significa que,

caso o governante tenha pretensões de conquistar e conservar o poder, ele necessariamente deve alcançar esse conjunto de qualidades, que amiúde destoa da concepção de virtude compreendida pela sociedade, a saber, uma noção diretamente relacionada à moralidade. Sendo assim, nas reflexões políticas de Maquiavel, a *virtù* refere-se às qualidades que o governante deve possuir caso queira conquistar e manter o Estado, ou ainda, habilidades indispensáveis que qualquer governante deve ter, pois sem elas não é possível governar.

Em *O Príncipe*, Maquiavel adverte sobre o cuidado que é necessário ter com essa noção de virtude associada à moralidade, já que essa concepção tradicional pode conduzir o governante ao fracasso. Em outras palavras, nos textos maquiavelianos, a virtude moral, cujo sentido é o mais comumente assimilado pela sociedade, distingue-se da *virtù*, ou seja, das qualidades fundamentais que um governante deve possuir para o exercício do poder. Segundo o pensador florentino:

Resta agora ver quais devem ser os modos e os atos de governo de um príncipe para com os súditos ou para com os amigos. E porque sei que muitos escreveram sobre isso, temo, escrevendo eu, também ser considerado presunçoso, sobretudo porque, ao debater esta matéria, afasto-me do modo de raciocinar dos outros. Mas, sendo a minha intenção escrever coisa útil a quem a escute, pareceu-me mais convincente ir direto à verdade efetiva da coisa do que à imaginação dessa. E muitos imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos, nem conhecidos de verdade. Porque há tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que quem deixa aquele e segue o que se deveria fazer apreende mais rapidamente a sua ruína que a sua preservação: porque um homem que deseja ser bom em todas as situações, é inevitável que se destrua entre tantos que não são bons. Assim, é

necessário a um príncipe que deseje conservar-se no poder, aprender a não ser bom, e sê-lo e não sê-lo conforme a necessidade (MAQUIAVEL, 2011, p. 151).

É propriamente na definição de *virtù* que alguns equívocos na interpretação dos textos de Maquiavel são cometidos, ou seja, a partir da noção de conjunto de qualidades necessárias para o exercício do poder, o pensador florentino tem como intuito a conservação do poder e do Estado, por isso que é fundamental que um governante que pretenda conservar-se no poder aprenda a não ser bom, ou ainda, ser bondoso ou não de acordo com a necessidade. São em afirmações como essas que se localizam os pontos mais polêmicos dos textos maquiavelianos, pois são percepções como essas e outras, como a de que os fins justificam os meios e a de que o governante deve ser comportar como uma raposa e como um leão, que “quando isoladas e retiradas do objetivo maior e geral, que norteia a reflexão maquiaveliana, redundam, de fato, na ideia de um ‘maquiavelismo’ no agir político” (MARTINS, 2011, p. 17).

Posto isto, é possível observar que Maquiavel realiza uma ruptura com o pensamento político dominante ou tradicional, ou seja, essa nova forma de analisar a esfera política, agora apartada de concepções abstratas e teóricas, trata a política a partir de sua conjuntura real. Isso significa que se, por um lado, o autor florentino concorda que a *virtù* é um conjunto de qualidades fundamentais que um governante deve possuir para ter sucesso no seu cargo; por outro, ele discorda sobre o sentido dessas características. Logo, a definição de *virtù* corresponde a capacidade de flexibilidade de escolha de um governante sobre as suas ações, que não necessariamente estão relacionadas

às noções de bondade, de justiça, de moralidade ou, inclusive, de valores religiosos. Segundo Skinner:

A *virtù* está relacionada com a capacidade de agir segundo os ditames da necessidade, independentemente de se praticar uma boa ou má ação. A *virtù* significará, portanto, a flexibilidade moral indispensável a qualquer príncipe, que deve ter a mente aberta, pronta a se voltar em qualquer direção, conforme exijam os desígnios da fortuna (SKINNER, 1988, p. 65).

Conforme Guanabara:

[...] O homem deve, portanto, compreender que por vezes será necessário praticar a maldade, a dissimulação, a simulação, a mesquinhez, dentre outras categorias menos nobres de comportamento tão contrárias ao mundo cristão. Mas é assim que fica demonstrada a lógica própria da política, diferente da moralidade e da religião. Trata-se de conquistar e manter Estados e as práticas adequadas a esse intento não residem nos manuais da Antiguidade clássica ou as doutrinas cristãs (GUANABARA, 2011, p. 33).

Outro aspecto importante do pensamento político de Maquiavel é a noção de *fortuna* e ocasião, outra qualidade fundamental para o governante. Segundo os textos maquiavelianos, a *fortuna* simboliza o acaso, o imprevisível ou a sorte, ou seja, algo que os seres humanos não poderiam prever e que, por tal razão, seria fatal caso eles fossem surpreendidos. Maquiavel compreende que, por mais que um governante tente ter domínio de todas as coisas, ele não tem controle total sobre o destino delas, ou seja, “todos os seus atos interferem, no máximo, em metade das coisas, uma vez que a outra metade pertence ao domínio da deusa Fortuna, ao domínio do imponderável, do incontável”

(MAQUIAVEL, 2011, p. 17-18). Esse fenômeno tem enorme pertinência no campo político, pois pode proporcionar glória e sucesso ao governante sem que ele faça grandes esforços; contudo, pode também levá-lo a ruína de maneira imprevisível.

Por consequência, por mais que o governante seja prevenido, sempre pode lhe suceder algo inesperado, que leva consigo tudo de uma só vez. *Reconhecer essa possibilidade do imprevisto é uma regra para orientar as ações do governante.* O que implicar, por seu turno, uma atenção especial à ocasião propícia, ao momento adequado em que se deve agir ou deixar de agir. Essa identificação do tempo favorável ou desfavorável, essa decifração da natureza e do tempo, completa, enfim, as qualidades necessárias ao bom exercício do governo (MAQUIAVEL, 2011, p. 18, grifo nosso).

De acordo com Arnaut:

Em relação à fortuna, outro elemento presente na dominação do Estado e, conseqüentemente, na formação do governante, deveria, segundo Maquiavel, ter sua possibilidade de atuação reduzida, ou seja, o príncipe deveria estruturar seu Estado em bases sólidas, de modo que não poderia ser abalado por turbulências causadas por fatores imprevistos. Dessa forma, o governante necessitaria menos da força da fortuna, à medida que tivesse na própria *virtù* a sustentação de seu Estado (ARNAUT, 2002, p. 101).

É notório como a *virtù* é importante para conter ou minimizar os prejuízos da *fortuna*, pois os governantes que chegam ao poder pelo acaso ou por pura sorte não conseguem manter o seu governo, estando destinados à ruína, já que lhes faltam habilidades e sabedoria necessárias para governar. Em outros termos, estão isentos de *virtù*, o que implicaria em uma queda política na primeira crise determinada pela *fortuna*, a mesma

que lhes concedeu o poder. Portanto, fica claro que a estabilidade política seguirá o governante que mais conserva a *virtù*, e essa juntamente com a *fortuna* são elementos essenciais para a realização do ato de governar.

Da análise de Maquiavel sobre a fortuna devemos reter alguns pontos essenciais. Primeiro, é preciso ter em conta o papel do acaso e do imponderável nos negócios humanos. Eles são capazes de trazer a glória, mas também a ruína. A conjuntura política, como a vida, é essencialmente mutável. Exatamente por isso, é preciso estar atento à mudança dos ventos. Maquiavel atribui essa qualidade ao homem de *virtù* que é capaz de construir diques para conter as inundações provenientes de mudanças. É preciso, portanto, olhar adiante e precavesse ante a volatilidade dos tempos. Para isso, é necessário astúcia política (FERREIRA, 2011, p. 35).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suas análises políticas, como *O Príncipe*, os textos maquiavelianos buscam discorrer sobre o campo político a partir dele mesmo, distanciando-se de formulações abstratas e teóricas que apenas descrevem como a política deveria ser e atuar. Ao expor suas reflexões políticas a partir de um contexto concreto e fundamentado historicamente em acontecimentos passados, Maquiavel insere um elemento novo na construção do pensamento político, dando um caráter de originalidade ao debate.

Além disso, em seus escritos políticos, Maquiavel apresenta suas ideias mais controversas, as quais são, comumente, alvo de interpretações equivocadas, “uma vez que preconiza como *virtù* de um príncipe o que seria e ainda é considerado um vício e não uma virtude” (MAQUIAVEL, 2011, p. 22). Contudo, observamos que

se o intuito é a conservação do poder, essas qualidades são essenciais no governante, pois na ausência delas, dificilmente seria possível a preservação do poder. O que implica dizer que essas análises e constatações maquiavelianas expõem um problema que não se refere ao âmbito moral ou ético, mas ao campo propriamente político. Em outras palavras, há uma distinção bastante específica entre a virtude moral, que está voltada para as ideias de bem, bondade, justiça, entre outras, e a *virtù*, que compreendem as habilidades necessárias para o jogo político.

Quando consideradas dentro das disputas pela conquista e conservação do poder, os atos, as atitudes e os comportamentos devem ser vistos de outro modo, dentro de uma visão própria do mundo político. A partir das considerações internas ao poder, não se pode mais agir como um cidadão comum, conforme as virtudes de um homem comum. O universo político exige um novo modo de se portar, que rompa com a tradição da excelência virtuosa, da *virtus* cívica (MAQUIAVEL, 2011, p. 22).

Assim, é possível observar uma nova forma de compreender as habilidades que envolvem a esfera política, de modo que as qualidades de um bom governante não estão relacionadas a *virtus* cívica, ou ainda, a virtude moral, mas são vinculadas a *virtù*, pensada segundo as particularidades do campo político. O que não implica em afirmar que ela seja a “defesa da antivirtude ou simplesmente de um comportamento não ético” (MAQUIAVEL, 2011, p. 22-23). O que se nota é a defesa precisa de uma *virtù*, mas com novas características, com novas deduções, as quais têm como objetivo a conquista e a conservação do poder político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAUT, C. *Virtù e Fortuna no pensamento político de Maquiavel*. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 24, n. 1, p. 91-102, 2002.

FERREIRA, L. P. **Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

GUANABARA, R. Há vícios que são virtudes: Maquiavel, teórico do realismo político. *In: FERREIRA, L. P. **Curso de ciência política***. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 25-47, 2011.

KRITSCH, Raquel. *Maquiavel e a construção da política*. **Lua Nova**, São Paulo, v. 53, p. 181-206, 2001.

MARTINS, J. A. Biografia e pensamento. Introdução. *In: MAQUIAVEL, N. **O Príncipe***. São Paulo: Hedra, 2011.

MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: EdUnB, 1994.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Hedra, 2011.

SKINNER, Q. **Maquiavel**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Capítulo 17

A IMPORTÂNCIA DA LEI NO DIREITO POLÍTICO KANTIANO

*Erick Renan da Costa de Barros*¹

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, devemos entender que o direito político moderno teve enorme influência do Filósofo Immanuel Kant no que diz respeito à Lei, da formulação de uma Constituição que consolidaria um Estado Civil embasado no dever moral de agir em plena obediência à lei. Esses pontos são relevantes na doutrina do direito kantiano. As leis são construídas *a priori* e voltadas para a universalidade dos indivíduos mediante a ação do poder legislativo, este que sempre intenta formar um conjunto de leis que possam abranger a sociedade como um todo.

No âmbito do direito é importante compreender que a liberdade dos cidadãos está baseada, no entender kantiano, na obediência à legislação, pois esta é construída para proteger os direitos de cada um. A vontade legisladora dos cidadãos é suprema dentro do direito político e as leis unificam todos numa comunidade política. Assim, no discorrer da doutrina do direito, Kant vai criticar os governos despóticos e democráticos, pois eles se baseiam em interesses próprios, o que fere o interesse universal.

Desse modo há de se ver que na concepção kantiana a constituição republicana é concebida como a melhor que há para uma sociedade, visto que, ela é uma

1 Mestre em Filosofia pela UFC. Professor Efetivo de Ciências Humanas do Município do Aracati – CE.

constituição pautada no consentimento dos cidadãos, estes que representam uma categoria central para Kant. Daí ele expor a doutrina do direito político na sua obra *Metafísica dos Costumes* (1797) discorrendo a respeito da Constituição, a qual na concepção de Kant deve ter o caráter universal dentro da sociedade, porque os indivíduos precisam viver sob leis que possam regê-los e unificá-los numa comunidade política².

A LEI NO ESTADO CIVIL

Só com base em leis sólidas se faz uma sociedade organizada, sendo assim, a obediência incondicional às leis é necessária para a sociedade, por isso, esse conjunto de leis deve ser reconhecido pelo povo, pois, como se poderia obedecer e respeitar aquilo que não se conhece? Daí ser essencial que todos conheçam e entendam o direito enquanto lei. Dessa forma, Kant entende que o direito público é “O conjunto das leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico.” (KANT, 2013, p. 117).

O direito exige dos indivíduos o respeito à lei, e por isso todos os indivíduos devem conhecer as leis, mas é claro que não é o conhecimento como de um jurista, e sim que os indivíduos possam saber o suficiente para conviver respeitosamente numa sociedade. Como podemos obedecer e respeitar o que não temos o mínimo conhecimento? O direito enquanto lei é, pois, o norte que os indivíduos teriam, pois, caso não tenham uma direção, como agiriam nas diversas situações cotidianas? Talvez brutalmente, egoisticamente, não poderíamos então esperar tanto de uma sociedade sem qualquer legislação.

² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução (primeira parte) Clécia Aparecida Martins, Tradução (segunda parte) Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 117.

A legislação deve ser dotada de poder sobre todos dentro do Estado, mas para isso acontecer todos devem entrar num Estado Civil e sair do Estado de Natureza,³ visto que este é um Estado isento de leis e desse modo podemos afirmar que é um Estado passivo a todo o momento dos mais diversos delitos e atos violentos, por isso, Kant entende a necessidade de se entrar num Estado Jurídico, o qual seria regido por leis *a priori*, puras, livre das particularidades e de interesses particulares.

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas. Na medida em que estas, enquanto leis *a priori*, são necessárias (não estatutárias), isto é, resultam por si mesmas dos conceitos do direito externo em geral. Sua forma é a de um Estado em geral, ou seja, o Estado na *ideia*, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros; ideia que serve de norma (*norma*) a toda unificação efetiva em uma comunidade política (portanto internamente). (KANT, 2013, p. 119).

Nesta citação Kant exalta a importância e a necessidade de um Estado Civil na vida política dos homens, porque não há como viver dignamente num Estado isento da lei. Sem as leis qual seria a proteção do indivíduo? Como se resolveriam conflitos entre os homens? Quem iria reger a comunidade política? Entra em consideração aqui o que é imprescindível no Estado Civilizado: a lei. A ausência de lei já seria, pois, uma agressão à vida humana.

O direito político requer, pois, leis formuladas *a priori*, se as leis são *a priori*⁴ é porque são pautadas

3 Estado de Natureza em Kant refere-se a um Estado sem leis, e não a um Estado de Guerra Hobbesiano.

4 Leis puras que independem do arbítrio dos indivíduos, pois é mediante a vontade pura do sujeito que nascem os conceitos e as leis morais.

no universal, nas ideias originárias da razão, e não em pensamentos ou ideias particularizadas, empíricas e eivadas de interesses próprios. As leis, portanto, precisam ser para o todo, e não para as partes, para indivíduos particulares, pois, como já foi citado, o Estado é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas. Por ser para o todo, para uma universalidade de indivíduos, é imprescindível que uma lei não seja repleta de subjetividades, pois, dessa forma, poder-se-ia ter leis só para alguns, e não para todos.

O grande problema é que há inclinações naturais que são empecilhos para a sustentação da lei moral. Para resolver isso se faz necessário um imperativo, um agir pelo dever moral de obedecer à lei, e não a si mesmo, e não ao divino, e não ao soberano, mas primeiramente a lei moral, e tal respeito faz o homem ser moral, pois age pelo dever de respeitar a lei, e não por interesses próprios, pois “a própria moral se origina na universalização.” (UTZ, 2018, p. 82).

O PODER LEGISLATIVO

As leis então precisam ser elaboradas, e baseadas nelas é imperativo que sejam obedecidas por dever, pois o dever de obediência seria, ao nosso ver, um meio de regulação, visto que nossa existência é baseada em ideias reguladoras e o direito está aí para regular nossas ações. E como Kant pensa na elaboração dessas leis? No que diz respeito à lei não podemos nos isentar de tocar no poder legislativo, porque ele só pode pertencer à vontade unificada do povo, porque dele (poder legislativo) é elaborado o conjunto de leis e não deve, por meio da lei, fazer injustiça a ninguém. Kant proporcionou a compreensão de que a legislação também torna os membros do Estado, cidadãos, e estes, logicamente, têm o dever de obedecer às leis.

Baseado no que já foi discorrido nos permitimos entender que o povo, para estar no patamar de cidadão, renuncia, então, a sua vontade própria em favor da vontade universal, porque a liberdade consiste na obediência à lei, a qual é universal. A vontade de todos, que é uma vontade legisladora se integra ao conjunto de leis (constituição) para formar o Estado Civilizado constituído por cidadãos com plena obediência às leis, como bem podemos ver na citação:

E não se pode dizer que o homem no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade externa inata, mas sim que teria abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei para, numa situação de dependência legal, isto é, num estado jurídico, reencontrar intacta sua liberdade em geral. (KANT, 2013, p. 122).

Para Kant, as leis da liberdade chamam-se morais, no sentido de que só age moralmente quem age por puro dever. Daí também entendermos que a liberdade em Kant primando pela ação de acordo com a lei não faz do indivíduo um escravo desta, mas ao contrário, o indivíduo que está num Estado Jurídico ele é um cidadão, e para este, não há controvérsia alguma em atuar dentro dos parâmetros constitucionais. Obediência não é sinônimo de escravidão, servidão ou privação, mas pelo contrário, a obediência se faz necessária para a própria manutenção da vida de cada cidadão, logo que a lei protege, resguarda o direito e a vida de cada um.

Como poderíamos entender a obediência dos cidadãos à lei? Quando falamos em obedecer, seguir regras, muitas vezes se vê por um lado pejorativo, como se fosse algo ruim para as pessoas. Por conseguinte, Kant tira, no tocante ao direito político, a concepção negativa no que diz respeito à submissão à lei, porque

a obediência à Constituição num Estado civilizado é em verdade uma proteção aos direitos do cidadão, porque para ter direitos nós bem podemos entender que também é preciso ter deveres, e o principal dever em Kant é a rigorosa atuação mediante a lei, ou seja, agir pelo dever.

Qualquer circunstância que desvie o caráter universal da lei e o agir inteiramente pelo dever estaria em oposição às intenções kantianas de obediência à lei. Um exemplo a mencionar é o direito político no governo paternalista, este tipo de governo é muito criticado por Kant, porque não prima por ações universais, logo que a vontade absoluta do déspota é o que prevalece dentro da sociedade. Assim sendo, “a lei seria concentrada numa só pessoa, no ‘pai’ do governo, no “senhor” absoluto do governo”. (KANT, 2013, p. 123).

Um governo não pode ser ao mesmo tempo regente e legislador, isso caracteriza um despotismo, ao mesmo tempo um governo não pode tratar seus súditos como crianças, como o é no paternalista, mas precisam ser tratados como cidadãos, membros de uma família. Mediante essas críticas a um governo despótico, ou tirânico, se pode entender que difere muito da constituição republicana⁵, esta que é a ideal na concepção kantiana. O direito político não poderia ser reservado a uma só pessoa, mas sim a todos, ou seja, a sociedade com os cidadãos movidos pela obediência plena à legislação.

Para nossa melhor compreensão podemos dizer que as leis são da liberdade, também porque os três poderes pelos quais o Estado tem sua autonomia política configura a saúde do Estado, e essa saúde reside na concordância entre a constituição e os

5 Idem. *Rumo à Paz Perpétua*. Tradução Heloísa Sarzana Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2010, p. 75.

princípios jurídicos, algo que a razão aspira através de um imperativo categórico⁶. Em Kant, a existência de um Estado está na obediência à lei, já em Hobbes, por exemplo, estaria na obediência ao soberano. Na doutrina kantiana sobre o direito, a legislação é imbuída do imperativo categórico, na medida em que, ela é pautada nas relações universais entre os indivíduos, e, conseqüentemente, eles devem agir moralmente pelo dever⁷, ou seja, agir categoricamente, porque caso não seja desse modo, as ações estariam baseadas no arbítrio de um poder qualquer.

O SOBERANO E A LEI

A legislação é algo supremo dentro do direito político, se é suprema, logo não se deve nem ao menos pensar em violá-la. Mas o monarca deve ser obedecido mesmo estando a abusar do poder? A obediência deve acontecer até mediante alguma ação de abuso de poder do monarca, porque qualquer resistência do povo a legislação seria um querer colocar-se acima dela. “A resistência do povo à legislação suprema tem de ser pensada sempre como contrária à lei, e mesmo como aniquiladora da constituição legal inteira.” (KANT, 2013, p. 126).

Baseado nesta citação do parágrafo anterior, em verdade, seria contraditório qualquer ação contrária à lei numa constituição que prima pela obediência. Para o povo resistir à legislação como, por exemplo, contra a soberania do monarca, que em algum momento veio a ferir a legislação, seria preciso que a legislação

6 O Imperativo Categórico implica no agir pelo dever, e esse agir é uma ação de respeito à lei. As ações não podem ser movidas por interesses ou inclinações egoístas.

7 Idem. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 31.

suprema contivesse em si uma determinação de não ser a suprema, no entanto, o direito político kantiano prima pela legislação universal como algo inabalável, pois é ela que alicerça o Estado em que o povo vive. Daí entendermos que a constituição pode ser aniquilada, caso o próprio soberano, o monarca no caso, desobedecesse a legislação suprema do Estado Civil.

É importante ressaltar que a lei jurídica, mesmo sendo considerada como uma subclasse das leis morais, são necessárias dentro de um Estado, pois as leis jurídicas vão além de o cumprir à lei pelo dever, pois elas são pautadas na coação do indivíduo, caso haja uma transgressão, ou seja, uma desobediência, assim, “querendo dizer que as leis jurídicas ordenam algo sob pena do uso da força, seja para evitar, seja para punir a não-conformidade.” (ALMEIDA, 2006, p. 217).

Não há como aceitar qualquer resistência do povo a mudança na constituição, porque o povo tende a agir movido por interesses próprios, o que também fere a universalidade da constituição.

Uma mudança na constituição política (defeituosa), que às vezes pode ser necessária, só pode, pois, ser introduzida pelo soberano por meio de reforma, e não pelo povo por meio de revolução, e se esta ocorre, só pode atingir o poder executivo, não o legislativo. (KANT, 2013, p. 128).

Conforme isto, o povo não pode fazer o papel de poder executivo, porque essa função cabe ao soberano, e este age com intento ao universal, mas caso o povo faça uma revolução e consiga mudar a constituição vigente, o povo terá de se submeter à outra constituição, e também, ao novo soberano, porque como cabe ao povo a inteira obediência à lei, logo todos devem se adaptar as novas leis, ao novo soberano, enfim, a nova constituição.

No entanto, eis uma situação intrigante: “a insurreição sob uma constituição já existente, contudo, é uma subversão de todas as relações jurídico-civis e, por conseguinte, de todo o direito.” (KANT, 2013, p. 146). O que se faz entender aqui poderia ser que o mais lógico a um Estado fosse a consolidação de uma República Pura, visto que esta é a única conforme ao direito, portanto, essa ação subversiva do povo, pode devolver o estado a uma situação de natureza, assim, faz-se necessário uma constituição conforme o direito, ou seja, a República Pura.

É de suma importância saber que a sociedade deve ser permanentemente conservada, principalmente no modelo de uma República. Para isso ocorrer o povo deve pagar os tributos devidos ao Estado, para que possa manter o bem-estar de todos. A sociedade é submissa ao poder público que também olha para aqueles que não têm condições de se manter.

A vontade geral do povo se uniu, pois em uma sociedade que deve ser permanentemente conservada e submetida ao poder público interno a fim de conservar os membros desta sociedade que não são capazes de fazê-lo por si mesmo. Em nome do Estado, portanto, o governo está autorizado a obrigar os ricos a fornecer meios de subsistência aos que não são capazes disso. (KANT, 2013, p. 132).

Um Estado universal é assim uma espécie de estado com o “espírito cristão”, no que diz respeito ao cuidado que se deve ter com os irmãos, mas aqui a questão se distancia de religiosidade, pois na verdade é: Como conservar a sociedade e os seus membros que são incapazes de ter suas necessidades naturais de subsistência? Os tributos pagos pelos ricos é um primeiro fator para que sejam supridas as necessidades de uma considerável parcela dos membros da sociedade.

Assim, se entende que a existência dos ricos é um ato de submissão à proteção e à provisão da comunidade, em relação a qual eles contraíram uma obrigação e é sobre isso que o Estado funda seu direito de obrigá-los à manutenção dos concidadãos. Podemos afirmar que todas as contribuições para a sobrevivência da sociedade devem acontecer por meio de impostos legais, mas nunca pela mendicância⁸, pois esta é assemelhada ao roubo, visto que, o que recebe uma esmola, não trabalhou, não fez a economia circular, tal situação é também de humilhação para o que recebe a esmola, pois é como se ele fosse incapaz de trabalhar e gerar alguma renda para si. Ademais, aquele que dá esmola, acaba por ajudar a produzir uma espécie de “indústria da mendicância”.

Por isso que as instituições religiosas não devem interferir no Direito, pois a religião é algo mais interno e particular de cada indivíduo e a legislação de qualquer religião não pode se sobrepor a legislação universal, ou seja, a Constituição. Os indivíduos cristãos são também cidadãos do Estado e como bons cristãos devem, pois, obedecer às leis constitucionais do seu Estado. E a fé de cada um em particular não pode isentá-lo de obedecer às leis do Estado Civil no qual vive.

O DIREITO PENAL E A HONRA

A constituição kantiana discorre também a respeito do Direito Penal dando a este como exclusivo poder do soberano, isso porque “o direito penal é o direito do soberano, frente aquele que lhe é subordinado, de impor-lhe um sofrimento por seu crime. O chefe supremo do Estado, portanto, não pode ser punido; pode-se apenas lhe tirar o poder.” (KANT, 2013, p. 137).

8 KANT, 2013, p. 132-133.

Ao se tirar o poder do soberano é que se poderia analisar alguma pena que lhe seria aplicada por outro soberano.

O soberano não pode aplicar uma pena a si mesmo, mas ele é o aplicador da pena aos crimes cometidos pelos súditos, como já foi mencionado, o povo não pode fazer atos do poder executivo, por isso, cabe somente ao soberano impor uma pena a quem cometeu determinado crime, delitos que podem ser públicos ou privados. Quanto à punição, novamente temos que o povo não pode punir o soberano, mas somente tirá-lo do poder, fato que pode ocorrer por meio de uma revolução. A isenção de punição do soberano é mais uma prova da plena obediência à lei moral kantiana.

A justiça não tem preço. Na concepção kantiana a lei penal é um imperativo categórico e em momento algum a justiça pode ser trocada ou vendida por nada de supérfluo, mas que ela seja feita até mesmo como diz o ditado fariseu: “é preferível que um homem morra a que pereça o povo todo.” (KANT, 2013, p. 138). Como o povo poderia perecer? Se a lei “morre”, se seu cumprimento não atinge a universalidade da consciência moral do cidadão, não há sentido ter lei, logo, não teria justiça, desse modo estariam num Estado de Natureza, e, sem lei, isso tudo causaria a perda da condição de cidadão, e assim morreria também o direito enquanto lei.

Kant elucida a questão da honra do cidadão no que se refere à punição, ele coloca a situação entre o homem de honra e o homem patife, situação que é contrastada por causa da honra, pois se “o supremo tribunal tivesse pronunciado a seguinte sentença: cada um tem a liberdade de escolher entre a morte e os trabalhos forçados. Então eu digo: o homem honesto escolhe a morte, o patife escolhe o trabalho forçado.” (KANT, 2013, p. 140). O homem patife não tem primor

e nem zelo pela obediência à lei, para ele a vergonha de fazer trabalhos forçados, trabalhos em virtude da punição por algum delito, não é nada de vergonhoso, porém, o homem honesto e honrado é capaz de preferir a morte a ter que submeter-se a trabalhos punitivos, pois isso lhe traria vergonha e desprezo dentro das sociedades.

A punição de um indivíduo com a pena de morte é também algo por demais inadequado dentro do direito político kantiano, porque o tirar a vida de outro é representa uma carência de justiça. Diante de algum delito o soberano deve impor uma pena, mas que esta não atente contra a vida do indivíduo. Kant vê uma solução política na deportação, como meio de punir e ao mesmo tempo conservar a vida, mesmo que essa vida seja de um criminoso.

Então, o soberano tem de ter também em seu poder, neste caso de necessidade, a possibilidade de tornar-se ele mesmo o juiz e proferir uma sentença que imponha aos criminosos uma outra pena que não a morte, uma tal que conserve o conjunto do povo – algo como, por exemplo, a deportação. (KANT, 2013, p. 140-141).

Ainda sobre a pena de morte, Kant em seu direito político defende a dignidade⁹ humana, portanto, seria contraditória optar pela pena de morte como ato punitivo para um criminoso, vale lembrar que Kant na sua obra *A Paz Perpétua* (1795) aspira à permanência de em Estado constante de paz. Podemos compreender assim que o atentado contra à vida seria um dos maiores desrespeitos à lei, visto que, esta existe para preservar a sociedade do Estado Natural, da força, dos impulsos,

9 KANT, 2013, p. 135. Acrescentamos a citação que Kant sempre almejou a dignidade humana como um todo. Kant não faz “panelinha” por ser europeu, pois ele defende a dignidade humana e não só a dignidade europeia.

então num Estado Civil a vida deve ser preservada, mesmo sendo a vida de um criminoso, logicamente isso não significaria uma complacência com seus crimes, mas que a punição seja outra, e não a pena de morte.

O direito político se depara, pois, numa encruzilhada, porque há dois crimes dignos de morte, aonde ambos conduzem ao sentimento de honra: um é o sentimento de honra do sexo, porque quando uma criança nasce fora do casamento (fora da lei) “ela é comparada a um produto proibido” (KANT, 2013, p. 142), assim sendo, a lei não pode ampará-la. Outro caso é a honra militar, que culmina no assassinato de um companheiro de guerra mediante alguma covardia ou traição imposta por ele.

A legislação não teria como apagar a vergonha de uma mãe em ter o filho fora do casamento e muito menos impedir um duelo entre companheiros de guerra em nome da honra daquele que fora traído. Nesse momento podemos lembrar novamente do imperativo categórico, visto que essas ações não podendo ser universais ferem o direito político, logo, que essas ações contra as crianças nascidas fora do casamento e contra companheiros de guerra vêm a ceifar a vida em nome da honra, porém a grande e verdadeira honra deveria ser a manutenção da vida, porque preservar a vida de uma criança alheia a um casamento e de um traidor é mais nobre que matar uma criança bastarda ou um traidor na guerra.

A REPÚBLICA

Dentro do Estado a relação dos três poderes decorre de uma comunidade política e também num território em que os habitantes em virtude da constituição são concidadãos nessa comunidade, esse território é chamado de pátria. Esses concidadãos necessitam serem

governados e, de antemão, são postas as modalidades de governo:

Ou bem um no Estado comanda todos, ou bem alguns, que são iguais entre si, reunidos comanda os demais, ou bem todos juntos comandam cada um e, portanto, também a si mesmos; ou seja, a forma de Estado é ou autocrática, ou aristocrática, ou democrática. (KANT, 2013, p. 145).

Essas três formas de estado são criticadas por Kant. No direito político a democracia é voltada para interesses particulares, o monarca não governa para o povo, e assim, se torna um tirano que governa para si, e a aristocracia é focada na relação entre os nobres, e não para o povo. Daí Kant entender que a República é a melhor constituição, pois no dizer kantiano: “Toda verdadeira república, porém, é e não pode ser nada além do que um sistema representativo do povo, para que em nome desse e pela união de todos os cidadãos cuida de seus direitos por meio de seus representantes.” (KANT, 2013, p. 147).

A constituição republicana é a única perfeitamente adequada ao direito dos homens. Ela é uma constituição pautada no consentimento dos cidadãos, que é uma categoria central para Kant. Na democracia, Kant entende que há um despotismo, pois se funda o poder executivo em que todos decidem sobre algo e em todo caso também contra um¹⁰. A única constituição estável é a qual a lei comanda por si mesma e não depende de nenhuma pessoa particular; este é o fim último de todo direito público, o único Estado em que pode ser atribuído peremptoriamente a cada um o seu. Assim, são

10 A democracia para Kant é inviável justamente pelo fato de que todos decidem sobre algo e em todo caso também contra um, portanto, todos, sem, no entanto, serem todos, decide, porém, de acordo com Kant, a maioria absoluta jamais seria alcançável.

dissolvidas as antigas formas empíricas (estatutárias), que serviam apenas para obter a submissão do povo, porém a República não vem para submeter o povo, mas sim para focar no consentimento dos cidadãos.

A constituição republicana é a única adequada ao direito dos homens; mas é muito difícil de estabelecer, porém mais ainda de conservar, até o ponto de ouvirem-se muitos afirmar que a República é um Estado angélico e que os homens, com suas tendências egoístas são incapazes de viver sob a constituição de forma tão sublime. (KANT, 2010, p. 75).

Viver de forma sublime, eis o intento kantiano mediante o regime republicano, porque o povo unido não representa mais meramente o soberano, mas é o próprio soberano, pois nele (povo) se encontra originariamente o poder supremo do qual tem de ser derivados todos os direitos dos indivíduos enquanto meros súditos e a República quando estabelecida não tem mais necessidade de largar as rédeas do governo aqueles que pelo arbítrio absoluto pudessem destruir as novas instituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, com Kant podemos entender como é de grande valor a relação entre cidadão e lei, entre o Estado Civil e o Direito, de modo que é impensável uma sociedade cidadã existir sem uma legislação como suprema. A lei é o que marca a saída de um estado propenso a viver em guerra e conflitos, visto que não teria uma Lei e a Constituição para reger a sociedade. A lei é então de suma importância para se manter o bem-estar de uma Estado Civil.

Compreendemos que a ação embasada nas leis é um agir moral e que permite a convivência em sociedade,

de modo civilizado. As leis servirão de parâmetros para todos os âmbitos sociais, e isso cabe bem numa Constituição Republicana, esta é a melhor, no dizer kantiano, mas é desafiador que ela seja conservada, mas o imprescindível para que tudo vá ao encontro da universalidade de indivíduos, não é mais que a obediência à lei, como bem prega o direito político kantiano. Tais são, dentre tantas, importantes contribuições de Kant a respeito do direito político em sua obra *A Metafísica dos Costumes*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guido Antonio. Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 114, p. 209-222, Dez/2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução (primeira parte) Clécia Aparecida Martins, Tradução (segunda parte) Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Rumo à Paz Perpétua**. Tradução Heloísa Sarzana Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2010.

UTZ, Konrad Christoph. Kant e a questão por quê ser moral? **ETHIC@**, Florianópolis, v. 17, p. 81-98, 2018.

Capítulo 18

SPINOZA E A INSTITUIÇÃO DA MONARQUIA PELOS ARAGONESES

Francisca Juliana Barros Sousa Lima¹

INTRODUÇÃO

Uma das passagens mais emblemáticas presente no sétimo capítulo do *Tratado Político* (TP [1677]) de Benedictus de Spinoza² (1632-1677) se refere à instituição da monarquia pelos aragoneses a partir da constituição do “direito comum”. Tendo em vista esse momento histórico, analisaremos, em linhas gerais, de que forma o regime monárquico é apresentado nessa obra, e em seguida refletiremos sobre os limites do poder político em Spinoza, em especial, nas monarquias. Ao nos questionarmos sobre os limites do poder político nos questionamos também sobre sua legitimidade, sua relação com o “direito comum”, ou seja, como a potência da multidão se realiza na monarquia?

Nas primeiras linhas do TP encontramos uma preocupação pertinente, por parte de Spinoza, a saber: como produzir conhecimentos adequados acerca do político? Em outras palavras, como

1 Aluna do Programa de Doutorado Acadêmico em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. E-mail: fc.juliana.barros@gmail.com

2 Para as citações da *Ética* de Spinoza: numeração romana das partes e numeração arábica das proposições. Siglas: App=Apêndice; Ax=Axioma; Cap=Capítulo; Cor=Corolário; Def.=Definição; Def. Aff.=Definições dos Afetos; Dem=Demonstração; Expl=Explicação; Lem=Lema; P=Proposição; Post=Postulado; Pref.=Prefácio; Sch=Escólio. Exemplos de citações: EIP14; EIIP13LemII. Para as citações do *Tratado Político*: numeração romana dos capítulos e árabe dos parágrafos. Exemplo de citação: TP, II, §03.

compreender adequadamente a fundação do político, e conseqüentemente a constituição do Estado? Segue-se a esse questionamento inicial que o discurso de Spinoza, sobre o político, se assenta nas noções comuns³ que se relacionam diretamente a essa produção de conhecimentos adequados sobre a questão.

Embora o discurso spinozano seja construído a partir de noções comuns isso não significa dizer que há um preterimento em relação as dinâmicas passionais nesse processo. Spinoza analisou criticamente o discurso dos filósofos e o discurso dos políticos no TP. O primeiro, o discurso dos filósofos, dá uma ênfase maior a racionalidade, enquanto o segundo, o discurso dos políticos, dá uma ênfase maior a experiência. Spinoza seguiu uma terceira via de compreensão que tanto leva em consideração as propriedades comuns dos corpos políticos, como dá a devida importância a dinâmica passional no processo de constituição do Estado.

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos [...] como vícios da

3 Nessa acepção as noções comuns são ideias adequadas que a mente forma das propriedades comuns das coisas ou das ideias, ou seja, é um conhecimento gerado a partir do que há em comum entre os modos finitos existentes. “Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente” (EIIP38Cor).

natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem (TP, I, §4).

Essas propriedades comuns, pertencentes a natureza humana, só podem ser compreendidas no interior de uma experiência. Segue-se que os homens ou os modos finitos⁴, produzem uma série de encontros entre si que podem aumentar ou diminuir suas potências conativas – através da produção de afetos – e, nesse sentido, o Estado oferece condições para que esses encontros ocorram em segurança (explanaremos sobre isso a seguir). É preciso observar que esses encontros ocorrem pois os modos finitos possuem “algo em comum”, quer dizer, “para que as coisas concordem ou discordem no plano dos modos, é, mesmo assim, necessário que elas tenham algo em comum, posto que, do contrário, se em nada fossem comuns, seriam reciprocamente indiferentes” (BONADIA, 2015, p. 60-61).

Na nossa investigação pretendemos, nesse primeiro momento, em relação a esse “algo em comum”, e que está associado a constituição do Estado, em Spinoza, analisar a trama afetiva na qual os modos estão enredados que, por sua vez, está diretamente ligada ao esforço desses por perseverar na existência – o *conatus* (EIIIP6). Segue-se que para se entender a instituição do político, em Spinoza, é preciso, primeiramente, compreender o conceito de *conatus* e o movimento de produção afetiva que concorrem na constituição do Estado.

4 Por Deus ou a Substância ser causa imanente de tudo que existe, os seres humanos ou modos finitos existem *em* Deus (EIP15). Os modos finitos são expressões determinadas dos atributos extensão e pensamento da Substância absolutamente infinita, isto quer dizer que o homem é composto por corpo e mente. Esse homem/modo se relaciona com outros modos produzindo afetos. Segue-se que os afetos produzidos no homem são variações decorrentes do aumento ou diminuição de sua potência conativa ou potência de agir, ou seja, são provenientes de uma dinâmica relacional com outros modos finitos.

Como foi dito anteriormente o *conatus* é o esforço de cada coisa em perseverar na existência, que Spinoza identifica com a própria essência atual desse ser (potência de agir). Os modos finitos vivenciam o aumento ou diminuição de suas potências conativas por meio dos encontros com outros modos, encontros esses geradores de afetos. Spinoza demonstrou especial atenção a dinâmica afetiva entre os homens tanto em sua *Ética* como em suas obras políticas, como é o caso do TP. Em sua *Ética* a discussão relativa aos afetos está presente em toda sua obra, em especial, na EIII. Os afetos, por sua vez, não são considerados como vícios, mas propriedades da natureza humana. De acordo com a EIII Def.3 os afetos são “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Em outras palavras, os afetos seriam o resultado de afecções, ou seja, o afeto é produzido nos modos finitos tendo em vista as modificações produzidas por outros modos em nós.

Esses afetos tanto podem ser passivos (paixões) como ativos (ações). Os afetos passivos ou paixões dizem respeito ao corpo e a mente afetados como sendo apenas causas parciais desse afeto que foi produzido, dependendo diretamente da exterioridade. Já nos afetos ativos ou ações o modo afetado explica clara e distintamente por si mesmo o afeto que foi produzido. A partir dessas observações Spinoza pontuou que os homens são enredados, frequentemente, na teia de afetos passionais, marcada pelo conhecimento imaginativo⁵. Essa teia é fundamental para entender a constituição do Estado em Spinoza. Vale salientar que,

5 De acordo com Spinoza “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina” (EIIIP17Sch.).

de acordo com Aurélio (2000, p. 100) “é pressuposto que a passionalidade [...] não é propriamente um caos insuscetível de qualquer enquadramento racional, é antes um elemento essencial da natureza humana que a teoria não pode ignorar”. Observa-se que há um movimento de teorização da experiência que evidencia a dinâmica relacional entre os homens.

1. CONSTITUIÇÃO DO ESTADO CIVIL EM SPINOZA

A constituição do Estado depende, em grande medida, da vivência dos afetos passivos/passionais pelos homens. Por sermos modos finitos somos vitimados, principalmente, pelas paixões de medo e esperança, pois as referidas paixões estão ligadas a não compreensão totalizante da cadeia de causas e efeitos que constituem a própria realidade. Os modos justamente por serem finitos vivenciam de maneira particular esses afetos. Sendo que “o medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (EIII Def. Aff., 13), enquanto “a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (EIII Def. Aff., 12). Esses dois afetos, em especial, impulsionam a associação entre os homens que resulta na constituição do Estado (TP, VI, §1).

De um modo geral, os homens buscam com essa associação, de alguma forma, não experimentar mais essa dúvida, presente na definição dos afetos de medo e de esperança, quanto a realização de uma coisa futura ou passada. Essa dúvida só pode ser despotencializada através do afeto de segurança⁶ vivenciado no Estado político. Em outras palavras, essa associação prioriza

6 EIIIDef. Aff, 14: “A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”.

a efetivação de objetivos comuns aos partícipes e até mesmo a constituição de objetivos novos.

dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. (EIVP18Sch).

Antes dessa associação, fundante do Estado político, os homens viviam em um estado de natureza onde cada um tinha acesso a tudo quanto se estendia a sua potência de agir (direito de natureza). E esse direito de natureza é identificado, por Spinoza, com o *conatus* de cada modo finito. Com isso é importante pontuar que com a constituição do Estado político não há uma alienação total do direito natural, e sim uma conjugação de potências expressas através do “direito comum” (já que esse se identifica com o *conatus* de cada indivíduo partícipe, ou seja, se identifica com sua essência atual). A tese presente na EIVP18Sch é corroborada no TP, II, §15: “E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente”.

Percebemos, assim, que não há uma separação ou um marco que delimite radicalmente o que é o estado de natureza e o que é o Estado civil, mas, podemos dizer, a partir do que foi exposto, que o direito de natureza

de cada indivíduo, que é identificado ao *conatus*, se realiza tendo em vista a associação entre os homens e a condição segura oferecida pelo Estado (EIVP37Sch. 2). Concluímos, dessa forma, que o direito, em Spinoza, se define pela potência.

No âmbito político há uma identificação entre esses dois termos, direito e potência, pois “onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo [...] que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede” (TP, II, §16). Esse direito associado a potência é definido, por Spinoza, como *imperium* (TP, II, §17). Portanto, a instituição do político está diretamente associada à potência da multidão.

É importante observar que não há um movimento de superação daquilo que é próprio da natureza humana ou de suas propriedades comuns quando se ingressa no Estado civil, o que há é uma modificação na relação experienciada entre esses modos finitos. Com isso não queremos dizer que o Estado irá corrigir aspectos falhos da natureza humana, mas sim criar condições necessárias para que os *conatus* partícipes do Estado se potencializem em segurança. Dependendo da forma como a potência da multidão se realiza no Estado é que podemos citar três gêneros de *imperium*:

Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. Finalmente, dão-se

três gêneros de estado civil, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico, como dissemos no art.17 do capítulo anterior. Agora, antes de começar a tratar de cada um deles em separado, demonstrarei primeiro aquelas coisas que pertencem ao estado civil em geral, à cabeça das quais vem o direito soberano da cidade, ou dos poderes soberanos. (TP, III, §1).

Um *imperium* se distingue do outro tendo em vista a forma como esses organizam suas instituições, ou seja, como a potência da multidão é organizada. Essas organizações podem ter caracteres democráticos, aristocráticos ou monárquicos. A potência da multidão, de um modo geral, se constitui no movimento de autoprodução e produção de instituições no interior do Estado Civil. Dependendo do *imperium* instituído a multidão assume formas diferentes de realização da sua potência. Nesse setor a inovação spinozana está em vincular a perpetuação/conservação do Estado político à potencialização dos *conatus* partícipes.

Nesse capítulo não realizaremos uma análise estrutural da aristocracia e da democracia, presentes no TP, mas nos voltaremos a uma análise da monarquia. “Assim, para estabelecer corretamente um estado monárquico, é necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais ele seja edificado e dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão” (TP, VI, §8). Quais seriam então os fundamentos firmes de instituição da monarquia, em Spinoza?

Na sequência do sexto capítulo do TP, Spinoza enumera uma série de pontos que são os alicerces de fundamentação para uma monarquia mais estável. Entre esses pontos podemos citar, de acordo com Spinoza, que o exército deve ser formado só por cidadãos (TP, VI, §10), além disso a terra é de direito público, quer dizer, “daquele que detém o direito da cidade” (TP, VI, §12).

Há nessa fundamentação um importante papel dedicado ao conselho real formado por cidadãos, de cada família, participando, por sua vez, não vitaliciamente daquele (TP, VI, §15). No ano em que esse conselho recebe novos integrantes, previamente, as famílias devem propor nomes ao rei e esse deverá escolher quem comporá o conselho. E aquele cidadão que já ocupou o cargo de conselheiro não poderá ocupar mais o mesmo cargo, “nem voltar a ser mencionado no rol dos elegíveis durante cinco anos ou mais” (TP, VI, §16), devendo-se, portanto, manter a rotatividade de seus membros.

Qual o papel desse conselho? O objetivo desse conselho se volta para a defesa dos direitos do Estado, auxiliando, dessa forma, o rei quanto às decisões relativas ao bem público. Segue-se que o conselho “terá também por tarefa promulgar as instituições ou decretos do rei, cuidar da execução do que é decretado para a república” (TP, VI, §18). O conselho, na monarquia, se constitui como instância mediadora entre o rei e os súditos. Estruturar o Estado monárquico dessa maneira é resguardar o “direito comum”.

Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens que se deixam muitas vezes apanhar pelo canto das sereias. Se, por conseguinte, dependesse tudo da vontade inconstante de um só, nada estaria fixo. Assim, o estado monárquico, para ser estável, deve estar instituído de modo que tudo se faça de acordo somente com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito (TP, VII, §01).

Os fundamentos do *imperium* monárquico são apresentados no TP como firmes, não podendo “ser destruídos sem indignação da maior parte da multidão armada” (TP, VII, §02), produzindo, assim,

condições estáveis aos seus partícipes. Essa firmeza nos fundamentos se deve ao fato da monarquia ser deduzida da natureza “comum” dos homens – não só a monarquia, como a aristocracia e a democracia. Além disso, Spinoza adverte que um *imperium* monárquico organizado exatamente dessa forma nunca existiu, mas que essa seria a forma mais adequada de organização social tendo em vista a estruturação hierárquica característica da monarquia: “Finalmente, ainda que nenhum estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do estado monárquico” (TP, VII, §30).

2. A MONARQUIA ARAGONESA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO COMUM EM SPINOZA

Para tratarmos da instituição da monarquia pelos aragoneses e sua relação com a constituição do direito comum será necessário ter em mente que a gênese do político, em Spinoza, é reflexo da dinâmica passional entre os indivíduos. Os indivíduos são a causa do Estado, e esses permanecem atuantes no efeito que eles mesmos produziram. Spinoza fundamenta a instituição do político por meio de um “consenso comum” como aponta a EIVP37Sch2. Se todos os homens agissem segundo a razão não haveria necessidade de instituição do político (EIVP35Cor.1). A multidão, por sua vez, está relacionada a um corpo constituído por outros corpos, nesse caso são corpos políticos, que nada mais são que singularidades que se comunicam entre si operando “como uma só mente”.

Nesse sentido, a associação entre os indivíduos fica “garantida” por meio do “princípio de utilidade”. A fundação da *potestas*, ou o poder do estado em Spinoza, está fundado na potência da multidão.

Isso quer dizer que os alicerces do estado político se encontram na constituição de um “direito comum” “como prolongamento do direito natural do indivíduo” (PINA, 2016, p. 440). É importante destacar que a multidão figura no TP como o alicerce do estado político independente da forma como esse é organizado institucionalmente.

De acordo com Spinoza, não é porque o Estado instituído se configura como uma instância de poder que poderá usufruir desse mesmo poder de forma arbitrária. É importante destacar que o corpo político é constituído por potências singulares que operam em uma dinâmica conflitual incessante. Mas para que esse mesmo corpo político continue existindo deve haver minimamente uma estabilidade, essa, por sua vez, também é representada por essa dinâmica conflitual, na qual o medo é resignificado de forma a oferecer essa estabilidade no Estado político. Em outras palavras, tanto o soberano provoca medo na multidão, como a multidão causa medo no soberano.

Esse direito a resistência, em relação ao poder soberano, só é possível, pois esse advém da potência da própria multidão. “O que determina o processo de resistência é o modo como os súditos experimentam o exercício da soberania e não a origem histórica do poder” (PINA, 2016, p. 448). Nesse sentido, como a potência da multidão se realiza na monarquia? Antes de nos voltarmos a essa questão, no sétimo capítulo do TP, com o intuito de evidenciar a instituição do *imperium* monárquico a partir da potência da multidão livre, Spinoza traz o exemplo histórico dos aragoneses. “Há só um exemplo que não quero passar em silêncio, porque me parece digno de ser recordado: é o estado dos aragoneses, os quais, possuídos de uma lealdade singular

para com seus reis e de igual constância, conservaram invioladas as instituições do reino” (TP, VII, §30).

A peculiaridade envolvida na história dos aragoneses diz respeito a instituição de uma monarquia após uma guerra contra os mouros, e posteriormente a escolha de um monarca que ocupasse esse posto e liderasse o referido povo. Para tanto, consultaram o Sumo Pontífice Romano, Papa Gregório VII, que sugeriu que antes que fosse instituída uma monarquia constituíssem, inicialmente, um conselho regulador. Embora a citação a seguir seja longa, essa se faz necessária para uma melhor compreensão da instituição do direito comum e sua relação com a monarquia, em Spinoza.

Os aragoneses, com efeito, mal afastaram das cerviz o servil jugo dos mouros, decidiram escolher um rei. Mas como não se punham de acordo entre eles quanto às condições, resolveram por esse motivo consultar sobre tal matéria o Sumo Pontífice Romano. Este, agindo nesta matéria verdadeiramente como vigário de Cristo, repreendeu-os por, não advertidos o suficiente com o exemplo dos hebreus, quererem de ânimo tão obstinado procurar um rei. Persuadiu-os, porém, se não quisessem mudar de opinião, a não escolherem um rei sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação e, principalmente, a criarem um conselho supremo que se opusesse aos reis, como os éforos dos lacedemônios, e tivesse o direito absoluto de dirimir os litígios que nascessem entre o rei e os cidadãos. Seguindo este conselho, os aragoneses instituíram então direitos que a todos pareceram justíssimos, cujo supremo intérprete e, conseqüentemente, o supremo juiz seria, não o rei, mas o conselho a que chamam dos Dezessete e cujo presidente é apelidado de Justiça. (TP, VII, §30).

Esse exemplo histórico marca justamente a instituição do “direito comum” dos aragoneses antes

mesmo da instituição da monarquia, através do conselho dos Dezesete. Em outras palavras, a monarquia aragonesa foi fundada a partir das bases do “direito comum”. Esse conselho teria o papel de obstaculizar todo e qualquer uso indevido do poder por parte do rei, ou seja, o Papa sugeriu a constituição inicial de um contrapoder que garantisse a respeitabilidade dos direitos tanto dos súditos como do soberano e freasse os desmandos provenientes de ambas as partes.

Com isso, pontuamos que há de alguma forma a permanência do direito de guerra no Estado civil quando o direito comum é instituído antes mesmo de qualquer estrutura organizacional do social se instale: “o rei pode ser privado da potência de mandar, não pelo direito civil, mas por direito de guerra, ou seja, só pela força é lícito aos súditos repelir a força dele” (TP, VII, §30). Se a experiência monárquica fosse sentida pelos súditos de forma tirânica ou despótica, esses teriam o direito de destituir o rei tendo em vista a não respeitabilidade do “direito comum”. Segue-se que o direito comum, na história aragonesa, foi instituído e seu principal protetor não era o rei, mas o conselho. “É evidente que o rei, na acepção que lhe deram os aragoneses, não se limitava ao corpo do rei, mas era uma autêntica produção de direitos comuns”(OLIVEIRA, 2019, p. 27).

A partir da exposição desse exemplo histórico do povo aragonês podemos pontuar que o direito de guerra ao permanecer na organização e estrutura do estado civil, esse também preserva certa estabilidade no referido constructo. Essa estabilidade política é decorrente da existência do medo mútuo entre súditos e soberano. A constituição do estado não representa, em Spinoza, uma instância harmoniosa onde os conflitos entre indivíduos e poder soberano são silenciados, “colada ao conflito, a

resistência é a própria condição de continuidade da vida política” (SILVA, 2017, p. 40).

Nesse sentido é expressiva a crítica de Spinoza as monarquias absolutistas. Spinoza escreveu suas obras na segunda metade do século XVII onde já havia estados absolutistas. Vale destacar que todas essas organizações sociais presentes no TP priorizam justamente o contrário pretendido pelas monarquias absolutistas. Spinoza ao apresentar estruturalmente os impérios (*imperii*) prioriza o fortalecimento das potências daqueles que constituem essas organizações. Nesse sentido, o poder soberano não deve oprimir seus partícipes através da violência, pelo contrário, já que a potência da multidão é causa eficiente imanente do Estado, por isso mesmo os seus partícipes devem ser fortalecidos. Com essa crítica Spinoza concluiu que a legitimidade do poder soberano, em especial nas monarquias, não provém da vontade divina, mas fundamenta-se na potência da multidão.

Spinoza compreende que as causas de dissolução do Estado político são mais internas do que externas. Por isso é importante que o soberano tema em relação a uma possível revolta ou se preocupe com a indignação por parte de seus súditos. O medo dos súditos pode crescer de tal forma que se transforme em indignação e revolta, em vez de gerar obediência. Para manter essa estabilidade do Estado civil, o soberano não pode se utilizar desse poder de forma desmedida, pois o mesmo medo que garante estabilidade política para ambas as partes, se for utilizado de forma desmedida também gerará a revolta e a indignação por parte dos súditos. O objetivo de instituições, como o conselho, na monarquia, é impedir a revolta dos súditos como também impedir o exercício tirânico do poder por parte do soberano, levando em consideração que a virtude do estado é a

segurança. Tanto súditos como soberano atuam de acordo com as leis civis.

Concluímos, assim, que a multidão, pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida sob a guarda desta. Foi esta a única regra que segui ao lançar os fundamentos do estado monárquico. (TP, VII, §31)

Spinoza trouxe o exemplo dos aragoneses, no TP, para pontuar que uma cidade se conservará por muito mais tempo quanto mais oferecer condições para que os *conatus* de seus partícipes se potencializem. Para tanto a organização da cidade deve possuir uma “*certa ratio*” que, nesse caso, coincide com relações que respeitam os direitos tanto do soberano como dos súditos. Spinoza observa que a derrocada dessa estrutura organizacional, dos aragoneses, começou quando parte dos súditos começaram a bajular o rei em troca de favores. Com o tempo o direito comum materializado na figura do conselho, que garantia que o poder não fosse usado indevidamente nem pelo monarca nem pelos súditos, foi perdendo força e se transformou em um direito apenas nominal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A constituição de um discurso sobre a instituição do político, em Spinoza, só pode ser compreendida tendo em vista o movimento racional que apreende as propriedades comuns entre os homens, ou seja, quando a mente, a partir do conhecimento racional, identifica a estrutura passional e a forma com que os afetos se articulam na constituição do Estado. Portanto, o político não deve ser entendido como um conjunto de enunciados “das capacidades requeridas no príncipe [...] mas uma

crítica das condições jurídicas e institucionais em que assenta o poder” (AURÉLIO, 2000, p. 121).

O movimento associativo realizado entre os homens para a constituição do Estado é marcado, como vimos, pela presença da dinâmica passional inerente nas próprias relações humanas. Os seus partícipes buscam, em conjunto, aquilo que é útil para continuarem perseverando no seu ser. Podemos observar então que o direito de resistência se relaciona vigorosamente com o conceito de *conatus* no campo político. Independente da organização da potência da multidão apresentada, por Spinoza, no TP, que inclui a monarquia, todas elas visam a potencialização dos *conatus* de seus partícipes e, nesse movimento em que a multidão produz e se autoproduz, no campo político, surgem também as instituições mediadoras que sinalizam para uma “*certa ratio*”, uma certa proporção entre o poder soberano e os súditos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder**: estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. **Revista Conatus** – Filosofia de Spinoza, v. 2, n. 4, ano 2008. pp. 91-97.

ESPINOSA. **Spinoza Opera**. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 [1. ed. 1925].

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. **Coerência e comunidade em Espinosa**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 267p.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. O corpo comum da multidão. **Revista Conatus** - Filosofia de Spinoza, v. 11, n. 21, ano 2019. pp. 23-29.

PINA, Albano. O direito de resistência em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 35, jul. /dez. 2016, pp. 433-457.

SILVA, Daniel Santos da. Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 136, abr./2017, p. 23-43.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Capítulo 19

UMA LEITURA INTRODUTÓRIA SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE OS PODERES CIVIL E ECLESIASTICO NO *LEVIATÃ* E SUA RELEVÂNCIA AOS NOSSOS DIAS

*Francisco Dário de Andrade Bandeira*¹

INTRODUÇÃO

O trabalho busca caracterizar e explorar as identidades e atuações dos grupos religiosos com os quais Thomas Hobbes (1588-1679) trata no *Leviatã*, apresentando as interpretações e argumentos levantados pelo filósofo de Westport, visando solucionar um importante conflito. Tal desiderato poderia parecer incomum, mas a opção por tal percurso visa promover uma melhor compreensão das ideias que influenciaram alguns dos acontecimentos na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, bem como o desenvolvimento de importantes ideias e temas em obras hobbesianas. Além disso, o estudo indica importantes relações entre a obra e o cenário político nacional e, desse modo, poderia auxiliar na compreensão da influência que a religião vem ocupando no contexto político de nossos dias.

O *Leviatã* é reconhecidamente a *magnun opus* de Thomas Hobbes. A obra contém uma teoria natural² do mundo, do ser humano, da política e da religião. Dada a sua importância e abrangência, Martinich (1995, p. 193) a chamou de “uma Bíblia para o homem moderno”. Escrito entre o final de 1650 e o início de 1651, veio a receber uma versão substancialmente diferente escrita em Latim

1 Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. E-mail: darioband@gmail.com.

2 De acordo com Kersting (2000, p. 69), a filosofia de Hobbes é o primeiro sistema de conhecimento ocidental secularizado.

e publicada em 1668 em Amsterdam. A tradução usada nesse trabalho é baseada na edição de 1651.

O *Leviatã* compreende uma defesa de um governo civil, um governo terrestre salvador dos seres humanos e também um princípio ordenador, um Deus Mortal, ao qual devemos sob o Deus Imortal, nossa paz e defesa. Seu poder lhe é conferido por todo homem, em particular, na república. Segundo Hobbes, esse Deus Mortal, “é capaz de conformar as vontades de todos eles [homens] para pacificar o país e ajudar na defesa contra os inimigos no exterior... podendo para isso usar a força e os meios de todos para a paz e a defesa comuns e como achar conveniente” (Lev. XVII, p. 161). Conforme o filósofo, uma vez que os homens são orgulhosos, sendo *não* cooperativos por natureza, obrigaram-se a submeter ao grande poder de seu governante, a quem Hobbes comparou com o monstro marinho *Leviatã*, conforme o livro de Jó, capítulo 41 nos dois últimos versos. (Lev. XXVIII, p. 282). Tamanho poder e autoridade, no entanto, não escapam às vicissitudes históricas e ameaças humanas:

Mas porque é mortal e sujeito à decadência, como todas as outras criaturas são; e porque há no céu (embora não na Terra) algo a que ele deve temer e cujas leis ele deve obedecer; [...] falarei de suas doenças, e das causas de sua mortalidade; e de quais leis da natureza está obrigado a obedecer. (Lev. XXVIII, p. 282).

No capítulo XXIX do *Leviatã*, Hobbes dedica-se a apresentação daquelas coisas que enfraquecem, ou tendem à dissolução da república. Conforme indica Martinich (1995, p. 74-81), as discussões sobre os fatores que ameaçam uma república eclesiástica e civil podem ser encontradas nas três obras políticas de Hobbes: *Do cidadão*, *Leviatã* e *Elementos da Lei*. Mas,

como é bem conhecido, Hobbes também discute sobre esses temas no *Behemoth*. No que concerne ao *Leviatã* e ao interesse dessa investigação, destacam-se as ameaças advindas da religião e do poder religioso que podem vir a constituir grande perigo contra a estabilidade da república. Hobbes divide as enfermidades ameaçadoras em dois grupos que congregam seis doutrinas. Segundo Hobbes, há doutrinas que se originam da “constituição imperfeita de uma comunidade, e se assemelham às doenças de um corpo natural.” (Lev. XIX, p. 283). Essas são como patologias que levam o corpo político a adoecer. No segundo grupo estão as “doenças de uma república que provêm do veneno das doutrinas sediciosas” (Lev. XIX, p. 285). Nessa passagem, observa-se uma tensão entre aquilo que o homem pode executar individualmente pelo uso de suas capacidades, mas cuja execução pode ser desequilibrada quando, ao agir, o homem não levar em conta as leis civis e o juiz-legislador, o soberano, que é sempre o representante da república. É nesse contexto que as questões explícitas ou subentendidas de viés religioso e teológico emergem como potenciais problemas ou ameaças ao governo do soberano, colocando em perigo a república.

Mas, em que consistem, de fato, as coisas ou ameaças advindas dos religiosos ou teólogos que podem operar contra a existência ou estabilidade da república? Elas se manifestam em, pelo menos, quatro modos ou campos de conflitos (Lev. XXIX, p. 285-289): a) atuar definindo o que são boas e más ações, legislando também sobre o conceito de pecado e sua relação com a consciência; b) opor a obtenção da fé e santidade ao estudo e à razão, indicando que o meio para gozar de tais virtudes dá-se pela inspiração sobrenatural ou infusão; c) induzir à divisão do

poder do soberano (mas o que é dividir o poder de uma república, senão dissolvê-lo? – indaga Hobbes); d) pensar e defender poder haver mais de uma alma (isto é, mais do que um soberano) em uma república; “estabelecem a *supremacia* contra a *soberania*; os *cânones* contra as *leis*; a autoridade espiritual contra a *civil*.” (idem, p. 289). Decorre, então, que embora Hobbes trabalhe para que os dois reinos coincidam, esse estado de coisas revela uma situação inegável: o poder espiritual desafia o poder civil; o súdito tem diante de si dois senhores, os quais querem ver seus comandos observados como lei, o que é impossível. Sucede então que: “Quando, portanto, esses dois poderes se opõem, a república não pode deixar de estar diante do grande perigo da guerra civil e da dissolução.” (Lev. XXIX, p. 289). Nesse contexto, cabe lembrar que a religião ainda exercia grande influência no comportamento dos súditos, penetrando nas distintas camadas de poder na Europa. Isso acarretava constantes tensões ao cotidiano das pessoas, demandando desde muito tempo uma solução satisfatória para os problemas aqui abordados. O programa hobbesiano busca então eliminar as contradições entre as leis dos dois senhores, provendo “uma obra que combate agora por todos os reis e todos os que, sob não importa qual nome, detêm direitos régios”. (Skinner, 2008 p. 125).

Conforme Souki (2008, p. 245), Hobbes percebera que essas imbricadas relações e integração entre as ideias políticas e religiosas de seu tempo, serviram muitas vezes para justificar a integração do poder de ambos, produzindo inúmeros erros e grandes desastres no campo político. Souki nos fornece uma amostra de tais tensões e ameaças ao destacar que no cenário inglês, o puritanismo, vertente religiosa

do calvinismo³, “conferiu à Reforma contornos típicos a essa amálgama, pelos quais se tornaram indissociáveis as exigências de regeneração pessoal e a regeneração nacional” (Souki 2008, p. 245). De acordo com Várnagy (2006, p. 45), os puritanos, assim como os huguenotes franceses, (vertente do calvinismo) tinham o ideal de conservar “a autoridade das Sagradas Escrituras, a simplicidade dos servidores e a pureza da primitiva igreja”. Na Inglaterra, grupos protestantes procuravam expurgar a Igreja Anglicana de todo vestígio de catolicismo, por considerá-la “romanista” ou “papista”. Ora, desde a época de Elizabeth, os puritanos encontravam-se nas classes médias urbanas e na *gentry*, partido que veio a opor-se a Carlos I, contribuindo notavelmente para sua destituição e morte. Essa associação entre questões de foro pessoal, religioso e questões políticas, como veremos, não era algo novo, mas veio a manifestar-se com grandes implicações para a Inglaterra hobbessiana.

HOBBS E A RELIGIÃO DE SEUS DIAS: UM OLHAR INTRODUTÓRIO

No contexto dos debates sobre as disputas e posições religiosas, é importante compreender que tipo de tratamento e compromissos Hobbes empreende sobre

3 Cabe destacar que, entre os anos de 1536 a 1564, Guilherme Farel, João Calvino e outros, estiveram envolvidos com o governo da cidade de Genebra. Sobre a atuação de Calvino entre os anos de 1541-1564 (ano de sua morte), para fins do presente trabalho, nota-se o seguinte: “Na realidade, durante a maior parte do seu ministério [em Genebra], ele teve um relacionamento difícil com as autoridades civis. Uma das causas dessas tensões era a sua insistência no sentido de que Genebra fosse uma cidade verdadeiramente reformada, em que os valores da Palavra de Deus [A Bíblia] se refletissem em todas as áreas da vida pessoal e comunitária.” (CALVINO e GENEBRA, 2021). Vê-se portanto, que as tensões expostas por Hobbes estão em sintonia com o que já acontecia em outras nações europeias onde os protestantes ganhavam proeminência.

a religião. Lupoli (2016, p. 454), sugere uma abordagem sob dois eixos:

Por um lado, [há] aqueles que afirmam que Hobbes tinha um propósito meramente oportunista ao tratar de temas teológicos; por outro lado, aqueles que afirmam que a filosofia de Hobbes contém uma contribuição teológica real ou que a filosofia política se baseia em pressupostos e conceitos teológicos e / ou que ele não é um filósofo irreligioso. (LUPOLI 2016, p.454).

Ainda conforme Lupoli (idem, p. 455), a verdade é que é muito difícil chegar a uma avaliação neutra sobre compromisso teológico de Hobbes porque nenhum filósofo ou historiador do pensamento político moderno aborda o assunto de forma totalmente gratuita de vieses ou suposições gerais. Além disso, para o autor, em Hobbes a “Teologia” está situada em um quadro complexo de relações com outros “Elementos” de sua filosofia - não apenas associada com a política, mas também para a doutrina da ciência (lógica) e física. Consequentemente, sua avaliação depende da maneira como essas relações são compreendidas (ou ignoradas). De acordo com Springborg, Hobbes aborda explicitamente problemas sobre a religião em, pelo menos, cinco obras. Nesse âmbito, “As doutrinas religiosas de Thomas Hobbes, estabelecem um enigma para seus comentadores [...] e as opiniões diferem amplamente acerca da sinceridade e consistência das visões de Hobbes” (Springborg 2011, p. 415). Ainda segundo Springborg (ibidem, p. 416), fica claro que “suas visões religiosas, que ele enunciou repetidamente em vários lugares, exibem uma consistência notável – o que não equivale a dizer que elas eram coerentes”. Além da visão que Hobbes tinha religião, é importante compreender como se gestou o

problema com o qual o filósofo se defronta. Vejamos as linhas gerais que originaram os debates na Inglaterra hobbessiana, especialmente nos campos político e religioso.

Ao explorar as implicações políticas decorrentes da reforma luterana, Skinner (2017, p. 294-301), ressalta os esforços de Martinho Lutero (1483-1546) para consolidar uma doutrina para lidar com a questão da obediência civil ao poder do soberano. Inicialmente, o reformador alinha-se com os poderes seculares constituídos no que tange à obediência ao Estado. Mas, Lutero teve que lidar com objeções aos limites de sua interpretação das Escrituras. Grupos camponeses (1525) e intérpretes radicais, como os entusiastas ou profetas de Zwickáú (1520-21), influenciados por Thomas Müntzer e Carlstadt, promoveram importantes interpretações que se opunham à compreensão de Lutero do tema corrente. Numa palavra, com o avanço do luteranismo, cresceu cada vez mais a tarefa de lidar com a intrincada questão da relação entre a autoridade civil e a autoridade religiosa. Ainda conforme Skinner (2017, p. 474), “em fins de 1530, Lutero e os outros líderes da Reforma alemã viram-se em face de duas teorias distintas que alegavam a legitimidade da oposição ao imperador – a teoria constitucionalista formulada pelos hessianos e a teoria do direito privado utilizada pelos juristas da Saxônia.” Na Inglaterra do século XVI, destaca Skinner (idem, p. 496), calvinistas e separatistas/dissidentes, guiados por autores como John Knox (c. 1517-1572), na Escócia, e John Ponet (1514-1556) e Christopher Goodman (c. 1520-1603), na Inglaterra, foram influenciados pelas ideias luteranas que propugnavam por suas ações e escritos, uma clara (mas as vezes ambígua, é verdade) possibilidade de resistência ao poder religioso e civil.

Observa-se ainda a constante comunicação e adoção de orientações oriundas da Genebra calvinista, conforme indicado na nota acima. Essas atividades acarretaram, desde cedo, fortes reações e objeções das autoridades civis e religiosas inglesas. É o caso, por exemplo, da resistência empreendida pela rainha Maria Tudor, conhecida posteriormente como “Maria Sanguinária”, que procurou restabelecer o catolicismo na Inglaterra, por meio de intensas perseguições a grupos religiosos protestantes.

Sob o ponto de vista das mudanças decorrentes da religião, a Reforma Protestante do séc. XVI, deu grande velocidade a uma tendência de seus dias, a saber: a influência humanista da participação especial (autoridade) do indivíduo na interpretação e explicação das realidades que o cercam. Movido por diversas influências (Lindberg, 2009), o monge agostiniano Martinho Lutero, por meio de suas ações e escritos, desencadeou uma série de embates que progressivamente culminaram no rompimento da complexa unidade religiosa europeia católica. As novas hermenêuticas e exegeses oriundas da Reforma e dos grupos reformados dissidentes do luteranismo e calvinismo, viam nas Escrituras novos significados e respostas para suas relações com as autoridades eclesiásticas e os soberanos constituídos. As novas interpretações agora eram reguladas, idealmente, sob a influência luterana, onde a partir do estudo particular da Bíblia e da consciência/razão do cristão, punha-se em xeque a autoridade da Igreja de Roma como instância final para ler e interpretar corretamente a Bíblia. Tal inversão, permitiu a ressignificação, muitas vezes radical, dos textos sagrados, suscitando novos critérios de autoridade e

verdade⁴. Tais mudanças vieram a se propagar com novas nuances em outros movimentos reformadores de segunda geração, como os presbiterianos, anabatistas e puritanos. Ora, é bem conhecido que uma grande porção da obra o *Leviatã* concentra-se em críticas ao catolicismo romano, ao calvinismo (presbiterianos e puritanos), à igreja anglicana e também aos radicais dissidentes na Inglaterra. Nesse desiderato, Thomas Hobbes também não deixará de empreender “nova”, influente⁵, e talvez escandalosa hermenêutica, buscando corrigir e mitigar a influência e o poder das teologias vigentes. Em outros termos: o filósofo também “fará uma influente teologia através de uma nova hermenêutica”.

Como já indicado, no que concerne ao debate hobbesiano, observa-se que a questão da autoridade eclesiástica, antes das reformas religiosas do século XVI, gozava de uma relativa unidade quanto à autoridade de leitura e interpretação das Escrituras na Europa. Com a Reforma, rompe-se um frágil equilíbrio e emergem novos modos de interpretar a Bíblia, que como sabemos, sempre vêm carregados de pressupostos. Até o final do século XVI, a Europa que antes era predominantemente católica romana, agora

4 Por um lado, é exatamente dessa esteira que emergirá ameaça religiosa no *Leviatã*. Bobbio (1991, p. 54) ressalta que apesar da ruptura do universalismo religioso, nenhuma nova denominação protestante renunciara à pretensão da igreja romana de ser a única intérprete autorizada da Lei de Deus, sendo, portanto, competidoras rivais ou superiores entre si mesmas, mas também em relação ao Estado. Ainda segundo Bobbio (idem), isso vale tanto para as igrejas nacionais reformadas, igreja anglicana quanto para as seitas não-conformistas, comumente denunciadas por Hobbes como incitadoras irresponsáveis e fanáticas da desobediência civil. Por sua vez, Thomas Hobbes se servirá de tais mudanças na interpretação das Escrituras para empreender sua nova exegese e hermenêutica.

5 No *Tractatus Theologico-Politicus*, Baruch Spinoza se declara profundamente influenciado por Hobbes, não apenas de uma perspectiva política, mas também sobre o modo de interpretar a Bíblia.

estava dividida em várias denominações protestantes. Essa amálgama fez ressurgir novas questões políticas, dentre elas, a questão quanto às fronteiras dos poderes entre o *regnum* e o *sacerdotium*.

De acordo com Ribeiro (2006) na obra hobbesiana, no que se refere ao poder eclesiástico, o calvinismo e sua versão puritana inglesa, associados ao catolicismo romano, viriam a ter lugar especial como objeto de estudos por parte do filósofo, especialmente na problematização e análise filosófica daquilo que ameaçava a constituição do poder do Estado e do soberano. Tanto no Behemoth (1681), quanto, especialmente, no Leviatã (1651), escrito na época em que a Inglaterra vivia a revolução inglesa do século XVII, período em que Oliver Cromwell governou e que é conhecido por historiadores como “protetorado Cromwell” ou “república inglesa” (1649-1658), Hobbes examina as entranhas de uma complexa questão oriunda da fé religiosa em relação ao poder do Estado e que ameaça⁶ a convivência civil e o poder do soberano.

Diante desses entrelaçamentos, busca-se explorar, embora de modo introdutório, algumas características dessa tessitura que estariam presentes na obra de maturidade de Thomas Hobbes. Daí, emergirá a compreensão de que a questão religiosa não seria algo

⁶ A respeito do aspecto nuclear dessa questão e suas implicações, Renato J. Ribeiro, assevera: “Seu problema crucial, na relação com os atores políticos e sociais de seu tempo, não estava nos capitalistas, mas nos eclesiásticos. O clero, e não o capital: eis o grande ator contra o qual trabalha Hobbes (...) O poder mais forte não é necessariamente o da espada visível, o do gládio da justiça e da guerra, que o soberano (leigo) empunha – mas o de uma espada invisível, a da fé e da religião. Se o governante que julga de maneira visível e aos olhos de todos pode infligir a morte física, o clero brande a ameaça da morte eterna, ao mesmo tempo em que nos faz antever uma eternidade no paraíso”. Ainda, para o especialista: “Esse misto de promessa e amedrontamento pode ser mais eficaz que o instrumental desencantado com o qual o poder leigo tenta controlar as condutas” (Ribeiro 2006, p. 34-35).

de menor importância no escopo da obra hobbesiana. Sendo assim, abordagens contemporâneas de Hobbes deveriam então contemplar mais detidamente a questão religiosa, possibilitando novas reflexões, especialmente, no contexto religioso pluralista brasileiro de nossos dias, onde pululam numerosas denominações religiosas com projetos de poder, conforme destacam Spyer (2020), Dip (2018) e Mariano (2021). Exploradas as questões introdutórias, passemos então de modo mais específico ao cerne da questão em nosso trabalho observando a inteligência de Thomas Hobbes ao lidar com a questão.

O PROBLEMA E SUAS ORIGENS

Cabe lembrar que a questão da obediência religiosa e civil, ou seja, saber a qual autoridade o crente deve obedecer: ao líder religioso ou à autoridade civil e sob quais limites, não era um problema político recente, mas que ganhava sim, novos contornos. Notadamente, no *Leviatã*, o tema ocupa nada menos que praticamente metade da obra. Na esteira da tradição judaico-cristã, *mutatis mutandis*, esse tema já se encontra, por exemplo, nas páginas do Novo Testamento, nas obras: Livro dos Atos Apostólicos 5:29, 1ª Carta de Pedro 2:13-15 e na carta paulina aos Romanos, capítulo 13. Curiosamente, no lado protestante, é esse conjunto de textos que veio a alimentar os debates entre os diversos ramos das reformas religiosas na Europa, quanto à obediência cristã ao soberano. Na tradição católica, além dessas passagens bíblicas, decisões dos concílios e bulas papais esquentavam ainda mais o debate. Nesse contexto, Springborg (2011, p. 415-425) ressalta que desde as primeiras décadas da cristandade até a época de Hobbes, essa temática continuou sendo enfrentada por estudiosos de diversas áreas do saber, com vistas a alcançar um equilíbrio quanto ao conflito e os limites de autoridade entre o exercício do poder civil e

o religioso. Vejamos mais detidamente em que consistia tal conflito no escopo da cristandade.

No centro dessa questão, ressalta Manent (1993, p. 492), a então igreja católica romana fizera emergir um problema político inédito: apresentava-se como essencialmente diferente das comunidades políticas nas quais os homens vivem sua existência natural, mas, ao mesmo tempo, se apresenta como uma cidade, onde todo aquele que acedeu à fé cristã é um cidadão efetivo. Ainda mais, sua origem e seu destino (da cidade) residem fora desse mundo, embora seus membros sejam também cidadãos nesse mundo. Na jornada para a pátria além, cabe à Igreja ordenar os passos dos fiéis, sejam ações exteriores ou interiores, necessárias para a salvação. Ao mesmo tempo, ressalta Manent (idem p. 493), a Igreja anunciava a chegada do Reinado de Deus (desde os tempos neotestamentários), que não é deste mundo, mas que, paradoxalmente, realizar-se-á, finalmente, nesta terra. Desse modo, é preciso por enquanto, dar a César aquilo que pertence a César, e a Deus o que é de Deus (Evangelho de Mateus 22:21). O cristão deve obedecer a Nero e orar por ele, mas, deve esperar que o imperador, como por exemplo, na Carta de São Paulo aos Romanos, capítulo 13, compreenda-se como participante, agente e submisso ao plano gracioso de Deus de levar justiça aos homens. Esse estado de coisas logo foi entendido como uma ameaça à soberania, uma vez que acabava por conduzir o fiel a um seríssimo conflito de lealdades⁷. O

7 No contexto da obra hobbesiana, Ribeiro (2006, p. 25) expressa o perigo e a extensão dessa fissura nos seguintes termos: “O erro cartesiano podia ser uma soma malfeita; o erro hobbesiano é um equívoco devastador, na destruição que opera da sociedade, e causado por uma vontade subversiva, sistemática, que é a do clero. Este ocupa, no pensamento de Hobbes, o lugar que seria o do gênio maligno ou grande embusteiro, na filosofia de Descartes”.

crente logo percebe-se dividido entre duas obediências ou senhores, o Papa religioso e o Rei político, igualmente legítimos, apesar de representarem interesses diferentes.

Na Idade Média, destaca Manent (ibidem, p. 493), a compreensão desse dilema teológico-político foi amplamente determinada pela filosofia herdada da Antiguidade, particularmente a de Aristóteles. Conforme Manent (1993) e Springborg (2011), a despeito da engenhosidade, as reflexões teológicas e políticas não ofereceram soluções que pudessem dirimir a questão teórica e prática dentro dos estados cristãos, livrando-os finalmente dos conflitos político-religiosos. Para Manent (idem p. 494), conservou-se a interpretação das condutas humanas em termos de fim (seguindo Aristóteles seja pela via política, ou pela religiosa). Diante das grandes mudanças já exploradas na introdução deste trabalho, caberia, portanto, superar tal interpretação, para obter-se uma solução viável ao problema do conflito de autoridades.

No contexto de nosso filósofo, o capítulo XII do *Leviatã* marca a retomada de um tema que acompanha Hobbes de escritos anteriores. Trata-se da situação de guerra entre dois poderes, do antigo problema do conflito entre autoridade a política e a religiosa. Conforme Ribeiro (2006, p. 33), trata-se de algo já tematizado por Hobbes nos caps. I, do *De Corpore Político* e de *Do Cidadão*, onde Hobbes aponta suas causas. Mas, curiosamente, é o Behemoth, livro de menor pretensão teórica, que mostra com precisão como e por que se produz a condição de guerra: o clero é seu causador. Na esteira das compreensões históricas exploradas no Behemoth, o estado de guerra do capítulo XIII não estaria na violência privada, de indivíduo contra indivíduo. Essa seria, quando muito, um resultado. Sua efetiva causa é a ambição clerical de poder.

IDENTIFICANDO OS RESPONSÁVEIS

Em meio a uma vida longa e de muitos estudos e convivências intelectuais, Hobbes não deixou de refletir sobre o problema e os perigos da tensão da dupla obediência civil e religiosa, situando a questão no contexto das relações entre o Estado e a religião de seu tempo, especialmente, ao analisar os motivos da guerra civil inglesa. Skinner (2008, p. 124), destaca o profundo interesse e engajamento do filósofo no debate sobre a obediência civil. Por volta de 1649, Skinner (idem) destaca que Hobbes experimentara grande choque ao tomar “conhecimento não apenas da derrota final e da execução de Carlos I⁸, mas da vontade dos inimigos do rei de atribuir seus sucessos à obra da divina providência.” Diante de tais eventos, Hobbes suspende a escrita de seu *De Corpore*, visto que: “não podia tolerar que tantos crimes fossem atribuídos às leis de Deus, e decidi que minha mais alta prioridade era a de absolver as leis divinas.” (Hobbes *apud* Skinner, idem).

⁸ David Hume relata em sua História da Inglaterra (2017, p. 319), que por volta de Dezembro de 1648: “o auge da iniquidade e do descomedimento dos fanáticos estava por vir, com o julgamento e a execução pública de seu soberano (evento ocorrido em 1649). As medidas que precipitaram esse desfecho foram tomadas pelos zelotes independentes”. Nesse contexto de forças conflitantes, segundo Hume, Cromwell demonstrava oscilação de opiniões, sendo descrito de modo hesitante e confuso quanto aos eventos envolvendo Carlos I: “Eu mesmo, que há pouco apoiei uma petição em prol da restauração de sua Majestade, senti minha língua estalar na boca, movimento inusitado que considereei uma resposta dos céus às minhas súplicas: haviam rejeitado o rei.”(Hume 2017, p. 319). E ainda, diz-nos o filósofo escocês: “Uma mulher de Hertfordshire, iluminada por visões proféticas, pediu para ser recebida no conselho militar e comunicou aos oficiais uma revelação que garantiu que suas medidas (contra o rei Carlos I) tinham a benção do divino e eram ratificadas por sansão celestial.” Segundo Hume: “Essa informação pareceu-lhes reconfortante e serviu para reforçar sua resolução.” (Idem p.321).

filósofo prossegue com a composição do *Leviatã*, “uma obra que combate agora por todos os reis e todos os que, sob não importa qual nome, detêm direitos régios”. (Skinner, *ibidem*, p. 125). Quem promovera tal sedição e deve ser combatido agora? Mas como o soberano com tantos soldados foi derrotado? Além do estabelecimento de um poder militar rival ao rei, era perceptível que “o povo em geral estava corrompido e pessoas desobedientes eram tidas como patriotas.” (Ribeiro 2004, p. 58). Mas como a nação chegara a tal situação? Que tipo de pessoas e ideias promoveram tal sedução? Vejamos uma parte da explicação da causa da sedição. Conforme Ribeiro, o povo fora sequestrado do seu dever por *don juans* da política. [...] O importante é que o sedutor, esse *Don Juan* – que conforme Hobbes, é identificado como um pregador – “investe ilegitimamente o domínio público, roubando pela dissimulação, o que é do soberano: a fé de seus súditos, a praça de seus mercados. [...] É para lá que nos dias de feiras dirigem-se pastores dissidentes para seduzir [...]. Têm a mesma eficiência, a mesma meta seduzir mulheres e vampirizar almas.” (Ribeiro, 2004, p. 64).

Mas, que grupo ou grupos compõem os religiosos, veementemente, denunciados por Hobbes? Na inteligência de Ribeiro (2006, p. 34) vale a regra de que “... a desconfiança hobbesiana se estende contra qualquer clero.” Hobbes concentra seus ataques nos presbiterianos⁹, mas não poupa os católicos romanos,

9 Várnagy (2006, p. 49) esclarece sobre a compreensão da identidade dos agentes que ameaçam o poder do soberano. Trata-se do carácter multifacetado da composição da Igreja presbiteriana na Inglaterra da época, em especial sobre identidade dos “puritanos” e sua participação nos eventos da política inglesa. Em 1632, destaca Várnagy (*idem*), “Carlos I impôs um novo imposto aos burgueses, depurou a Igreja Anglicana de *puritanos*” e deu a esta um carácter “romanista”. Permitiu também a realização de festas aos domingos, fato que provocou uma forte oposição, descontentamento e emigração entre os puritanos.

responsabiliza-os por constituírem a matriz do poder alternativo, do poder subversivo a que ele chama, na Parte IV do *Leviatã*, “o reino das trevas.” E abrange ainda: “A própria Igreja Anglicana, que em Carlos I (...) jamais recebe de sua parte palavras ternas.” Também os independentes ou dissidentes não escapam, por exemplo, no *Behemoth* (editado somente em 1668), à crítica de Hobbes, destaca Ribeiro (2006, p. 25). Em síntese, arremata o estudioso: “todo clero, isto é, toda categoria de pessoas que se especializa nas coisas espirituais, tende a reivindicar um acesso direto ao divino” (idem, p. 33). E isso é claro, possui o grande poder de confundir o cidadão, mitigando a autoridade do soberano. Portanto, o conflito de obediência por nós explorado, não tem como fonte uma falta ou falha do Estado (pelo menos de um modo geral), mas ele decorre da ação de um contrapoder, que se move nas sombras e possui múltiplas identidades. Eis o problema e os responsáveis: um clero desobediente e com projeto de poder capaz de ameaçar a autoridade do soberano, pondo em risco a república.

A ESTRATÉGIA DE ARGUMENTAÇÃO HOBBSIANA

Eis o núcleo do problema enfrentado por Hobbes: de todas as causas da desagregação do Estado, a mais grave é, certamente, a existência fora do Estado, até mesmo contra o Estado, de um poder igualmente grande e concorrente,

Havia um claro ambiente geral subversivo e revolucionário. No início da década de 1640, começou a Guerra Civil inglesa, que decidiria a questão suprema acerca da autoridade política: monarquia absoluta ou parlamento. O rei foi apoiado pela nobreza, pelos grandes proprietários de terras, pelos católicos e anglicanos, em oposição ao Parlamento, apoiado pela *gentry*, pelos pequenos proprietários de terras, pela burguesia comercial e industrial e pelos puritanos (...) A última crise da Guerra Civil ocorreu de 1649, quando Carlos I foi executado, a Câmara dos Lordes (nobres) foi suprimida, e Cromwell, que liderava as capas comerciais e burguesas, destruiu os principais vestígios do feudalismo na Inglaterra.

que preconiza obediência às próprias leis, ou melhor, que considera ser necessário obedecer antes ao sacerdote do que ao soberano, na medida em que o prêmio e castigo eternos são mais desejáveis ou temíveis do que o prêmio e castigo nessa terra, de acordo com o (Lev. XXIX).

A guerra civil, da qual Hobbes fora um espectador aterrorizado, havia sido também uma guerra religiosa. Sob a influência de correntes dissidentes do século XVI, a luta contra o poder civil se travava também em nome da obediência à vontade de Deus revelada¹⁰. Essa oposição, não esqueçamos, tinha suas origens em problemas religiosos (se o rei ou rainha, por exemplo, viviam uma vida piedosa, tendo vida de obediência a Deus) – algo analisável pela comunidade à luz dos juízos das autoridades religiosas, das Escrituras, costumes, reta razão etc. e de promoção da fé cristã, conforme o (Lev. XXIX) e também em questões de cunho político-social.

Hobbes move-se então na tentativa de combater tal pretensão de interferência eclesiástica. Com quais armas trava essa luta? São duas, principais: seu mecanicismo que afastara o homem de seu estado de natureza e com uma hermenêutica e exegese bíblica muito peculiar¹¹, que procura defender a legitimidade do soberano como última instância de interpretação da Escritura, visando evitar

10 Para um estudo recente sobre o tema, ver Agostinho Lupoli (2016).

11 Como ressalta Martinich (1998, p. 47), na parte III do *Leviatã*, e especialmente caps. XXXIII a XXXVIII, Hobbes se dedica ao exame da composição, canonicidade da Bíblia e especificação dos sentidos de alguns termos centrais de interesse para sua argumentação. Entendemos, todavia, que esse programa de interpretação seria produto por um lado, da grande polissemia de novos sentidos das Escrituras oriundas da Reforma. Vale ainda lembrar que, referente à interpretação das Escrituras, a tradição nominalista inglesa, influenciada por exemplo, pelo franciscano Guilherme de Ockham (1285-1347), já havia produzido críticas ferrenhas às autoridades eclesiásticas católicas, especialmente contra os poderes e a autoridade do papado.

que surjam múltiplas interpretações e assim inúmeros conflitos religiosos e políticos na república (Do Cidadão 17.27). Vê-se que Hobbes está combatendo exatamente contra aquilo que a Reforma possibilitou e promoveu no que tange à legitimidade de cada cristão poder ler e interpretar as Escrituras. Por outro lado, deve ser notado que Hobbes se serve exatamente da possibilidade interpretativa aberta pela Reforma para empreender sua “teologia” interpretativa da Bíblia. Portanto, a autoridade de interpretação do soberano está fundamentada também sob essa nova hermenêutica. Eis, então, as duas investidas do filósofo. Por um lado, sem contestar o princípio segundo o qual vale mais obedecer a Deus que aos homens, o filósofo procura limitar a autoridade do clero por meios de uma nova hermenêutica de esvaziamento do poder do *sacerdotium*. Decorrerá desse princípio que o clero se torne inofensivo politicamente. Por outro lado, reinterpreta o sentido da revelação cristã (Lev. XXXVI). Resultará dessa nova exegese (que reinterpreta as noções de Palavra de Deus e Profeta, bem como o múnus de seus respectivos agentes) que a obediência a Deus, conforme entendida nos termos hobbesianos, de fato não se confunde com a obediência “a seu soberano cristão como profeta de Deus”. Incurrer em desobediência é tomar o caminho que leva a destruição de todas as leis, divinas e humanas, reduzindo toda ordem, governo e sociedade civil ao caos da violência e da guerra civil. (Lev. XXXVI, p. 379). Destarte, o clero e os crentes então, devem submeter-se às leis e ordens do soberano.

Conforme Bobbio (1991, p. 55), decorrem dessas duas estratégias utilizadas por Hobbes as seguintes consequências: que significa então ser cristão agora? Adotar uma nova interpretação minimalista do cristianismo, onde basta para a salvação, crer que Jesus o Cristo filho de

Deus. Isto, é claro, acarreta uma espécie de aplicação do princípio da navalha de Ockham, sobre os “ornamentos” acrescidos à fé. Como tal redução seria possível? Ora, uma vez que a religião opera sobre a lógica da revelação, isso implica em que o povo deve obediência aos mediadores divinos personificados pelo clero. Mas, indaga Hobbes: que nos diz a experiência sobre tal mediação? Que os homens são, de bom grado, mentirosos e isso, de modo recorrente. A alta ideia que possuem de si mesmos os faz pensar que são inspirados, reunindo muitas vezes discípulos, tendo, portanto, grande poder. Mas, nos lembra, então, o filósofo: uma vez que o desejo de poder é paixão dominante dos homens, não seria de espantar que alguns homens ou indivíduos se denominassem inspirados por Deus. Hobbes desfere então um novo golpe contra as pretensões deletérias do clero: a Escritura não nos adverte sobre falsos profetas? (Lev. XXXII). A lição a ser tirada de tal condição é clara para o inquiridor: esse estado de coisas que ocorre na dimensão da fé requer grande prudência e até ceticismo! É enorme a probabilidade de que tais arautos sejam impostores. Que fazer então? O mais seguro, recomenda o filósofo, é reconhecer como profetas somente aqueles que são julgados como tais pelo soberano (Lev. XXXII). E quanto àqueles que se julgam eles mesmos profetas? Hobbes é claro: se são eles mesmos, inspirados ou não, são inacessíveis à razão! Devem, portanto, ficar à mercê das ordens do soberano¹². Este os julgará como sendo ou não,

12 Nesse contexto entre verdadeiros e falsos profetas, não se olvida, é claro, os conhecidos perigos em acreditar e seguir os profetas da casa real. É o que ensinam, por exemplo, as mensagens e atividades dos profetas menores do Antigo Testamento (ou livro dos Doze). Ora, foi no pleno desenvolvimento das monarquias de Israel e Judá que emergiu um movimento revelacional de fora da casa real e do templo (um tipo de contra poder, mas no sentido positivo). Esses mensageiros denunciavam a coorte, o templo e o povo, todos experimentando grandes níveis de corrupção!

ameaça à paz civil. Se forem julgados como falsos profetas, como são ameaça, serão colocados fora do Estado e não terão mais discípulos. Portanto, as reivindicações de entusiastas religiosos, como na guerra civil inglesa, poderão agora ser analisadas mediante tais critérios emitidos pelo soberano. Tal ameaça política maior, agora será um caso de ordem pública ou de polícia.

Mas desse modo, nos lembra Manent (1993, p. 501), não seria o caso de suspeitar dos Apóstolos e do próprio Cristo? Não! Responde o especialista. Pois para Hobbes, houve profetas que guardaram o testemunho cristão. Diante do testemunho da igreja de que deriva sua legitimidade do primado de Pedro, como o fundamento dos apóstolos, Hobbes move-se então para reinterpretar as proposições das Escrituras nas quais está fundamentada tal autoridade eclesiástica. Isso nos leva, então, ao segundo argumento de Hobbes, que como vimos, procura mitigar o poder do clero e afirmar a autoridade e o governo do único soberano.

Sobre a autoridade eclesiástica alegada pelo clero, Manent (1993, p. 501), resume de modo claro o raciocínio de Hobbes a partir da seguinte questão: como se deve compreender a expressão ‘reino de Deus’? Trata-se de ter em mente sempre que o reino de Deus é um reinado que não pertence a esse mundo (Lev. XL-XLIII). Segundo Manent (idem), Hobbes parte do argumento que Deus exerce seu governo por dois modos entre os homens. O primeiro ocorre de um modo geral, onde Ele é a causa de tudo que ocorre no universo, e, portanto, de tudo que são e fazem os homens. O outro, em virtude de um contrato particular celebrado com os homens. Ora, o pacto mosaico (da Lei de Moisés) estabelecia que os judeus se tornaram povo particular de Deus e, enquanto essa aliança esteve em vigor, Deus foi o seu

Rei. Acontece que o povo de Israel veio a romper esse pacto, pedindo “um rei semelhante as nações”. Decorre então, argumenta Hobbes, que desde então, não existe outro poder confessado por Deus sobre a terra que não os soberanos legítimos. Portanto, como Cristo veio anunciar o reino futuro (Lev. XLI), o clero deve ensinar obediência ao governo do tempo presente, que se esforça por manter a paz civil. Ademais, se o próprio Cristo não reivindicou poder sobre os homens, é absurdo o que cometem os padres ou pastores que invocam tal poder (Lev. XLII). Portanto, para nosso filósofo, o clero deve ensinar aos homens que devem estar aptos a serem recebidos no reino que virá (Lev. XLIII), mas deve agir sem poder para constrangê-los, pois o conselho é radicalmente diferente do comando. Se os homens não prestam atenção ao ensino, isso é problema deles, uma vez que foram ensinados pelos apóstolos e pelo clero que lhes pregaram a palavra de Deus.

Diante de tal agenda minimalista, que deve o clero ensinar então? Hobbes é claro: somente duas coisas: praticar os mandamentos que, efetivamente, dependem do uso da razão. Tais instruções de vida podem ser resumidas numa única regra: “não façam aos outros o que não querem que te façam”. Por outro lado, isso deve estar revestido da crença de que Jesus é o Cristo, o filho de Deus, que será rei no mundo porvir. Desse modo, esclarece Manent (1993, p. 502), falar em igreja para Hobbes é, falar em corpo político composto de cristãos. O representante de todo corpo político é, por definição, um. É, portanto, o soberano e somente ele, que dá unidade a esse corpo político.

Admitidas as novas diretrizes advinhas da hermenêutica hobbesiana, não há, portanto, lugar no mundo para outro representante, que não o soberano.

Não se trata, esclarece Manent (idem), de que os cristãos não possam receber ordens do clero em uma república cristã, mas que isso só seria possível mediante as diretrizes e juízos do soberano civil, único juiz da doutrina e único chefe dos ministros que podem instruir ao povo. Destarte, as coisas concernentes à religião seriam apenas um departamento das ordens civis. Em outros termos, Cristo não veio ao mundo para comandar, e sim, para realizar sinais, ensinar e pregar. Ademais, argumenta Hobbes, os preceitos do Novo Testamento não se converteram em leis até serem impostos, como leis, pelos poderes constituídos desse mundo. Já no *Do Cidadão* (XVII, 11), o filósofo declara que “Nosso Salvador não indicou nenhuma lei sobre o governo do Estado além das leis naturais, ou seja, além do mandamento de obedecer ao próprio Estado”. Nesse contexto, Bobbio (1991, p. 55) nos lembra que “a existência de leis naturais não limita em nada o poder do soberano[...] pois não existem outras leis naturais além daquelas que o soberano considerou como tais”. Ademais, ressalta o estudioso “A interpretação das leis naturais, tanto sagradas quanto seculares, quando Deus reina somente através da natureza, depende da autoridade do Estado, isto é, do homem ou da assembleia aos quais foi confiado o poder supremo do Estado.” (*Do cidadão* XV, 17).

Hobbes intenta assim reduzir aos fundamentos mais elementares os diversos modos de ocorrência da fé cristã, sejam pessoais ou institucionais. Busca com isso, minar a ameaça dos poderes do clero, cooperando para a afirmação do direito do soberano de governar promovendo a estabilidade da república. Tal procedimento é estratégico, porque todas as demais práticas que não sejam as duas acima elencadas, deverão ser compreendidas no âmbito privado. Desse modo, as

denominações, devem ser ordenadas ao silêncio sobre questões de milagres, profetismo, o maravilhoso na fé, revelações etc., essas práticas são agora vistas como meros apoios na pregação das doutrinas autorizadas. Trata-se, é claro, de um cânone político sobre a religião, para que o soberano e o Estado possam funcionar garantindo a paz àqueles que o constituem.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELEVÂNCIA DO *LEVIATÃ* PARA COMPREENSÃO DA RELIGIÃO EVANGÉLICA NO BRASIL

Vemos em nossos dias que a religião continua a fazer parte das sociedades, sejam elas ditas desenvolvidas ou em desenvolvimento. Desde os dias de Hobbes surgem denominações e novas práticas religiosas dentro dos Estados, influenciando cada vez mais nos diversos contextos da república¹³. Ainda que a grande maioria das nações vivam sob uma forma de governo distinta da monarquia dos tempos de Hobbes, verifica-se a persistência de religiosos associados aos governos e, em muitos casos, compondo seus quadros de funcionais, nomeando mais religiosos para outras atividades. Não bastasse tal proliferação, se nos dias de Hobbes a ascensão ao poder deu-se em parte, por uma via negativa de resistência que culminou no regicídio, vimos emergir em

13 Spyer (2020), empreendeu recentemente o esforço de identificação dos diversos ramos evangélicos e sua importância no Brasil. Nesse sentido, uma pesquisa DataFolha divulgada em 13/01/2020 no portal G1, indicava a seguinte composição religiosa no Brasil em percentuais: Católica: 50%, Evangélica: 31%, Não tem religião: 10%, Espírita: 3%, Umbanda, candomblé ou outras religiões afro-brasileiras: 2%, Outra: 2%, Ateu: 1%, Judaica: 0,3%. A margem de erro da pesquisa é de dois pontos percentuais, para mais ou para menos. A amostra foi de 2.948 entrevistados em 176 municípios brasileiros. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>. Acesso em 27 fev. 2021.

décadas recentes, especialmente, no contexto brasileiro¹⁴, um fenômeno que ocorre de modo legítimo ou legalizado e que está em plena ascensão, possuindo inclusive ampla representação nas esferas de governo por todo o Brasil. Trata-se da participação, do crescimento e da eleição de líderes religiosos protestantes para compor os quadros políticos nas esferas municipais, estaduais e federal. Nesse sentido, Ricardo Mariano destaca:

Eles têm crescido muito nos últimos tempos numa onda moralista e cerceadora dos direitos individuais que se alastra por toda sociedade. Embora não representem a totalidade dos 60 milhões de evangélicos brasileiros, uma comunidade bastante heterogênea, eles apontam uma tendência geral conservadora que pode ser verificada na população religiosa e nos seus representantes parlamentares. “Nos legislativos (...) a maioria, mas não todos, tende a sustentar projetos de lei de caráter conservador no plano moral relativos à sexualidade e à família, (...) Propõem projetos para tratar e reverter a homossexualidade e pretendem discriminar casais de mesmo sexo.” Assuntos relativos à moralidade têm sido um ponto de coesão para os evangélicos. A grande maioria da sua bancada na Câmara, que hoje tem pelo menos 80 deputados, 15% da casa, está de acordo com esses temas. (MARIANO, 2017).

Além dessas amplas participações, observam-se de modo mais específico, duas outras ações religiosas em curso. A primeira é destacada por Dip (2018), que estuda a ampla penetração das igrejas evangélicas, sobretudo as neopentecostais no universo político nacional e em seu braço direito, a mídia. Dip (idem) observou

14 Conforme Mariano (2017), o radicalismo no discurso conservador das igrejas evangélicas nunca foi tão evidente (...) o discurso moralista está ocupando a mente da população e entrando na pauta dos debates de maneira decisiva na próxima eleição presidencial. Para o estudioso, o evangélico conservador está cada vez mais barulhento.

os seguintes temas que compõem o projeto de poder de tais denominações: a) manutenção de seus privilégios – isenção tributária e concessões de TVs e rádios, e b) o avanço de pautas conservadoras, onde os valores reunidos na PL 6.583/2013 representam um forte exemplo das pautas defendidas. Além desses dois temas, outras duas características que fazem parte das muitas denominações religiosas são a teologia da prosperidade e a teologia do domínio¹⁵. A primeira, esclarece Dip (2018, p. 81), ensina que “os cristãos têm direito a bem-estar, saúde e boa situação financeira para que desfrutem na Terra os privilégios de serem *filhos do Rei*.” Já a Teologia do Domínio ou a “guerra santa”, segundo Dip (idem, p. 88), está associada ao comportamento belicoso de parlamentares evangélicos ou a estes associados. O que merece atenção é uma “atitude frontal de enfrentamento” como nunca se viu antes, destaca Dip. Nesse contexto, Mariano *apud* Dip (p. 91-92), ressalta que “de um lado temos um verdadeiro exército de salvos com um verdadeiro projeto de expansão”. De outro, “pequenas comunidades que não entendem porque estão sendo atacadas e tão pouco têm como se defender (...)” Nessa batalha: quem não concorda com os evangélicos se torna inimigo, e a verdade absoluta passa a ser exclusividades dos crentes cristãos.

A segunda ação evangélica advém de igrejas protestantes mais históricas como a Presbiteriana e Batista. Desde 2018, pastores e líderes dessas denominações passaram a ocupar importantes posições

15 Mariano *apud* Dip (2018, p. 88-89), nos informa que a Dominion Theology como é conhecida nos EUA, proliferou rapidamente entre evangélicos brasileiros, especialmente entre os neopentecostais. Tudo que se refere à luta do cristão contra o diabo pode ser chamada de Teologia do Domínio. Nesse imaginário, demônios dominam seres humanos que pertencem a grupos sociais e precisam ser expulsos por meio de oração, guerra espiritual e, em alguns casos, até força física.

dentro das muitas esferas do poder executivo. Embora não estejam associados a muitas bandeiras defendidas por neopentecostais, esse segundo grupo também possui objetivos e programas de ação que ambicionam um tipo de cristianização nos moldes calvinistas da cultura, educação, etc., nos termos daqueles intentados por Calvino em Genebra. Conforme Mariano, um ponto comum entre as denominações aqui mencionadas, pode ser aquela “tendência geral conservadora”.

Diante dessa breve descrição do cenário brasileiro que envolve os evangélicos, fica a impressão de que uma vez mais o poder religioso emerge como ameaça, contraponto ou proposta alternativa numa sociedade. Nesse sentido, o projeto hobbesiano do *Leviatã* poderia constituir fonte estudos e alternativas para solução dessas novas tensões, pois, ainda que *nesse instante* não ameacem a um soberano, podem claramente produzir conflitos e guerras na república, ameaçando assim a vida de quem a compõe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por sua clareza, argumentação e vigência dos temas, o *Leviatã* permanece uma obra atual e necessária aos que buscam por um lado, compreender uma das mais importantes explicações sobre a origem e meios de manutenção de uma importante forma de governo na história. Como obra filosófica, representa um ponto de profunda reflexão na busca por solucionar um dos mais antigos problemas que envolvia as fronteiras dos poderes entre o *regnum* e o *sacerdotium*. Com clareza argumentativa e coragem (pasmem!), Thomas Hobbes deixou no *Leviatã*, dentre outras coisas, uma trilha para análise e compreensão de uma tradição religiosa que ao longo de sua história, desenvolveu uma hierarquia,

passou por divisões e hoje é representada por diversas denominações. Cada um desses ramos se propõe ser local de convergência e [re]conciliação entre o céu e a terra. Diante do contexto brasileiro abordado acima, não há dúvidas de que o *Leviatã* permanece relevante, podendo auxiliar aos que realmente se interessam pela promoção da vida na república.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CALVINO e Genebra: “**a mais perfeita escola de Cristo**”. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/historia-da-igreja/movimento-reformado-calvinismo/historia-do-movimento-reformado/calvino-e-genebra-a-mais-perfeita-escola-de-cristo>. Acesso em: 10 fev 2021.

DIP, Andrea. **Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Tradução Gabriel L. Marques e Renan M. Birro. Rio de Janeiro: Vozes; Edusf, 2020.

HOBBES, Thomas. **Do cidadão**. 3. ed. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HUME, David. **História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à invasão de 1688**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2017.

KERSTING, Wolfgang. Thomas Hobbes: filosofia científica da paz e fundação contratual do Estado. In: KREIMENDAHL, Lothar. (Org.). **Filósofos do século XVII**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2000.

LINDBERG, Carter. **The European reformations**. USA: Wiley-Blackwell, 2009.

LUPOLI, Agostino. **Hobbes and religion without theology**. In: The Oxford Handbook of Hobbes. Organization A. P. Martinich & Kinch Hoekstra. Oxford University Press: NY, 2016.

MANENT, Pierre. O Leviatã. In: CHATELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Orgs.). **Dicionário das obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

MARIANO, Ricardo. **O barulho dos evangélicos, entrevista com Ricardo Mariano**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573620-o-barulho-dos-evangelicos-entrevista-com-ricardo-mariano>. 14 Nov.2017. Acesso: 26/02/2021.

MARTINICH, A.P. **A Hobbes dictionary**. The Blackwell Philosophers Dictionary, USA 1995.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. In: **FILOSOFIA política moderna: de Hobbes a Marx**. São Paulo: EDUSP, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: Unesp, 2008.

SKINNER, Quentin. **Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SOUKI, Nádia. **Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2008.

SPRINGBORG, Patrícia. Hobbes acerca da religião. In: SORELL, Tom. **Hobbes, ideias e letras**. São Paulo: Aparecida, 2011.

TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. Loyola: São Paulo, 1995.

VÁRNAGY, Tomás. O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo. In: **FILOSOFIA política moderna**: de Hobbes a Marx. São Paulo: EDUSP, 2006.

Capítulo 20

ROUSSEAU E O CONCEITO DA VONTADE GERAL: PRINCÍPIO METAFÍSICO OU PACTO SOCIAL?¹

MANOEL JARBAS VASCONCELOS CARVALHO ²

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é investigar se o conceito da vontade geral, ideia central no pensamento político de J.-J. Rousseau, é um princípio metafísico ou um pacto social. Para tanto, utilizamos como nosso objeto de estudo, as *oeuvres complètes* do pensador genebrino e os artigos e livros dos seus principais comentadores, tais como: Bruno Bernadi, Émile Bréhier, Blaise Bachofen, Robert Derathé, Simone Goyard-Fabre, Jean-Pierre Marcos, Alberto Postigliola, Rogers Masters entre outros. A metodologia empregada foi a da pesquisa documental comparativa, descritiva e crítica dos autores citados. O problema, do qual partimos,

1 O título deste trabalho apareceu pela primeira vez em uma publicação na REVISTA HELIUS em 2013. Contudo, os resultados daquela pesquisa e desta atual, são distintos, além do que, considero este estudo mais aprimorado pelo acréscimo de leituras que fiz desde aquele ano, até o presente momento, e pelo evidente aprofundamento teórico que esta apresenta. Contudo, saliento, como veremos mais adiante, que apesar de apontar alguns resultados preliminares em sua conclusão, este trabalho não é definitivo.

2 Pós-doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE (UFRN). Doutor em Educação com ênfase em Filosofia da Educação pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Graduado em Pedagogia pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO INTERNACIONAL (UNINTER). Professor Auxiliar lotado no Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO GRANDE DO NORTE (UERN). E-mail: manojarbas@uern.br.

indaga sobre a possibilidade da gênese da vontade geral rousseauiana, ser de inspiração metafísica ou construída historicamente. Partindo deste contexto metodológico, dividimos a organização da nossa pesquisa em quatro etapas: uma definição sucinta do conceito da vontade geral de Rousseau seguida de um breve percurso da vontade em suas obras; a metafísica da vontade ou a vontade metafísica; a vontade geral como vontade social; uma tentativa de síntese entre as ideias.

Esta pesquisa, sobre o conceito da vontade geral de Jean-Jacques Rousseau, é mais um exercício de compreensão do assunto do que uma posição definitiva a respeito. Percebemos ao longo das obras políticas e, principalmente, no *Contrato Social* (1762), que Rousseau é fortemente influenciado por uma certa visão metafísica da vontade geral, especialmente, da filosofia de Nicolas Malebranche; bem como mantém um profundo interesse pelas visões dos juristas e dos contratualistas - uma visão política e, portanto, histórica da vontade geral -, principalmente, formulada por Hobbes e Locke.

Foi a partir desta diversidade interpretativa que surgiu a problemática deste trabalho: é a vontade geral de Rousseau um princípio metafísico ou um pacto social alicerçado nas condições objetivas e históricas dos seres humanos? Esta polêmica se estende entre os seus principais intérpretes. Bernadi (2006), por exemplo, defende a imanência do conceito; enquanto Vetö (2002) a compreende como um princípio ontológico-metafísico dos indivíduos. Nesta seara, este estudo pode contribuir com a pesquisa sobre a vontade geral rousseauiana por se mostrar original, na medida que visa expor, genealogicamente, *como e no que* se constitui a vontade geral, conceito central e basilar do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau.

As leituras que fizemos das obras políticas do genebrino nos mostram duas prováveis origens do conceito da vontade geral. A primeira, de cunho metafísico, compreende a ideia de que Deus é o substrato comum que habita as consciências individuais e as guia em direção ao supremo bem da moralidade pública. Esta concepção, ao mesmo tempo individualista e teológica, pode ser percebida com clareza no início do *Segundo Discurso* (1755) e na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* (1762). A segunda interpretação, no entanto, nos mostra que na antropologia rousseauiana, o estabelecimento da vontade geral nada mais é do que o resultado da evolução histórica da consciência humana que, diferente de outrora, no estado de natureza do homem, não deve se limitar apenas aos seus instintos, mas daquele estágio em diante deve servir igualmente a todos os seres humanos. Esta ideia está inicialmente circunscrita no *Manuscrito de Genebra* (1761) e, notadamente, em seu livro mais conhecido, o *Contrato Social* (1762).

O objetivo central desta pesquisa é investigar a gênese da vontade geral rousseauiana, estabelecendo duas possibilidades interpretativas iniciais, uma metafísica e a outra social. Para tanto, organizamos nosso trabalho, em quatro eixos temáticos: 1. Uma definição sucinta do que é a vontade geral no pensamento de Rousseau, seguido de um breve percurso da vontade em sua obra; 2. O apelo metafísico da vontade geral do genebrino, especialmente, influenciada pela filosofia de Nicolas Malebranche; 3. Uma leitura histórico-antropológica em que a vontade geral ocupa um lugar central no funcionamento do Estado pensado por Jean-Jacques; 4. Uma tentativa de síntese entre a visão metafísica e a perspectiva histórica da vontade geral no pensamento de Rousseau.

A DEFINIÇÃO DA VONTADE GERAL E UMA BREVE HISTÓRIA DA VONTADE

Bernadi (2006), para quem a vontade geral é um conceito político central no pensamento de Rousseau, nos diz que esta mesma vontade, é o princípio substancial de todo o direito. Segundo o intérprete, para o genebrino, a vontade é constantemente definida por seu objeto, que é o bem daquele que quer. Nesse sentido, a vontade geral não pode “querer que o bem do todo e de cada parte”. Ela não é somente um princípio normativo formal determinando à vontade, ela é também um princípio normativo substancial porque ela determina aquilo que ela pode e deve querer. Se toda lei é legítima, porque emanando da vontade geral, ela exprime a normatividade da soberania. Desta forma, a vontade geral não é verdadeiramente uma lei, se ela não tem por objeto o bem de cada um e de todos. É isto que permite o direito político constituir-se como direito soberano; princípio da legitimidade e da determinação do querer individual e coletivo.

Na teoria política de Rousseau, a vontade cumpre etapas de desenvolvimento, não lineares ou positivistas, mas contingentes, ora como herança de Deus, ora como evolução da sociabilidade humana. A princípio, no estado de natureza, a vontade é ligada ao instinto de conservação dos indivíduos. Mesmo limitada aos instintos e reduzida as sensações e aos desejos mais imediatos, a vontade primacial do selvagem, é acompanhada, segundo Rousseau, de duas outras qualidades, a piedade e a bondade natural do homem. Mesmo amoral, o primata, repugna ver seu semelhante sofrer; a piedade aparece aqui como instinto e sentimento de comiseração a dor do outro³. Assim,

3 Segundo Goldschmidt (1983), a piedade é para Rousseau de ordem física, e não moral; o selvagem experimenta através do seu instinto um sentimento de piedade e sua bondade deriva disso.

o homem é naturalmente bom, porque mesmo sem conhecer o “bem” e o “mal”, nele é percebido, além do interesse humanitário pelo outro, uma ausência inata de maldade⁴.

Os instintos tornados sentimentos de autoconservação, bem-estar próprio, piedade e bondade nativa são a base da lei natural. Rousseau (1999b, p. 78-79) nos diz que a piedade representa um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude. Seus imperativos são: *Faze a outrem o que deseja que façam a ti e alcança o teu bem com o menor mal possível para outrem*. Para Derathé (2009), as máximas da lei natural, fruto do sentimento da existência do selvagem, tornam-se a base do contrato social, pois em si mesmas trazem a sanção moral do homem.

Com o desenvolvimento da sociabilidade entre os homens, fruto da intervenção da Providência na vida humana, os indivíduos tornaram-se seres sociais. Neste momento, avalia Rousseau (1999b), vemos desenvolver nele a perfectibilidade, que é a capacidade dos seres humanos de tornarem ativas suas potencialidades virtuais, presentes desde o início no homem primitivo, tais como a memória, a razão, o sentimento moral e a imaginação. Esta é a época em que o agora ser social começou a se organizar em clãs familiares, a se apropriar das novas técnicas do trabalho, a tomar consciência de si e a ter consideração por seus semelhantes. Nasceu

4 Na *Carta a Beaumont*, é possível deduzir que a piedade e a bondade natural do homem são provenientes do amor de si, que é a única paixão que verdadeiramente nasce com o homem (ROUSSEAU, 2005a).

aqui, no estado natural familiar (*la jeunesse du monde*), a vontade de reconhecimento individual.

Os indivíduos começaram a medir-se com os outros. A estima pública passou a ter uma importância ímpar na vida social; cada um querendo ser mais que o outro, passou a querer se destacar dos demais. O nascimento do amor-próprio está ligado à criação do indivíduo. Como observa Goldschmidt (1983), o amor-próprio permitiu ao homem compreender sua superioridade sobre os outros animais e as ‘conformidades’ entre eles e seus semelhantes; a diferença entre os seus contemporâneos os fez perceberem-se não mais somente como homens, mas como indivíduos. Contudo, nos diz Rousseau (1999b), junto com o *principium individuationis*, vieram ainda o ciúme, a inveja e o desprezo. A vaidade estava instalada e a paz entre os homens gradualmente ia desaparecendo. Aumentaram as injúrias, havendo, como consequência, vinganças por todas as partes. Os homens finalmente tornaram-se sanguinários e cruéis.

A terceira e última etapa do estado natural é o estado de guerra. Nesse estágio, o que vemos é a vontade do indivíduo de submeter e de aniquilar o outro a qualquer custo, dado à ausência de leis e de um Estado mais ou menos organizado. É neste estado, que surgem a propriedade privada, a divisão do trabalho e a desigualdade social entre ricos e pobres. Para Rousseau (1999b), o uso das coisas e o das pessoas, como instrumentos da ganância dos homens, é o signo da vontade dominante. Starobinski (2011) constata, neste momento, a vitória do aparente, a ruptura do ser e do parecer a partir da consolidação da propriedade e da introdução das desigualdades. A ruptura entre ser e parecer, nos diz o intérprete, marca o triunfo do ‘factício’, a distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas de nossa natureza interior.

A constante disputa entre ricos e pobres, proprietários e não proprietários, pelo direito da posse da terra e dos meios de produção levou os primeiros a convencer os últimos do estabelecimento de leis comuns que fossem vantajosas para todos⁵. Nasce assim, o primeiro contrato social da primitiva organização do Estado de direito. Somente possível, através de uma vontade de domínio, do proprietário, alicerçada em uma vontade de paz entre as novas classes sociais. Este acordo tornou possível o pacto social a favor dos ricos. Como pondera Rousseau (1999b), a origem da sociedade e das leis fixou para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fez de uma usurpação sagaz um direito irrevogável, tornando-se, deste modo, o direito civil a regra comum dos cidadãos. Esse estado, consequência do domínio dos mais abastados, criou a sociedade civil e fez das leis o acordo de seus interesses.

Rousseau (1999b) observa, no entanto, que esta primeira forma de organização estatal não é resultado de uma vontade geral soberana. Ele afirma que a máxima fundamental de todo o direito político é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade, e não para serem dominados. Para ele, um autêntico pacto social ocorre quando o povo escolhe os seus chefes, e não o contrário, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância da lei nele estipulada e formam o liame de sua união. Neste sentido, nos cabe indagar: é a vontade geral uma continuação da lei natural e da perfectibilidade – da consciência moral do homem – que perpassa à lei civil? Ou é ela uma convenção baseada no aperfeiçoamento das instituições do Estado e da moralidade pública dos indivíduos? É possível pensar a

⁵ Para Rousseau (1999b), o patrão ofereceu aos seus subordinados leis e instituições seguras que garantissem a ele igualmente o direito de posse e a proteção de sua vida.

vontade geral como uma entidade metafísica proveniente de Deus – a consciência moral –, e ao mesmo tempo histórica e contingente?

O APELO METAFÍSICO DA VONTADE GERAL

É de Malebranche que Rousseau recebe a ideia de um direcionamento moral da consciência humana. Derathé (2011), para quem a filiação do pensamento de Rousseau com o de Malebranche é *plus fort*, realça que isso se dá por dois motivos: pelo ceticismo de ambos com relação aos sentidos e pela orientação moral tanto de um como do outro. O laço mais forte entre Rousseau e Malebranche é o sentimento. É na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, que Rousseau arrisca-se a falar sobre Deus, nos diz Derathé, através do sentimento e é isto que o liga a Malebranche. Shklar (1973) e Postigliola (1977), cada qual ao seu modo, interpretam a vontade geral rousseauiana como uma secularização da vontade geral de Deus desenvolvida por Malebranche⁶. Contudo, é Patrick Riley (1986) quem dedica uma atenção maior a esta relação. *The General Will before Rousseau* distingue três grandes momentos na genealogia da vontade geral: sua formação no contexto teológico, seu desenvolvimento no contexto metafísico e moral, seu *displacement* no terreno político. Em seu livro, Riley entende operar a reconstrução de uma história terminada, aquela do movimento pelo qual a noção da vontade geral, formada sobre o terreno da teologia, é deslocada sobre aquela da política.

Em *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Malebranche escreve sobre a necessidade que o homem tem de fazer

⁶ Bachofen (2002), diz que Rousseau foi um leitor atento de Malebranche. Para o intérprete, a expressão “vontade geral” designa, numa certa tradição teológica, a vontade divina de salvar “em geral” todos os homens – resta saber até que ponto, questiona Bachofen, como isso se daria no pensamento de Rousseau.

uso do seu corpo. Não obstante, continua ele, o corpo é fonte de erro e o homem se engana todas as vezes que acessa os seus sentidos. Deste modo, recomenda o filósofo, o homem deve procurar ativar o sentimento que guarda dentro de si para se aproximar da sabedoria divina. Igualmente, na *Profissão de Fé*, Rousseau diz que a moralidade das nossas ações encontra-se no juízo que nós fazemos sobre elas; essa regra é confirmada pelo coração e pelas boas ações que praticamos.

O desejo de Malebranche e de Rousseau é conduzir o homem sabiamente ao caminho de sua elevação moral. Na Meditação III das *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Malebranche afirma que é de sua preferência ensinar aos homens as verdades que alimentam sua alma, iluminam o seu espírito, penetram, agitam e animam o seu coração. Para Derathé (2011), esse ideal de aperfeiçoamento moral, é perseguido também pelo genebrino; ambos estão interessados sobre o conhecimento do coração humano e sobre a elevação moral do homem. Isso ocorre, segundo o intérprete, porque as qualidades morais dos indivíduos são indispensáveis para a busca da verdade. Essa tese é confirmada em pelo menos duas passagens das obras de Rousseau, uma na *Nova Heloísa* – “Um coração íntegro é a voz da verdade.” (ROUSSEAU, 1994a, p. 454) – e a outra no *Projeto para a Educação do Sr. de Saint-Marie* - “o bom senso depende mais ainda dos sentimentos do coração do que das luzes do espírito.” (ROUSSEAU, 1994b, p. 61).

Para Bréhier (1938), o sentimento moral, na obra de Malebranche e Rousseau, é a prova da superioridade do sentimento sobre o conhecimento. Em *De la Recherche de la Vérité*, Malebranche estabelece suas regras de conduta moral para a boa condução do espírito. Para o filósofo, não existe ciência que tenha tanta ligação conosco do que a moral. É ela que nos ensina nossos

deveres a respeito de Deus e o caminho que é necessário seguir para tornar-se eternamente feliz. De maneira semelhante a Malebranche, que põe a ordem moral acima da ciência, Rousseau (2014) afirma que existe no fundo das almas, um princípio inato de justiça e de virtude, a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más; “é a esse princípio que dou o nome de consciência”, assinala o genebrino (2014, p. 409).

Para os dois pensadores, as faculdades da alma são, ao mesmo tempo, dimensões do particular e do universal; elas são universais porque humanas e particulares, porque individuais. Em vez de separar definitivamente a razão e a consciência, o que Malebranche e Rousseau propõem é uma cooperação entre ambas. Distinguir as funções dessas faculdades não significa, para ambos, anular a ajuda mútua entre elas. A razão é universal, tendo em vista que julga de uma forma genericamente humana; porém, sem as individualidades portadoras de consciência, ela não passaria de uma simples quimera. A consciência, por sua vez, como experiência singular, não deixa de ter universalidade, haja vista que é da existência de indivíduos reais que ela retira sua razão de ser.

Segundo Bréhier (1938), tanto o *sentimento* como a *vontade* possuem funções semelhantes no pensamento de Malebranche e Rousseau, pois representam a voz de Deus nos homens, e os conduzem à ordem no todo. Para Malebranche (2003), Deus cria vontades e imprime nos espíritos movimentos para amar a ordem, ou para amar mais o que é mais amável. Assim, todo amor natural é necessariamente conforme a ordem, já que ele é necessariamente conforme a vontade de Deus, que não pode nunca se afastar da ordem. Sob a concepção de Malebranche (2004), cada homem julga o que lhe é caro

pela sua convicção interior, mas é o amor pela ordem, que Deus imprimiu em cada um, que une esse homem aos demais através de uma vontade geral.

De forma assaz parecida com a utilizada pelo autor d'*A Busca da Verdade*, Rousseau formula o seu conceito de vontade geral. No *Discurso sobre Economia Política*, Jean-Jacques afirma que Deus dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo para não entrar em contradição consigo mesmo. No *Manuscrito de Genebra*, ele nos diz que a vontade geral está circunscrita no coração dos homens: “em cada pessoa, a vontade geral é um puro ato de compreensão, que, no silêncio das paixões, reflete sobre o que o homem pode exigir dos outros homens e o que tem o direito de exigir-lhes” (ROUSSEAU, 2003, p. 118). Finalmente, em seu *Contrato social*, obra maior de sua teoria política, na qual ele desenvolve com mais apuro o conceito da vontade geral, Rousseau pontua que a vontade geral é universal, assim como é universal a consciência interior que reside em todos os homens. Na criação de novas leis para o Estado, por exemplo, “reconhece-se tal necessidade universalmente. O primeiro que a propuser não fará senão dizer o que todos já sentiram.” (ROUSSEAU, 1999c, p. 199).

UMA LEITURA HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA DA VONTADE GERAL

Apesar da consciência representar um ‘eu comum’, isto é, uma sensibilidade recíproca que garante uma correspondência interna entre todos os indivíduos (ROUSSEAU, 2015, p. 110). O genebrino afirma que ela pode falhar; “toda justiça provém de Deus, e tem nela sua única fonte. Mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governo ou de leis.” (ROUSSEAU, 2003, p. 159). Rousseau não nega que exista uma justiça

universal que emana exclusivamente de Deus, mas se é possível que nos enganemos ao recebê-la, é preciso que haja convenções e leis em sociedade para que a justiça atinja sua meta. Sobre isso, Jean-Pierre Marcos (1997, p. 105) observa que “a repugnância natural do homem em fazer o mal a outrem, para não ser inflamada, reclama garantias civis. A respeito de uma tal garantia, a legislação de um Estado aparecerá como o substituto convencional da piedade natural”.

A lei natural tornou-se insuficiente quando os indivíduos passaram a conviver no Estado, outrossim, foi necessário, segundo o genebrino, o estabelecimento do direito. Em seu *Manuscrito de Genebra*, Jean-Jacques avalia que o defeito essencial do estado de natureza é a ausência de conexão entre as partes que constituem o todo. Ele observa que a expressão espécie humana⁷, neste estado, sugere apenas uma ideia puramente coletiva que não implicaria uma união real dos indivíduos que a constituem. Por isso, Rousseau (2003, p. 117) sugere que “as leis sociais são um jugo que queremos impor aos outros, uma vez garantida a nossa isenção”. Ghorbel (2013) avalia que na teoria política de Rousseau a introdução do direito na vida social nada mais é do que o predomínio da vontade geral na vida dos homens. O intérprete afirma, que a vontade geral muda as *volontés* e os *mois* que ela representa, através de um contínuo ato de desnaturação positiva que é sinalizada, por sua vez, por um permanente processo de educação dos indivíduos.

O caráter histórico-social da vontade geral fica patente em toda teoria política de Rousseau. A começar pelo seu esforço antropológico, como vimos, de uma genealogia do homem, passando por sua insistência

7 Rousseau faz alusão ao artigo *Droit naturel* da *Encyclopedie* de autoria de Denis Diderot (2015).

em mostrar a origem da vontade geral, em especial no *Discurso sobre Economia Política*, como derivando dos costumes e opiniões da comunidade. Sendo fruto da cultura, às leis do Estado, são heranças ancestrais do pacto social estabelecido entre os homens. Contudo, como a vontade geral pode ser ludibriada pelos nossos apetites individuais ou pelas inclinações facciosas que adquirimos na vida social é necessário desde cedo educar os cidadãos a obedecer às determinações da vontade geral. Como nos diz Rousseau, em seu *Contrato Social*, é preciso educar desde cedo os indivíduos e incutir neles as boas opiniões, pois são elas que formam um bom Estado.

Como nos diz Masters (2002, p. 372), “o conceito da vontade geral rousseauniana, é de certa maneira, uma formulação extremamente voluntarista da concepção tradicional do bem comum ou do interesse comum”. É no pacto social, historicamente constituído, que surge o conceito da vontade geral de Rousseau. No final do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* o genebrino cita como exemplos históricos, do bom cumprimento da *volonté générale*, as civilizações antigas como os Persas, os Citas, os Germanos e os Romanos; portadores da simplicidade dos costumes, da transparência nas relações, da bondade natural, da inocência dos instintos, do equilíbrio entre o desejo e a força, da consciência moral, das virtudes guerreiras e patrióticas, das profissões úteis ao povo e da sabedoria nos costumes.

Goyard-Fabre (2001), afirma que a vontade geral rousseauniana é produzida pelo ato fundamental do contrato, tanto que ele reúne todas as vontades particulares. Para que nasça a vontade geral, na teoria política de Rousseau, assevera a intérprete, não é necessária uma agregação qualquer dos indivíduos,

mas uma agregação que é necessária, isto é, aquela que implica que as vontades particulares se unam em um corpo coletivo e único, cujo o objetivo é o interesse público e o bem comum. Jean-Jacques (1999c) nos diz que somente 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. Nesse sentido, continua o genebrino, os usos e os costumes são o aspecto habitual; a opinião, o aspecto racional da moral ativamente praticada pelos homens na vida cotidiana. Ora, nos diz Rousseau, a moral não se funda, nem se impõe por decretos. “Assim toda a ordem da pólis vem a repousar naquilo que só a educação pode infundir na consciência dos homens, preparando-os para o comportamento adequado e necessário à vida em comum.” (ROUSSEAU, 1999c, p. 132).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Rousseau é ambíguo sobre diversos assuntos que ele se propõe a analisar; com sua teoria política não é diferente. A lei natural, ora tornada ineficiente quando os homens se reuniram no Estado, não deixa de ser a base do direito. É o que podemos constatar em seu *Discurso de Economia Política*, onde a vontade geral, que é a regra do justo e do injusto, é derivada da lei natural (ROUSSEAU, 1999a, p. 25). Reale (2006) afirma haver, na filosofia do genebrino, uma perspectiva transcendental de sua teoria contratualista, isto é, uma vontade particular dotada de características naturais que permanecem mesmo no estado social. A mesma opinião é a de Derathé (2009), para quem a vontade geral é, da mesma maneira que a consciência,

uma regra de justiça que impede a liberdade de destruir-se a si mesma. Na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* (2014) podemos perceber claramente esta analogia entre “vontade geral” e “consciência”. Em primeiro lugar a vontade geral e a consciência têm traços comuns, antes de tudo, não apenas por serem “sempre retas” e “indestrutíveis”, mas também por poderem tornarse mudas em cada indivíduo quando as paixões ou os preconceitos falam mais forte do que elas. Em segundo lugar, finalmente, não é impossível explicar o princípio imediato da consciência pelas consequências de nossa natureza, isto porque, como todo impulso, ela deriva em todos os homens do “amor de si mesmo”. Desta forma, de certo, tanto a vontade geral, que concorre para o bem público, como a consciência, que tem por finalidade o bem de todos, derivam do interesse pessoal que é a base do sistema político de Rousseau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHOFEN, Blaise. Qu'est-ce que la Volonté Générale? In.: BACHOFEN, Blaise. **La Condition de la Liberté**. Rousseau, Critique des Raisons Politiques. Paris: Éditions Payot e Rivages, 2002. p. 170-179.

BERNADI, Bruno. L'Invention de la Volonté Générale. In.: BERNADI, Bruno. **La Fabrique des Concepts: Recherches sur l'Invention Conceptuelle chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2006. p. 307-538.

BRÉHIER, Émile. Les Lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. **Revue Internationale de Philosophie**, Paris, v. 1, p. 98-120, 1938.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo**. São Paulo: Barcarolla: Discurso, 2009.

DERATHÉ, Robert. **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine, 2011.

DIDEROT, Denis. Direito Natural (Moral). In.: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia**. São Paulo: UNESP, 2015. p. 102 a 106.

GHORBEL, Hichem. Le Problème de la Volonté Générale chez Rousseau. **Dogma Revue de Philosophie et des Sciences Humaines**, Octobre 2013.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: les Principes du Système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983.

GOYARD-FABRE, Simone. La Volonté Générale ou la Voix du Peuple Souverain. In.: GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et Philosophie dans l'Oeuvre de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 2001. p. 34-59.

MARCOS, Jean-Pierre. Universalité et Généralité. Entre Morale et Politique: Rousseau. **Rue Descartes**, N^o. 17, Institution de la Parole en Afrique du Sud (Juin 1997), p. 89-116.

MALEBRANCHE, Nicolas. **A Busca da Verdade**. São Paulo: Discurso, 2004.

MALEBRANCHE, Nicolas. **La Recherche de la Vérité**. Washington: The Library of Congress, 1688.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Meditações Cristãs e Metafísicas**. Lisboa: Colibri, 2003.

MASTERS, Roger. La Volonté Générale. In.: MASTERS, Roger. **La Philosophie Politique de Rousseau**. Lyon: 2002. p. 372-384.

REALE, Mario. Volonté (particulière, de tous, générale). In.: TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric S.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006. p. 925-930.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Complètes.** Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Economia Política.** Petrópolis: Vozes, 1999a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens** (ou Segundo Discurso). São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999c.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (Moral e Política). In.: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia.** São Paulo: UNESP, 2015. p. 106 a 140.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa:** Carta de Dois Amantes Habitantes de uma Cidadezinha ao Pé dos Alpes. Campinas: Unicamp, 1994a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Projeto para a Educação do Senhor de Saint-Marie.** Florianópolis: Paraula, 1994b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio sobre a Forma da República conhecido como Manuscrito de Genebra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais.** São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 111-176.

RILEY, Patrick. **The General Will before Rousseau:** the Transformation of the Divine Into the Civic. Nova Jersey: Princenton University Press, 1986.

SHKLAR, Judith. <<The General Will>>. In.: SHKLAR, Judith. **Dictionnary of the History of Ideas**, New York, 1973, tome 2.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau:** a Transparência e o Obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VETÖ, Miklos. A Vontade Irrepresentável: Rousseau. In.: VETÖ, Miklos. **O Nascimento da Vontade**. Tradutor Álvaro Lorencini. São Leopoldo: UNISINOS, 2005. p. 173-201.

Capítulo 21

SPINOZA E A QUESTÃO DA LIBERDADE DE OPINIÃO NO ESTADO CIVIL

Valterlan Tomaz Correia ¹

Nam quae mihi cum ratione convenire videntur, eadem ad virtutem maxime esse utilia credo.

(Spinoza – EpLXVIII)

E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.

(Spinoza – Tratado Político)

Os exemplos dados por Spinoza não têm a aparência elegante da metáfora barroca, mas antes a densidade pluralista própria à imaginação pictural de Hieronymus Bosch. Quando Deleuze, a esse respeito, fala de ressurgência do filão scotista da filosofia clássica, acerta na mosca! Não é então de espantar que se veja Spinoza propor como material de análise o próprio mundo do delírio, ou a dimensão da opinião mais fantástica ou decididamente insana: é justamente essa abordagem que evidencia, não uma filosofia iluminista e seu projeto abstrato de dominação ao intelectual, mas a vontade de saber, de conhecer: atravessar o mundo em sua totalidade, lançar-se para a grande exterioridade da aventura e da descoberta, lançar-se para a sublime interioridade da consciência.

(Antonio Negri – A anomalia Selvagem)

INTRODUÇÃO

Este artigo tem a pretensão de analisar a questão da liberdade de opinião no pensamento do filósofo racionalista Benedictus de Spinoza (1632-1677). De modo que perscrutaremos seu *Tratado Teológico-Político* (1670), seu *Tratado Político* (1677) e sua obra mais relevante, a *Ética* (1677), a fim de buscar entender

¹ Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Pesquisa a Ética e a Filosofia Social e Política em Spinoza. Membro do GT Benedictus de Spinoza. E-mail: valterlancorreia@gmail.com

como o holandês concebe a liberdade de opinião. Para isso, direcionaremos o nosso olhar sob a mesma perspectiva do primeiro gênero de conhecimento e/ou da imaginação, no sentido mesmo de equivalência ou de significação a respeito daquelas primeiras impressões decorridas das afecções e dos afetos. Contudo, sem perder de vista aquele movimento reflexivo e mesmo racional com o qual Spinoza procurou entender a Deus ou a Natureza, aos homens e as coisas no mundo e que, por isso mesmo, nos faz compreender melhor a maneira pela qual os indivíduos operam e agem em sociedade.

Assim sendo, o tema proposto pode nos oferecer alguns caminhos para a compreensão e a importância de se pensar a liberdade de opinião em nossa contemporaneidade – aturdida, por aquilo que no século XVII Spinoza já refletia com demasiada profundidade enquanto gênero de conhecimento. Nesse sentido, o pensamento do filósofo é marcado por uma epistemologia que permite uma análise causal² onde o ponto central é a substância.³ O que confrontaria totalmente o senso comum, desconstruindo toda ignorância, preconceito e superstição concernentes ao saber estabelecido até então.⁴ De modo que Spinoza concebe as coisas pelo que elas realmente são enquanto tais, seu crivo é a razão, pois é esta que melhor pode explicar a realidade das coisas, como ele próprio estabelece em sua *Ética*, ao

2 Podemos observar no escólio da segunda parte da *Ética* como Spinoza abordou a questão: “Vemos, assim, que pode ocorrer que, muitas vezes, consideramos como presentes coisas que não existem. É possível que isso se deva a outras causas. Entretanto, para mim, é suficiente ter mostrado uma única causa, que me permita explicar por que isso ocorre, e é como se eu tivesse indicado sua verdadeira causa [...]. (E2P17S).

3 “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (E1Def3).

4 Cf. E1A.

afirmar que: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.” (E2P7). Ora, isso é de suma importância para entendermos os gêneros de conhecimento em Spinoza. Então, sobre esse pano de fundo é possível correlacionar o todo com as partes ou vice-versa, numa sólida correspondência que seja compreensível e verdadeira em relação a essa produção real que envolve a tudo e a todos e que se dá na substância, permeando consideravelmente o sociopolítico.

Enfim, buscamos situar à luz do pensamento do filósofo, a liberdade de opinião como um direito inviolável do ser humano. No entanto, não se trata, pois, de validar moralmente, por assim dizer, essa ou aquela opinião, mas antes de entendê-las pelas causas que afetam cada indivíduo em sua singularidade e, portanto, respeitá-las por se tratarem de complexas determinações de causas externas.

A LIBERDADE DE OPINIÃO E SUAS IMPLICAÇÕES

O termo opinião origina-se do latim *opinio*, palavra que etimologicamente significa “suposição, conjectura, expectativa.” (FARIA, 2003, p. 681). No grego, o termo é conhecido como *doxa*, que de acordo com Abbagnano (2007, p. 850), *dicionário de Filosofia*, “designa qualquer conhecimento (ou crença) que não inclua garantia alguma de validade.” Spinoza emprega a etimologia latina da palavra, mas o sentido grego também pode ser usado para exprimir de maneira fidedigna o termo. Entretanto, neste trabalho, daremos sempre a primazia ao termo latino, buscando ser tanto quanto possível coerente e cuidadoso com o pensamento do autor.

A opinião é um juízo acerca de algo que imaginamos ser, ou ainda, um conhecimento raso sobre algo ou alguém. Ela nasce do ouvir dizer, de imagens confusas, bem como de uma leitura breve e superficial acerca de

algo.⁵ Quer dizer, ela é isso também! Mas, evidentemente, é algo muito mais complexo que estas simples e breves alegações que argumentamos no início deste parágrafo. Spinoza é, sem sombra de dúvida, mais preciso em sua explicação, como podemos inferir num trecho da *Ética*, o qual ele diz o seguinte: “A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas.”(E240S2). E mais, que cada homem:

[...] de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. Não é, pois, surpreendente que dentre os filósofos que pretenderam explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas, tenham surgido tantas controvérsias. (E240S2).

Nesse sentido, a opinião é um gênero de conhecimento [*cognitionem*] sobre as causas que envolvem a todos no mundo, é uma maneira do indivíduo sentir, ver e pensar, ainda que sem a devida constatação da causa externa⁶ que verdadeiramente o afetou. Isso é

5 Cf. KVI/2/2.

6 Temos aqui o exemplo da pedra para ilustrar as causas externas: “[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas persevera em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58). E Marilena Chaui dirá que: “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. (CHAUÍ, 2016, p. 506).

perfeitamente natural, como explica Marilena Chauí a respeito da imaginação – e que também nos serve aqui para este caso específico que estamos tratando, uma vez que o primeiro gênero de conhecimento/imaginação/opinião tenham as mesmas características, por assim dizer. Então, nos diz a filósofa brasileira o seguinte: “[...] a imaginação é a *potência de imaginar* da mente, algo próprio à sua natureza, não um vício e sim uma virtude dela.” (CHAUI, 2016, p. 141). Assim, pode-se notar que a imaginação é uma potência inerente da mente, portanto, uma característica ou qualidade sua. Há aí toda uma conformidade de composição afetiva que influencia os indivíduos no modo de pensar ou imaginar o mundo.

Certamente, a opinião é esse exprimir da imaginação, isto é, imaginar aquela certa coisa que nos afetou de alguma maneira e externá-la, uma vez que não seja possível ao indivíduo não se manifestar. Pode, na verdade, interpretá-la erroneamente, falseá-la, etc., mas jamais ignorá-la, pois existiu um choque (um encontro) o qual inevitavelmente o impele a imaginar, ter ideia, fazer juízo. E ainda que sejam no âmbito daquelas primeiras impressões, propensas a erros⁷ “parcialidade, truncamento, confusão, abstração”, como afirma Chauí.⁸ É inconcebível, e até impossível poder-se-ia dizer, para Spinoza, a aniquilação das opiniões, pois não depende dos homens serem seres imaginativos ou opinativos.⁹

7 É interessante lembrar aqui do TIE, quando Spinoza propõe o modo de corrigir o intelecto, diz ele: “[...] é necessário pensar no modo de corrigir a inteligência e de purificá-la o mais possível desde o início, a fim de que possa compreender com mais facilidade as coisas, sem erro, perfeitamente.”(TIE §16).

8 Cf. CHAUI, 2016, p. 141.

9 Para Spinoza, o homem não consegue no pleno exercício de seu direito natural, viver na plenitude da razão, pois “eles são muitas vezes arrastados para diferentes direções [...] e são reciprocamente contrários [...]” (E4P37S2).

Assim, o primeiro gênero de conhecimento/imaginação/opinião não dão a devida relação conforme a ideia e o objeto, a causa e o seu efeito, o significado correspondente. Portanto, o conhecimento verdadeiro da causa do que o levou a ser o que é. Conseqüentemente, o que faz dele um conhecimento vago, imperfeito ou inadequado, é justamente a sua imprecisão lógica, como explica Spinoza no exemplo do sol, diz ele: “Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação.” (E2P35S). Disto decorre que a opinião é uma maneira muito singular pela qual o homem é impelido a operar em decorrência das causas externas que lhes afetam e aguçam mais as paixões que a razão.¹⁰ Porém, como já foi supracitada, ela é confusa, incompleta e inadequada.

Para Spinoza, “O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade” (E2P41), o que também se aplica inteiramente à imaginação e à opinião, como explicamos anteriormente.¹¹ Ora, é aí que incide a ignorância, o preconceito e a superstição que transformam os homens racionais em irracionais e os impedem de discernirem entre o verdadeiro e o falso. “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas,

10 Spinoza define o conceito de afeto por “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E3Def3). Ou ainda: “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a forma de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”. (E3AD).

11 Cf.E1A, TTPpref.

envolvem.” (E2P35). De forma que, basta que algo pareça prodigioso ao homem para que este atribua a uma causa final, crendo unicamente naquilo que ouviu dizer, porque leva sempre em consideração um conhecimento parcial, uma sensação que por vezes ignora a causa. Eis aí o motivo pelo qual os homens são: “seduzidos então pela ridícula opinião de que tudo o que veem é feito para eles [...]” (LUCAS, 2007, p. 77), o que não passa de credence e gera cada vez mais superstições.¹²

Contudo, a questão que aqui permeia é outra, embora arraste todas essas consigo. Trata-se de pensar o homem considerando-o sob o império da natureza,¹³ afinal, ele não é um império num império, como explica Spinoza no prefácio da terceira parte da *Ética*. Aqui, pensamos precisamente no sentido do direito natural,¹⁴ singularidade e expressividade de um modo de ser na Natureza. Como bem nos faz lembrar o filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995), “Há uma teoria do signo em Spinoza, que consiste em relacionar o signo ao entendimento e à imaginação mais confusa do mundo; e no mundo tal como é segundo Spinoza, a ideia de signo não existe. Há expressões, não há jamais signo.” (DELEUZE, 2019, p. 152). Os homens expressam aquilo que sentem na Natureza, sejam eles afetos paixões [passivos], sejam eles afetos ações [ativos].

É preciso notar, entretanto, que Spinoza foge à regra quando aprova de maneira contundente

12 É interessante a forma que Spinoza explica a razão pela qual os indivíduos são supersticiosos, diz ele: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.” (TTP,pref.).

13 Cf. TTP16§2.

14 Para Spinoza “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (TTP16§3).

aquelas opiniões de cunho racional, dando a elas um caráter de virtuosidade.¹⁵ Ora, isso não diz respeito a nenhum tipo de moralismo ou algo do gênero,¹⁶ mas ao conhecimento indubitável, claro e distinto sobre as coisas. De modo que elas têm esta conotação pelo fato de serem conhecimentos adequados, isto é, fidedignos ou exatos em suas demonstrações sobre as coisas. Contrariamente, as opiniões destituídas de razão são, portanto, inadequadas e, por vezes, inconvenientes para a sociedade ou para a paz social. Contudo, jamais se deve extingui-las para que o dano colateral não seja a ruína do próprio estado civil, como afirma Spinoza em seus tratados políticos.

Ademais, como argumenta Diogo Pires Aurélio (1998, p. 157) em sua obra intitulada *A vontade de sistema*: “As leis da *polis*, a política, enfim, não estão à margem ou acima das leis da natureza. Pelo contrário, inscrevem-se integralmente no seu interior.” Deste modo, os homens são sempre impelidos pelas leis da natureza ao passo que, no estado civil, têm a sua limitação e seus direitos garantidos pelas leis cívicas, que não são

15 Aqui podemos ratificar o que foi posto logo no início desse trabalho, referente à epístola 68, endereçada a Henrico Oldenburgio. Quanto à virtuosidade, Spinoza dirá na definição 8 da quarta parte da ética que virtude é uma potência. E na proposição 24 da mesma parte quatro ele diz o seguinte: “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.” (E4P24).

16 É importante ressaltar que Spinoza combateu ferrenhamente, por assim dizer, todo e qualquer aspecto de moralidade em virtude da vida natural, quer dizer, um modo de ser que depende de uma potência maior, a saber, *Deus sive Natura*. Uma vez que para ele é inconcebível a ideia de um homem isolado do todo, ou melhor: “[...] parecem conceber o homem na natureza como um império num império.” (E3Pref). Não. O homem existe e opera e age em Deus (E3Pref.).

tão efetivas e eficazes quanto às primeiras; uma vez que aquelas se sobrepõem a todas as potências direta ou indiretamente, seja ela individual ou coletiva, pois ao que nos parece a força da natureza sujeita a todos, independente do gênero de conhecimento. Sobre isso, Spinoza deixa mais interessante quando diz o seguinte no *TTP*:

Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência das suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento. De tudo isso conclui-se que o direito é aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode; conflitos, ódios, cólera, ardis, seja o que for que o desejo sugira, nada disso lhe repugna. Nem é, aliás, para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis as quais contemplam a ordem eterna de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte. (*TTP*16§3-4).

Assim, a expressão das opiniões deve ser compreendida com naturalidade, uma vez que está de acordo com as determinações da Natureza. Decerto, a manifestação dessas muitas opiniões na sociedade faz surgir, a despeito de qualquer constrangimento social, também a oportunidade dos poderes constituídos se atentarem para o que acontece nessa esfera pública, seja de bom ou de ruim. Novamente, precisamos frisar

aqui que a questão não é moral, mas de conhecimento e ação técnica e adequada daqueles que administram as coisas públicas e que podem fazer dessas opiniões soltas no social – esse lugar próprio das expressividades – uma ferramenta de melhoramento para a segurança e o bem estar de todos; significa dizer, mais possibilidade de liberdade, e isso nos parece ser do interesse comum. Tendo em vista que Spinoza entende que as autoridades e magistrados precisam ter habilidade administrativa para organizar com eficiência a vida coletiva (TP2§6), como podemos observar em seguida: “Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas” (TP1§6). Sendo assim, é de suma importância que o Estado assuma um lugar de escuta social para que se concretize uma gestão harmoniosa onde a opinião ocupa um lugar estratégico para a efetivação da eficiência a qual Spinoza se refere acima.

Ora, a condução inteligente precisa permear toda gestão pública em razão do que foi acordado e que é de interesse de cada um e, por isso mesmo, do coletivo. No entanto, o filósofo adverte novamente no *Tratado Político*, ao dizer: “O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem, devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las.” (TP4§6). É bem verdade que nenhum soberano, por maior poder que tenha, consegue manter sozinho a paz, porque esta, nos dirá Spinoza, ocorre da “união ou concórdia de ânimos” (TP6§4).

Dessa forma, querer proibir o homem de pensar e opinar é uma das maiores formas de incompreensão

a respeito da natureza humana ou uma manifestação tirânica, uma vez que os indivíduos são determinados por causas externas a eles e, por isso mesmo, estão condicionados a serem como são, ou seja, a agirem de maneira determinada devido ao ambiente oscilante que ora os favorecem e ora os desfavorecem. De modo que não está em seu poder o não fazer juízos sobre as coisas. Assim, os poderes constituídos podem até opor-se a tais opiniões, o que é até cabível, mas tentar eliminá-las ou criminalizá-las¹⁷ é sobremodo opressor e autoritário e até mesmo desumano, porque o juízo sobre as coisas é tão instintivo quanto o respirar. Um dos exemplos mais elucidadores que Spinoza nos dá a esse respeito é o de Moisés, veja o que ele nos diz:

Bem sei que o discernimento pode ser influenciado de muitas maneiras, algumas quase inacreditáveis, a ponto de, mesmo não estando diretamente dominado por outrem, ele depende de tal maneira da sua palavra que seja possível e mesmo correto considerá-lo subjugado. No entanto, por maiores que sejam os resultados a que nesse domínio chegou o artifício, jamais se conseguiu que os homens, tarde ou cedo, não sentissem que cada um tem discernimento que sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares. O próprio Moisés, que tinha conquistado por completo a opinião do seu povo, não por astúcia mas pela divina virtude, de tal maneira que se acreditava que ele era divino e que todas as suas palavras e atos eram inspirados por Deus, não pôde, mesmo assim, escapar aos boatos nem as mais sinistras interpretações[...]. (TTP20§1).

17 Deve-se ressaltar aqui que não se pretende defender a tese de que uma opinião não possa se configurar como crime, mas sim que o direito de opinar não pode ser considerado um crime. Dessa forma, os inconvenientes de uma opinião podem seguramente ser matéria de julgamento criminal.

Nesse sentido, não cabe as autoridades instituídas regular¹⁸ ou proibir tais opiniões, mas gerenciar qualquer inconveniente que delas podem advir, ou antes, antecipar, mantendo firme a concessão. Um governo que pretende instaurar a censura sobre o sentir e o pensar dos indivíduos dificilmente subsistirá por muito tempo no poder, pois faz insurgir uma resistência cujo empenho para contê-la se faz maior do que se lhes permitissem a liberdade de dizer o que pensam. Segundo Francisco Guimaraens em sua obra intitulada *Direito, Ética e Política em Spinoza Uma cartografia da imanência*: “No entendimento de Spinoza, nenhum Estado permanece por muito tempo caso enverede pela via estreita da perseguição à liberdade dos seus súditos.” (GUIMARAENS, 2010, p. 141).

Ora, a sociedade é composta do diferente, isto é, do singular, de opiniões diversas e até opostas, como nos faz entender Spinoza em seu *TTP*. De fato, os indivíduos têm pontos de vistas imaginativos sobre as coisas que lhes envolvem, e que por vezes acarretam conflitos de ideias e rachas entre pessoas, grupos, etc., que precisam ser compreendidos como algo normal, quer dizer, natural, dadas as suas devidas proporções.

Esses embates advêm da construção da diferença que permite que cada homem faça juízo mediante suas

18 Regular aqui é entender de maneira adequada e de acordo com a ordem e a concatenação das coisas, as causas que nos determinam a ser de um certo modo, por uma via racional em que a própria razão precisa ser transformada em afeto. Não por acaso, o pensador holandês nos diz que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” (E4P7). E ainda: [...] o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio da qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto. (E4A4).

percepções, fazendo ou não interseção com a realidade de cada um, os quais podem divergir entre si quanto à certas opiniões, porém, são unânimes quanto à liberdade de possuírem essa ou aquela opinião. Spinoza leva em consideração a relevância da liberdade de opinião, mas adverte em que medida ela pode ser concedida. Para ele, esse direito de opinar a respeito de qualquer assunto está no âmbito da simples expressão de cada homem, o que não ameaça a potencialidade do Estado. Em contrapartida, quando as opiniões pretendem ultrapassar a linha de reflexão, indo em direção a uma ação, e assim opondo-se à lei e às normas estabelecidas pelas concessões, compreende-se como uma opinião nociva ou, como define Spinoza, subversiva.

Vê-se, então, que é relevante refletir sobre este caráter subversivo e as opiniões, posto que nos deparamos com uma questão: Spinoza diz em seu *TTP* que “[...] opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera, etc., não são subversivas.” (*TTP*20§7). Todavia, no *Tratado Político* ele ressalta que “O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem, devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las.” (*TP*4§6). É necessário entender onde filósofo pretende chegar com suas objeções no que tange às opiniões subversivas e suas implicações para o estado civil.

É interessante o que pensa Guimaraens¹⁹ ao indagar sobre a lógica de Spinoza a respeito das imagens e das sensações, algo que envolve diretamente a opinião, diz ele: “Os seres humanos possuem, cada qual, uma compleição física singular. Isso os leva a imaginar muitas

19 Cf. GUIMARAENS, Francisco. *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

coisas distintas e a emitir juízos também distintos formados a partir das imagens e das sensações que são percebidas, conscientemente ou não, pela mente.” (2010, p. 145). O que tem a ver explicitamente com os encontros de corpos e ideias ao longo da vida. Mais do que isso, trata-se de exprimir afetos inevitáveis, os quais os indivíduos são coagidos ou constrangidos a sentirem em decorrências naturais das leis e regras da natureza e da convivência social, na qual coexistam natureza e cultura, estado de natureza e estado civil.²⁰

Porém, tais determinações trazem consigo uma reflexão ontológica ímpar por parte de Spinoza, que põe esses seres determinados a operar²¹ conforme as leis da natureza, como um direito natural inalienável, pois nem se o quisessem deixariam os homens de pensar, opinar ou fazer juízo sobre as coisas, como afirmamos acima. Pois ele é parte de uma expressão maior, qual seja: *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a Natureza).²² Uma vez que os homens “[...] para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir

20 Cf. *E. 3, Pref.*: “Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: É por meio das leis e regras universais da natureza.”

21 Para Spinoza: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” (E1Def7).

22 Para Spinoza, Deus ou a Natureza é definido da seguinte forma: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6).

[...] a potência pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus.” (TP2§2).

Na interpretação de Diogo Pires Aurélio no prefácio do *TP*, ao referir-se à liberdade de pensamento abordada por Spinoza em seu *TTP*, diz o seguinte: “Jamais se defendera e argumentara com tanta clareza que uma república deve permitir a todos e a cada um dos súditos a máxima liberdade de pensar e de exprimir as suas opiniões.” (AURÉLIO, 2009, p XIV).²³ É o que podemos observar no percurso histórico, nas lutas intensas em defesa da liberdade de pensar ou filosofar, porque “[...] quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem.” (TTP20§9).

Assim, a opinião está inevitavelmente ligada ao direito natural ou *conatus*,²⁴ posto que não pode ser eliminada dos homens sem matá-los, ou sem um dano social – o que não é um exagero. Por isso, nos dirá Spinoza: “Por maior que seja, pois, o direito que tem os supremos poderes [...] eles jamais poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que dependem da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão.” (TTP20§2). Portanto, essa argumentação enfática pela evidência da opinião como um direito natural e fundamental que empreendemos até aqui tem o propósito de deixar explícito que no advento do estado civil a faculdade de julgar continua

23 Cf. Introdução. In: SPINOZA, Benedictus de. Tratado Teológico-Político. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

24 O *conatus* é para Spinoza: o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser, o que não envolve nenhum tempo finito, mas um “tempo indefinido”. (E3P8). E ainda, segundo Chauí: “o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição”. (CHAUI, 1995, p. 63).

intacta bem como seu direito, posto que “[...] ninguém pode ser absolutamente privado do seu direito natural [...].” (TTPpref). Dessa maneira, nem os homens podem renunciar a ela e nem os soberanos podem impedir que assim ocorra, pois se fosse possível controlar os julgamentos alheios “o que iria necessariamente acontecer era os homens pensarem uma coisa e dizerem outra, corrompendo-se, por conseguinte, a fidelidade imprescindível num Estado [...]” (TTP20§9).

O fato é que as concessões²⁵ feitas entre todos os indivíduos no intuito de instituir o estado civil, não visam e nem podem ditar aos homens o que devem pensar e, por esta razão, nos diz Spinoza: “A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e julgar”. (TTP20§5). Logo, não seria racional da parte do soberano atentar contra esse direito, uma vez que tal ato se configuraria como violência, podendo até gerar uma guerra civil, o que ameaçaria fortemente a paz social, pois: “[...] jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades.” (TTP20§3).

Todavia, é preciso compreender até onde vai e como se deve dar no estado civil a liberdade de opinião. Para Spinoza, as leis e decretos da cidade não são de livre interpretação dos súditos, pois se trata da atribuição do Estado, e considerar o contrário seria como admitir o desequilíbrio da cidade, pois “cada um poderia, sem nenhuma dificuldade, desculpar ou dourar os seus atos com uma aparência de direito e, conseqüentemente,

25 Segundo Spinoza: “Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito.” (E4P37S2).

instituiria a vida de acordo com o seu engenho [...]” (TP3§4). De modo que, podemos entender que não cabe ao indivíduo definir dentro do estado civil, o que é ou não justo. No entanto, o cidadão pode dizer tudo o que pensa desde que não se pretenda instituir alteração no estado pela contraposição aos poderes soberanos.

Então, nesse sentido, Spinoza leva em consideração a relevância da liberdade de opinião, mas adverte em que medida ela pode ser concedida. Para ele esse direito de opinar a respeito de qualquer assunto, está no âmbito da simples expressão de cada homem, o que não ameaça a potencialidade do Estado. Em contrapartida, quando as opiniões pretendem ultrapassar a linha de reflexão, indo em direção a uma ação, e assim opondo-se à lei e às normas estabelecidas pelas concessões, compreende-se como uma opinião nociva, ou, como define Spinoza, subversiva, como já havíamos dito.

Nesse sentido, Spinoza dirá que aquele que julga uma lei contrária à razão deve submeter seu entendimento às autoridades e abster-se de qualquer ação contrária, assim estará cumprindo seu papel de cidadão. (SPINOZA, 2003). E aqui, cabe trazer novamente a seguinte citação“ [...] opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera, etc., não são subversivas.” (TTP20§7). Deste modo, ficam muito mais evidentes os termos do contrato, isto é, os deveres e as garantias, tanto da opinião do indivíduo comum ou cidadão quanto da ação em relação os poderes instituídos.

Ora, manter a palavra dada no pacto é de suma importância para manter a estabilidade social. Portanto, ela é necessária para que a sociedade se guie por uma única mente [*una velute mente*], firmada no ditame da razão, a qual assegurará o direito de cada homem, fazendo prevalecer aquilo que mais beneficiará a

todos. Trata-se de “[...] identificar a lei com a vontade e a potência coletiva.” (AURÉLIO, 2003, p. 365). Mas, sobretudo, de respeitar as diferenças e a vida.

Ademais, as concessões não limitam a liberdade de julgamento e, quanto às ações, concluímos que Spinoza se preocupa sobremaneira com a despotencialização do Estado por meio das ações contrárias à lei, de onde se seguiria sua ruína, tendo em vista que ele não estaria cumprindo sua função de garantir os direitos que permitem ao homem libertar-se do medo e viver em segurança. Entretanto, as leis precisam acompanhar a mudança dos valores da sociedade para que consiga atingir seu propósito, o que, muitas vezes, devido a interesses particulares, não se faz, e quando isto ocorre o Estado se despotencializa, pois acaba por garantir menos direitos do que deve, podendo estar à mercê da insurgência do Estado de natureza.

Desse modo, chegamos ao entendimento de que opiniões que impliquem em uma ação que garanta e amplie direitos dos cidadãos só fortificam as concessões. Estas ações são fundamentais, pois a sociedade é tecida dia a dia por aqueles que dela fazem parte e com o tempo e com a evolução da ciência e do conhecimento, é natural e inevitável que novos valores surjam e tornem determinadas leis obsoletas, por isso é preciso dar ao social a capacidade de abranger todas as singularidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, vimos que a questão da liberdade de opinião no pensamento filosófico de Spinoza é um direito natural inalienável, inviolável e, por isso mesmo, intransferível. E que é a partir dos signos os quais trazemos à memória pela recordação que imaginamos as coisas, sejam elas adequadas ou inadequadas. De

modo que, isso é para o holandês – e para todo aquele que busca observar a maneira pela qual a Natureza determina todas as coisas e as envolvem com suas leis e normas – causas dos afetos que marcam os indivíduos em suas vidas cotidianas, na relação consigo mesmo, com o outro e com a Natureza. Logo, tanto no social quanto no particular isso é natural, com a ressalva dos aspectos que envolvem a ação como concebe o filósofo.

Nesse sentido, Spinoza está firmado em uma ontologia que considera o ser em sua multiplicidade e potencialidade de existir (operar) e agir, o que caracteriza uma produção contínua que culmina nas composições e, conseqüentemente, nas singularidades ou modos finitos. Porque para ele o homem não pode ser visto como uma força isolada, mas sim como parte integrante de Deus ou Natureza. Dessa forma, sua política está inteiramente baseada nesta noção, qual seja: a de que os homens são afetados a todo tempo por esta produção causal. Assim, essa compreensão permite conhecer as coisas por meio das causas adequadas, evitando os equívocos da imaginação, mas respeitando o homem enquanto um modo de ser no mundo e, enquanto seres afetivos que, por alguma razão, não conhecem a causa dos seus afetos ou do seu viver obstinado, mas que são modos de Deus. Isso basta para que qualquer pessoa minimamente racional procure entender os reais motivos por trás de cada comportamento, nesse caso específico, por trás de cada opinião.

Por fim, cabe destacar que a opinião é em si um pilar do estado democrático de direito, sendo ela não apenas um termômetro social para a condução de políticas públicas como também é um elemento imprescindível para a segurança e para paz e o progresso social, como elucida Spinoza em seus tratados políticos, especificamente no seu polêmico *Tratado Teológico-Político*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AURÉLIO, Diogo Pires. **A vontade de Sistema: estudos sobre filosofia e política**. Lisboa: Cosmo, 1998.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUI, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. – São Paulo: Moderna, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981)/Gilles Deleuze; tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Líthera Maciel, 2003.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LUCAS, Jean-Maximilien. **A vida e o espírito de Baruch de Espinosa: Tratado dos três impostores**. São Paulo: Martins, 2007.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

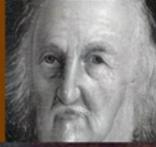
SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: obra completa II: Correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera**. Ed. por Carl Gebhardt. I. IV. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbubhhandlung, 1925.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Lombabold, Davys Dingbats 1, Grenze Gotisch, Book Antiqua e Texturina 12pt, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em outubro de 2021.

Tópicos de Filosofia Moderna

DISCUSSÕES FILOSÓFICAS DOS SÉCULOS XVII E XVIII



Organizadores

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC)

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes (UFC)

Tópicos de Filosofia Moderna: discussões filosóficas dos séculos XVII e XVIII foi elaborado sob iniciativa de pesquisadores vinculados às instituições cearenses de ensino tendo como objetivo tornar públicas as pesquisas no âmbito da Filosofia Moderna, com ênfase nos pensadores dos séculos XVII e XVIII. Este projeto foi estabelecido mediando o diálogo entre pesquisadores mestrando(as) e doutorando(as) na área de Filosofia. No presente livro, o leitor encontrará, nas três partes que o compõem (Parte 1 – epistemologia, antropologia e estética; Parte 2 – Ética, moral e educação; Parte 3 – Política), reflexões sobre as principais temáticas da Filosofia no contexto da Modernidade, que visam contribuir com estudantes que estão estabelecendo os primeiros contatos com a pesquisa na área de Filosofia.



Coleção
Argentum nostrum