



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Tributo a Luiz Roberto Monzani & Iluminismo e pensamento contemporâneo

vol. 20 número 2 (2023)
semestral
dezembro de 2023

doispontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume *Tributo a Luiz Roberto Monzani* & *Iluminismo e pensamento contemporâneo*

Janaina Namba e Rodrigo Brandão

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

Diagramação

Adriano Fabrício Perissutti (Soggetto Design)

ISSN: 2179-7412

endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís,
km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos:

revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br



Índice

- 7 Janaina Namba
DOSSIÊ: Tributo a Luiz Roberto Monzani
- 9 Luiz Fernando Batista Franklin de Matos
Enigmas da Providência – Sofismas da Filosofia
- 21 Maria das Graças de Souza
Sade republicano. Republicanismo e sanção da lei na França Revolucionária
- 29 Pedro Paulo Pimenta
Diderot e “a mais antiga das guerras”
- 37 Carlota Ibertis
Condillac, em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer?
- 51 Pedro Fernandes Galé
Maneira e modernidade: apontamentos de uma história subterrânea
- 65 Ana Carolina Soliva Soria
Atividade, pulsão e corpo em Freud: uma análise à luz de Marx e Fichte
- 75 Márcio Suzuki
Nota sobre linguagem e vida em Husserl e Wittgenstein
- 83 Richard Theisen Simanke
História da filosofia da psicanálise no Brasil: momento de fundação (Parte I)
- 111 Rodrigo Brandão
DOSSIÊ: Iluminismo e pensamento contemporâneo
- 113 Luiz Repa
Liberdade social e forma de vida democrática em Honneth
- 123 Maria Isabel Limongi
O racismo de Hume por Hume
- 137 Vinicius de Figueiredo
O espaço discursivo moderno: ideia e crise
- 145 Rodrigo Brandão
O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia
- 167 Céline Spector
A Liberdade política em *O Espírito das leis* de Montesquieu

DOSSIÊ: Tributo a Luiz Roberto Monzani

EDITORIAL

Em seu livro *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Monzani diz procurar seguir um “filão” trabalhando “como um detetive que reconstrói uma história” sem, no entanto, pretender arrolar todos os autores que na época trataram do luxo, do desejo, da inquietude e do prazer (p. 19). História essa que seria sem dúvida parcial, mas, que dentro dos limites estabelecidos, lhe pareceu mais adequada. Pode-se pensar na figura do detetive, ou mesmo do arqueólogo também em *Freud: o movimento de um pensamento*, livro que irá marcar direta ou indiretamente mais de uma geração de estudiosas e estudiosos da Filosofia da psicanálise. Os textos aqui reunidos tratam de temas caros a Monzani e foram escritos por amigos e colegas que rendem uma homenagem ao seu legado teórico. Nesse mesmo sentido eu gostaria de citar um pequeno trecho de Drumond:

“Mário de Andrade desce aos infernos”:

(...)

Há um ouvido mais fino que escuta,

um peito de artista que incha

e uma rosa se abre, um segredo comunica-se,

o poeta anunciou (...)

Janaina Namba



Enigmas da Providência – Sofismas da Filosofia

Luiz Fernando Batista Franklin de Matos¹

Professor senior pela Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: O texto mostra como, no primeiro volume do que atualmente chamamos de uma “trilogia” composta por *Justine ou les Infortunes de la vertu* (1787), *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791) e *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur* (1797), Sade protagonizou, já em seu fim, o grande debate filosófico e moral que percorre a Ilustração, dos primórdios ao seu final.

Palavras-chave: Libertinagem; Sade; Ilustração; Romance de formação; tragédia burguesa.

Abstract: The text aims to show how in the first installment of what we would call now a “trilogy”, *Justine ou les Infortunes de la vertu* (1787), *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791) and *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur* (1797), Sade became the last protagonist of the great philosophical and moral debate that ran through the Enlightenment, from its beginnings to its end.

Key-words: Libertinism; Sade; Enlightenment; Novel; Bourgeois Tragedy.

I

Redescobrimos Sade no começo do século passado por meio da psiquiatria e do surrealismo. Segundo Henri Coulet, os psiquiatras fizeram do marquês uma espécie de “precursor” da psicopatologia, devido ao pretenso inventário descritivo das perversões sexuais contido em sua obra, sobretudo, em *Les Cent Vingt Journées de Sodome*; e os surrealistas saudaram nele um dos seus, porque supostamente se insurgiu contra todas as formas de proibição (Coulet, 1967, p. 484). Embora tais apropriações sejam inteiramente legítimas, filtros tão poderosos como esses podem nos habituar a ler os escritos de Sade pondo a história entre parênteses. A fim de não correr esse risco, escolho para o divino marquês outra máscara das tantas disponíveis, que não contorna a história e que ele próprio reclamava para si: a de *philosophe*.

Com efeito, em 1803, de Charenton, ele escrevia: “sou filósofo, todos os que me conhecem não duvidam que faço disso glória e profissão”. Mas de que modo foi ele filósofo? Conforme diz um comentador: “Sade é filósofo no sentido polêmico da palavra. *Philosophe* não quer dizer aqui ‘confrade póstumo de Platão ou de Descartes’, mas ‘adepto das Luzes’. Juliette é filósofa no sentido em que o era a *Tereza filósofa* do marquês d’Argens; seu autor, no sentido desenvolvido no artigo “*Philosophe*” da *Encyclopédie*” (Deprun, 1990, p. LIX). Que Sade seja um “filósofo polêmico”, ninguém duvida; que não seja da confraria de Platão ou Descartes, tampouco se duvida; que seja “adepto das Luzes”, podemos discuti-lo. Mas que Sade seja filósofo no sentido do

1 Autor: A cadeia secreta - Diderot e o romance filosófico. (Cosac & Naify, 2004); O filósofo e o comediante. Ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração. (Editora UFMG, 2001).



verbetes “*Philosophe*”, escrito pelo gramático Dumarsais e revisto pelo deísta Voltaire? Verbetes cuja mensagem é bem clara: as qualidades sociais são tão importantes para se definir o filósofo quanto as puras qualidades intelectuais. Ou seja, o filósofo – em sua versão oficial e quase bem-comportada! - “é um homem de bem, que quer agradar e se tornar útil”. Certa vez, Michel Delon afirmou que “Sade permanece irredutível a todos os papéis que queremos fazê-lo desempenhar” (Delon, 1990, p. XXV). Desta feita, convenhamos, sem esforço algum!, Sade homem das Luzes, *philosophe* como o foram Diderot, d’Alembert, Rousseau? Poder-se-ia dar-lhe uma história melhor e mais bem-acabada, nos dois sentidos da expressão? História que, para muitos, começa em 1734, com as *Cartas filosóficas*, a princípio *inglesas*, de Voltaire², e que certamente já estava terminando quando Sade nela entrou, digamos, em 1782, quando escreveu o *Diálogo entre um padre e um moribundo*, ou, se quiserem, em 1787, quando compôs *Justine ou Les infortunes de la vertu*, “tema [que,] desenvolvido e variado, formaria, em quantidade, a metade de sua obra” (Didier, 1970, p. 57).

Mas renovemos a pergunta, tornando-a mais particular: de que modo Sade entrou nessa história? Pode-se dizer que, segundo um estudioso, o marquês foi o último protagonista do grande debate filosófico e moral que percorre a Ilustração, dos primórdios ao seu final (Domenech, 1989).

Esta discussão tem como objeto os fundamentos da moral e opõe *grosso modo* dois partidos adversários. De um lado, os apologistas da religião revelada, que assumem o postulado da corrupção da natureza humana após o pecado original e sustentam a impossibilidade de o homem salvar-se sem a intervenção de Deus; por isso, pretendem fundar a moral numa transcendência divina, ou seja, na suposição da existência de um Deus que, numa vida futura, recompensará os bons e castigará os maus. De outro lado, o “clã” dos filósofos, que começa por negar o postulado do pecado original, que afirma ao contrário a bondade natural do homem e, desse modo, busca uma moral imanente, fundada unicamente em supostos dados da natureza humana.

Decerto deve-se imaginar um território comum entre os dois campos, ocupado pelo Deus da revelação e o Deus dos deístas (o que curiosamente pode juntar Voltaire e o padre Adão...) ³. Além disso, existem controvérsias intestinas em cada partido e, apesar da problemática comum, as posições dos “Filósofos incrédulos e dos Teólogos” ⁴, tomando os grupos isoladamente, podem mesmo ser incompatíveis. O partido da religião está dividido entre católicos e reformados e aqueles, por sua vez, em jesuítas e jansenistas: separam-nos, entre outras coisas, diferentes interpretações da noção de graça divina. Do lado dos filósofos, o grande exemplo é a incompatibilidade entre os dois “fundamentos-princípio” da moral das Luzes: o sentimento e o interesse bem compreendido. A moral que se baseia no primeiro (Voltaire e Rousseau, em que pesem seus desacordos) afirma que os *sentimentos* do bem e do mal são inatos à natureza humana e, por consequência, que o homem ama desinteressadamente o seu semelhante. A que se funda no interesse (d’Holbach, La Mettrie) é de fundo materialista e sustenta que qualquer moral que se pretenda eficaz tem de partir de dados concretos e materiais - os interesses e as paixões dos indivíduos -, mostrando a estes, por sua vez, que o melhor modo de preservar tais

2 É o que sustenta Lepape, 1994, p. 131-37. Nas *Confissões*, Rousseau afirma: “Não nos escapava nada do que Voltaire escrevia. E o gosto que tomei por essas leituras me inspirou o desejo de aprender a escrever com elegância e de procurar imitar o belo colorido desse escritor que me encantava. Algum tempo depois apareceram as *Cartas filosóficas*. E, embora não sejam de certo sua maior obra, foi a que mais me induziu ao estudo, e essa tendência em esboço nunca mais se extinguiu, desde então ”. (Rousseau, 1959, v. 1, p. 335-336).

3 Capelão em Ferney, que Voltaire chamava de “o primeiro e o último dos homens” (Lepape, 1994, p. 364), o padre Adão era jesuíta e calvo. Ora, como as manhazinhas eram muito frias em Ferney e os padres não tinham o direito de rezar missa de peruca, Voltaire escreveu ao papa Clemente XIV solicitando-lhe uma dispensa para seu capelão, que o pontífice magnanimamente concedeu e, ao menos por uma vez, acrescento, também fez jus ao próprio nome.

4 Termos do abbé Bergier, em seu *Dictionnaire de théologie*, citados por Domenech.



interesses e satisfazer tais paixões é associar-se aos seus semelhantes. Além desses dois grandes fundamentos-princípio, Domenech relaciona também os “fundamentos-garantia” que podem ser complementares a eles: as leis humanas (“o medo do gendarme”, segundo Diderot) e as leis da natureza, forças de dissuasão que antecipam aos transgressores os castigos aos quais poderão ser submetidos.

Segundo Domenech, todas essas fundamentações da moral constituem as mais diversas ameaças ao imoralismo sadiano, que não deve ser considerado um desdobramento das Luzes, mas a pretenciosa tentativa de fechar este debate, ridicularizando ao mesmo tempo ambos os lados, especialmente os filósofos. Sade contesta, assim, não apenas a ideia cristã de um Deus remunerador e vingador (seu discurso ateu, como se sabe, é dos mais virulentos do século), mas também e até com mais ênfase, os princípios e as garantias que os filósofos propõem como fundamento da moral. Entretanto, Sade não formulou nenhuma nova objeção contra a moral cristã e a moral dos filósofos. O que é próprio dele é uma estratégia “anexionista”. Ao contestar, por exemplo, a existência de Deus ou a moral do sentimento, Sade apenas repete os argumentos da filosofia materialista do século XVIII contra uma e outra posição; em contrapartida, ao negar a ideia de interesse bem compreendido, não faz mais que retomar a ideia de que não se pode conciliar natureza e sociedade. A originalidade do divino marquês estaria na maneira como seu discurso joga com as duas tradições, usando indiferentemente uma e outra a fim de jogá-las uma contra a outra. Para contestar a moral cristã e pregar o ateísmo, Sade faz um cuidadoso saque dos argumentos manejados pela filosofia. Por sua vez, para contestar os fundamentos-princípio ou os fundamentos-garantia propostos pelas Luzes como alicerce da moral, Sade parte de uma antropologia pessimista de extração cristã, ou seja, da ideia de corrupção da natureza humana (e, às vezes, não hesita em repetir argumentos da própria apologética cristã). De resto, a tática é familiar às Luzes e, a meu ver, Sade faz dela, por assim dizer, um princípio formal. Em 1746, Voltaire projeta entrar para a Academia, mas os jansenistas a ele se opõem? O autor das *Cartas inglesas* não hesita: “A ofensiva jansenista permite a Voltaire experimentar uma das táticas que fará a felicidade dos filósofos: utilizar um dos adversários da batalha religiosa – aqui os jesuítas – contra o outro. Vítima dos jansenistas, o filósofo se coloca sob a proteção da Companhia de Jesus” (Lepape, 1994, p. 205).

II

Inspirado nesse esquema, gostaria de examinar alguns procedimentos utilizados pelo marquês de Sade em *Justine ou les Infortunes de la vertu*.

Primeiramente, é preciso lembrar que Sade escreveu três versões para *Justine*. A primeira, não publicada durante sua vida, é de 1787, intitula-se *Justine ou les Infortunes de la vertu*, e é aquela que nos interessa aqui; a segunda, consideravelmente aumentada, apareceu em livro em 1791, sob o título de *Justine ou les Malheurs de la vertu*; a última, maior ainda que a anterior, foi publicada em 1797, com o título de *la Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur*. Com toda prudência, Sade a princípio não reconheceu esses livros, publicando-os no anonimato, sem nome de autor.

Conforme bem observou Béatrice Didier, da versão inicial à definitiva podemos constatar duas coisas: a conversão dum conto num romance e a mudança do próprio ideal sadiano de escrita, a saber: da linguagem alusiva e elíptica da primeira *Justine* passamos progressivamente a uma linguagem que alguns consideram mais genuinamente sadiana, cuja preocupação maior parece ter sido abolir todos os “tabus”, dizendo tudo explicitamente (Didier, 1970, p. 53-72). Ou ainda, se formos fazer uso do critério estilístico de Raymond Trousson, a passagem de um romance libertino para um romance pornográfico, se o primeiro for aquele que tem “boas maneiras” e “zela pela elegância da expressão” e o outro aquele que “descamba na crueza e na vulgaridade” (Trousson, 1995, p. 167).



Quanto a este tema, aliás, o mesmo Henri Coulet acentua a inutilidade de se buscar em Sade qualquer espécie de qualidade formal. Ele “não é sensível à beleza”: o refinamento ou a elegância enfraqueceriam a violência de seus debochados; “as graças do estilo seriam um meio de persuasão ou de adulação supondo alguma complacência do escritor para com seus leitores, enquanto Sade quer ferir seus leitores infligindo-lhes a linguagem mais direta e os raciocínios mais chocantes”. Sua obra teria “uma espécie de beleza”, não intencional, que reside na “potência da imaginação (mas não em sua expressão) e no vigor nervoso da argumentação”. Sua linguagem crua é “uma violação da beleza mais surpreendente que a própria beleza” (Coulet, 1967 p. 484). Enfim, a obra de Sade não é feita para o comentário “gramatical” ou “estético”, mas “para revoltar a razão e o coração” (*Ibid.*, p. 489).

Tais observações poderiam nos levar a subestimar a primeira versão, que, aliás, o próprio Sade teria desprezado ao não publicá-la (o manuscrito dos *Infortúnios* foi redescoberto em 1909, por Guillaume Apollinaire, sendo editado pela primeira vez em 1930, graças a Maurice Heine). Outras razões, entretanto, podem nos fazer preferir a primeira *Justine*. Como bem afirma Jean-Marie Goulemot, não se pode deixar de reconhecer que nas duas versões posteriores, a fim de dar mais força à sua negação da virtude, Sade não poupou esforços para “desumanizar” Justine. Para melhor servir suas teses, o marquês cai assim numa “reiteração exagerada”, o que retira da fábula a sua realidade e dos episódios a sua intensidade (Goulemot, 1969). Na primeira *Justine*, em contrapartida, Sade “não sacrifica à polêmica filosófica os charmes da criação romanesca” e, por isso, os leitores se deixam convencer mais facilmente.

É bem verdade que talvez essas razões sejam de novo estranhas ao marquês, que, como bem afirma Coulet, despreza a verossimilhança e a possibilidade material todas as vezes que uma “verdade moral ou filosófica” deve ser ressaltada pela ficção ou um choque violento deve ser provocado no leitor. “Ele emprega, para falar da inspiração romanesca, exatamente a expressão que emprega a propósito dos prazeres libertinos: o romancista tem o direito de atentar contra a verdade histórica quando a ruptura desse freio torna-se necessário ao prazer que (ele) nos prepara. Romper freios, é a divisa do sádico” (Coulet, 1967, p. 482-83). De todo modo, o acerto da última observação de Goulemot transcrita acima não implica contestar aquele traço tão marcante da primeira *Justine* e da obra sadiana em geral - sua “vontade de provar”, segundo a expressão de Didier. Mas o que exatamente deseja aqui provar o marquês? Este ensaio pretende mostrar que, em *Justine*, Sade se apodera da retórica e das finalidades da apologética cristã, de um lado, da forma do conto filosófico voltairiano, de outro, e assim recusa, em nome de seu conhecido imoralismo, a moral cristã e a moral das Luzes.

Como se sabe, o romance conta a história de duas irmãs, Juliette e Justine, filhas de um abastado comerciante cuja bancarrota as tira do convento e as precipita no mundo. Sade começa assim com uma situação emblemática, que define por excelência a chamada tragédia burguesa: conforme escreveu certa vez Peter Szondi, “no mundo burguês, a bancarrota é a reviravolta da fortuna em infortúnio da qual Aristóteles diz ser um elemento constitutivo da tragédia” (Szondi, 2002, p. 74)⁵. As irmãs são dotadas de caracteres opostos (a exemplo de *Aline et Valcour*: Aline, a filha virtuosa que ama a mãe, e Leonora, a imoralista que não experimenta nenhum sentimento por ela) e logo se separam. Juliette não hesita em procurar uma cafetina; primeiramente por meio da prostituição, em seguida por intermédio de roubos e até homicídios, ela prospera, e em quinze anos torna-se a riquíssima Condessa de Loursange (ou seja, numa tradução ao pé da letra: “então anjo”; em tradução livre, “agora anjo”...), amante do influente M. de Corville. Justine não tem a mesma sorte, pois, recusando terminantemente o vício, passa de desgraça em desgraça. Ela própria resume sua trajetória ao final do livro:

Um usurário, em minha infância, quer convencer-me a cometer um roubo, recuso-me, ele enriquece e eu me vejo à beira da força. Alguns velhacos querem violar-me num bosque porque eu me recuso a segui-los, eles prosperam e,

5 Conforme Szondi, não por acaso a bancarrota define a ação das duas obras mais influentes do drama burguês na Inglaterra: *O Mercador de Londres*, de Lillo, e *O Jogador*, de Moore.

quanto a mim, caio nas mãos de um marquês devasso que me aplica cem chibatadas com nervo de boi porque não quero envenenar a mãe dele. De lá vou para a casa de um cirurgião, a quem poupo de um crime execrável, para minha recompensa o carrasco me marca e me despacha; seus crimes se consumam sem dúvida, ele faz fortuna e sou obrigada a mendigar meu pão. Quero aproximar-me dos sacramentos, quero implorar com fervor o ser supremo que me envia tantas desgraças, o tribunal augusto onde espero purificar-me num de nossos mais santos mistérios, torna-se o terrível teatro de minha desonra e de minha infâmia; o monstro que me engana e me desonra se eleva no mesmo instante às maiores honras, enquanto caio de novo no abismo terrível de minha miséria. Quero aliviar uma mulher pobre, ela me rouba. Presto socorro a um homem desmaiado, o celerado me faz girar uma roda como uma besta de carga, cobre-me de golpes quando as forças me faltam, todos os favores da sorte veem cumulá-lo e estou prestes a perder meus dias por ter trabalhado à força para ele. Uma mulher indigna quer seduzir-me por um novo crime, volto a perder pela segunda vez os poucos bens que possuo para salvar a fortuna de sua vítima e para preservá-la da infelicidade; este desgraçado quer compensar-me concedendo-me sua mão, ele expira em meus braços antes de poder fazê-lo. Exponho-me num incêndio para salvar uma criança que não me pertence, eis-me pela terceira vez sob a espada de Thémis. Imploro a proteção de um infeliz [frei Antonin] que me desonrou, ousou esperar torná-lo sensível ao excesso de meus males, é de novo ao preço de minha desonra que o bárbaro oferece-me socorro. (Sade, 1995, p. 115)

Mais uma vez Justine se recusa, é condenada em Lyon e enviada a Paris para a confirmação da sentença.

O leitor familiarizado com a grande tradição do realismo do século XIX, em gestação durante as Luzes, logo identifica uma das pretensões do marquês: desenhar uma espécie de painel do mal que se dissemina por toda a sociedade. Sade começa este desfile de perversos triunfantes pela ex-costureira da mãe de Justine e pelo padre de sua paróquia, que repelem brutalmente os apelos da menina órfã. Em seguida, vêm o financista Dubourg, o usuário Harpin, a aventureira Dubois, o “filósofo” e aristocrata Bressac, em seguida ainda, o médico naturalista e também “filósofo” Rodin, os monges franciscanos (que completam o quadro clerical), o “fora-da-lei” e falsário Dalville (sem falar de uma figura fortuita que encarna o “povo”). Valeria a pena, mas aqui não é possível, demorarmos-nos um pouco nessa fauna de libertinos, construídos muitas vezes com a maior sutileza (fazer Justine enamorar-se de Bressac, por exemplo, nos leva a especular sobre o caráter dela e, além disso, inverte uma convenção do gênero, no qual é o libertino quem se apaixona por sua vítima virtuosa).

Passemos, pois, ao modo como Sade junta as duas histórias. A estrutura narrativa dos *Infortúnios* põe em prática a variante de “roman assis”⁶ (Jacques Chouillet:) que entrou em moda com o *Manon Lescaut*, sétimo volume de *Mémoires et aventures d’un homme de qualité qui s’est retiré du monde*, do abbé Prévost.

Assim como, no romance de Prévost, “*l’homme de qualité*” encontra Des Grieux pela segunda vez, em Calais, leva-o para seu quarto no hotel do *Lion d’Or* e lá escuta, de uma só vez, a confidência do Chevalier; na obra de Sade, madame de Lorsange, acompanhada de M. de Corville seu amante, encontra numa hospedaria próxima de suas terras em Montargis a comitiva que escolta Justine, leva a prisioneira para seus aposentos e lá ouve sua história (o romance que até então vinha sendo narrado em terceira pessoa, passa a sê-lo em primeira até o epílogo, quando o seu autor retoma a palavra⁷). Chouillet observa que, nestes casos,

6 Segundo a técnica usada pelo romancista para concentrar a atenção do leitor sem renunciar à variedade dos episódios, o romance pode ser de três tipos: 1. o “roman assis”, no qual “o autor-narrador, supostamente imóvel, nos faz assistir de seu posto de observação a uma sucessão de episódios, cuja continuidade nos é garantida pela fixidez do observador”; 2. o “roman debout”, em que “o autor [...], ou simplesmente o olhar do autor, acompanha o herói principal numa sucessão de aventuras singulares, que se desenrolam sem constrangimento no espaço imaginário da ficção”; 3. o “romance epistolar”, “gênero intermediário, que combina a fixidez do narrador sentado e a impressão de movimento: dois ou vários ‘scriptores’, em lugares e tempos diferentes, asseguram, cada qual de seu lado, a continuidade e a unidade de uma óptica particular, enquanto a troca de cartas cria a diversidade, a complementaridade, ou, se preciso, a oposição dos pontos de vista”. Chouillet, 1993, p. 497-98.

7 Aqui não custa lembrar um detalhe fundamental, acentuado por vários comentadores: nas duas primeiras versões de *Justine*, quem fala é a vítima; na última, na qual o “sistema” sadiano está plenamente desenvolvido, “a vítima



a imobilidade da testemunha, cujo efeito é nulo sobre a narrativa propriamente dita, serve, em contrapartida, para fundar a narração, garantindo sua unidade de tom, sua continuidade, sua tensão dramática. Em Prévost, continua ele, não se deve esquecer que "o homem de qualidade" já encontrara o Chevalier, dois anos antes, acompanhando Manon que partia para o exílio. Assim, uma questão prévia basta para manter o interesse do leitor: o que se passou durante este intervalo de tempo? No caso de Sade, o leitor já adivinhou que a bela prisioneira é Justine, irmã de madame Lorsange, cuja história foi provisoriamente abandonada pelo narrador, páginas atrás. A pergunta que fixa sua atenção aqui é a seguinte: enquanto prosperava Juliette, por meio do vício e do crime, transformando-se afinal na rica madame de Lorsange, o que se terá passado com sua irmã, que parecia tão virtuosa? Vocês se lembram do final: a Condessa reconhece a irmã, toma-a sob a sua proteção, por intermédio da influência do amante consegue inocentá-la nos tribunais e, quando Justine parecia finalmente recompensada, num dia de horrenda tempestade, no momento em que procurava proteger a irmã, cumprindo mais uma de suas boas ações, um raio a fulmina, o que leva ao inopinado arrependimento e conversão de Juliette.

Segundo o prefácio dos *Infortúnios*, ao nos pintar as desventuras de Justine, o objetivo da obra é "prevenir" dois "perigosos sofismas da filosofia", que poderiam nos levar a preferir o vício à virtude. O primeiro diz mais ou menos o seguinte: não vale a pena ser virtuoso em nome do respeito que a educação nos inculcou pelas "convenções sociais", pois, num "século inteiramente corrompido" como o nosso, os perversos e malvados acabam ficando com as "rosas", enquanto que aos bons cabem apenas os "espinhos". Por outro lado, além desse motivo por assim dizer contingente, tampouco é vantajoso ser virtuoso em nome da natureza; de fato, se for verdade, como pretende a sabedoria de *Zadig* de Voltaire, "que não há mal algum do qual não nasça um bem": se na imperfeita constituição deste mundo mau, a soma dos males é igual à dos bens, sendo essencial para o equilíbrio geral que haja tantas pessoas boas quanto más, ("a coisa sendo igual aos olhos da natureza")⁸; e se, enfim, os maus prosperam e os bons perecem; segue-se que é preferível seguir o exemplo dos maus e não o dos bons. Contra tais argumentos, a obra pretenderia "fazer ver que os exemplos da virtude infeliz apresentados a uma alma corrompida na qual ainda restam, entretanto, alguns bons princípios, podem reconduzir esta alma ao bem tão seguramente quanto se lhe tivessem oferecido nesta senda da virtude as palmas mais brilhantes e as mais lisonjeiras recompensas". Ou seja: a conversão final de Juliette-madame de Lorsange, a ouvinte do relato de Justine, garantiria ao destino desta um caráter exemplarmente edificante, recompensando de certo modo a virtude infeliz e justificando a Providência ("com frequência é para nos reconduzir a nossos deveres que sua mão atinge ao nosso lado os seres que parecem ter cumprido da melhor maneira os seus", afirma Sade).

Como se pode ver, fazendo as vezes do romancista-apologeta, Sade tem aparentemente o objetivo de defender a Providência contra os sofismas da Filosofia que, aproveitando-se dos "enigmas" daquela, pregaria o mais radical imoralismo, não reconhecendo nem mesmo a sociedade e a natureza como fundamentos da moral. Assim como faziam os apologetas do século XVIII, o marquês identifica, sem qualquer cerimônia, filosofia e imoralismo. Entretanto, o leitor não demora em perceber que seu objetivo é bem outro. Primeiramente, por que o exemplo de conversão dado no desenlace é largamente compensado, e até mesmo anulado, por

se cala" (Coulet, 1967) e o romance se desenrola na terceira pessoa, só voltando à primeira na segunda parte, a *História de Juliette* (que, como se sabe, é a heroína do vício).

8 Nada sutil a diferença entre a leitura de Sade e a de Jean Starobinski, que escreve, por sua vez, sobre *Zadig* e sobre o conto voltairiano em geral: "A lei do fuzil de dois tiros, como se vê, é a expressão de uma visão do mundo. Não há bem sem mal, nem mal sem bem, e isto em proporções desiguais. O mundo é manco. Porque as instituições são absurdas, o mal pode prevalecer. Mas esta vitória, que parece inevitável, é reversível. A prova é que, no estado atual das coisas, já existem compensações para os filósofos". Ver Starobinski, 1986, p. 162.



uma porção de contra-exemplos pintados nos episódios, mas principalmente por que, como já ensinava Rousseau, as boas tragédias nos cativam não pela lição de sabedoria formulada no desenlace, mas pelas paixões que nos seduzem em seu transcorrer⁹.

Gostaria de lembrar que, num livro hoje clássico, Georges May (1963) afirma que até 1760 o romance francês setecentista esteve às voltas com um dilema. Acusado ao mesmo tempo de imoralismo e de inverossimilhança, o romance hesita entre a pregação moral e o realismo. Para atender a estas duas demandas contraditórias, os romancistas observam as normas do realismo, no transcorrer da intriga, mas prestam homenagem à moral por meio de prefácios doutrinários ou desenlaces artificiais, frequentemente incompatíveis com o resto da obra. O prefácio e o desfecho de *Justine* tampouco são compatíveis com o próprio romance, mas não creio que se possa atribuir a Sade qualquer tentação – que, de resto, seria tardia –, pelo dilema acima. O que pode haver no divino marquês é uma paródia dessa “estrutura” triádica: prefácio doutrinário / normas do realismo / desenlace artificial.

Visto assim, o desenlace de *Justine* é primoroso. Aquilo que lhe dá um estatuto paródico é seu caráter notoriamente mirabolante. Recorre a um *deus ex machina* que é uma espécie de *Providence Méchante*, Providência às avessas, bem à maneira de Sade. Aplicando a ela o princípio sadiano da inversão, não fala por decretos indecifráveis, mas às claras, pune os bons e premia os maus. O vocabulário que a introduz no romance é, por assim dizer, naturalista, como se o marquês quisesse levar o leitor a associar o evento a uma intervenção da natureza, e não divina¹⁰: “la fin de l’été”, “un orage afreux”, “l’excès de la chaleur”, “l’éclair brille”, “la grêle tombe”, “les vents sifflent”, “des coups de tonnerre”, “un éclat de foudre”. (Quem vê no episódio a mão de Deus, cujos decretos são insondáveis, é madame de Lersange, essa nova convertida). A mesma tecnicidade domina a descrição do cadáver de Justine, que parece feita do ponto de vista do dissecador¹¹: “O raio entrara pelo seio direito, queimara o peito e saíra pela boca, desfigurando de tal modo o rosto que dava horror olhar para ele.”

A emergência dessa divindade perversa é anunciada no discurso final da Dubois¹² e no clima próximo da zombaria que quase toma conta do romance em suas últimas páginas. Com efeito, as desgraças de Justine vão num notório *crescendo*, como as de *Cândido*. Ítalo Calvino escreveu que “o grande achado do Voltaire humorista é aquele que se tornará um dos efeitos mais seguros do cinema cômico: o acúmulo de desgraças em grande velocidade” (Calvino, 2013, p. 188). Do marquês de Bressac aos quatro monges franciscanos,

9 É tentador ver nessa subestimação do desenlace e valorização do desenvolvimento uma lição que Sade, leitor de Rousseau, teria aprendido na *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*. Com efeito, num dos maiores “paradoxos” da obra, Rousseau desmonta, por meio da mesma oposição, a evidência de que *Bérénice* seja o grande exemplo de triunfo da virtude no teatro. Ora, apesar de seu desenlace edificante, Rousseau argumenta que o efeito provocado pela tragédia é justamente o oposto. Quando a peça principia, os espectadores sentem um profundo “desprezo” pelo Imperador que vacila entre Roma e a amante, mas, ao fim da representação, acabam por lamentar em segredo o sacrifício do herói. Tito é o único a abraçar a causa de Roma, pois “todos os espectadores desposaram Bérénice”. Em suma, a obra de Racine é o exemplo mais acabado de que “o efeito de uma tragédia é inteiramente independente do desenlace” (Rousseau, 1967, p. 124), prevalecendo antes as paixões que sentimos durante o desenvolvimento. Também é tentador aplicar ao romance de Sade o esquema de leitura de Rousseau.

10 Por isso, são ambíguos os seguintes termos de Coulet: “no desenlace, Sofia-Justine é queimada e desfigurada *pelo fogo do céu* como um personagem execrado” (Coulet, 1967, p. 488).

11 Sobre a importância do dissecador para Sade e para o imaginário popular em torno do marquês, ver Delon, 1990.

12 Dubois que desafia deus (assim mesmo, com minúscula, e conotações pagãs...) ao dizer: “je le brave sans peur et me ris de sa foudre”.



passando por Rodin, a progressão é evidente, mas apenas com a ferocidade de Dalville o *excesso* sadista ameaça, calculadamente, a verossimilhança do relato.

Jacques Domenech, ao final de seu livro sobre a ética das Luzes, mostra que esta Providência ao revés ganhará com o tempo outras figuras na obra de Sade. Assim, por exemplo, nos discursos de Noirceuil (cujo nome fala por si mesmo...) “a natureza, deificada, torna-se, a serviço do mal, o que fora, para a remuneração do bem, o Deus cristão” (Domenech, 1989, p. 225). O satânico Saint-Fond (sem fundo, abissal, ou apenas superfície?) não hesita em exaltar, como qualquer apologista, os fundamentos do cristianismo ou elogiar o “dogma do inferno”, acreditando até mesmo na existência de “um Ser supremo” e na “imortalidade de nossas almas”. Num só ponto, porém, “a teologia” de Saint-Fond diverge da ortodoxia católica: “substitui o bem pelo mal, lançando as bases de uma religião às avessas, pregando o culto do mal” (Idem, p. 226). Existe um Deus, que criou o mundo que vejo, mas que só o criou para o mal, que só obtém prazer no mal, e cuja essência é o mal. Como chamá-lo senão de “l’Être suprême em méchanceté” ou então de “demiurgo satânico”? Notar ainda o caráter inequivocamente zombeteiro provocado por essas inversões sistemáticas. “Que o homem, portanto, se abstenha da virtude, se não quiser ser exposto a males terríveis; (...) Quando viste que tudo era vicioso e criminoso sobre a terra, dirá o Ser supremo em maldade, por que te desencaminhaste nas sendas da virtude?” (Citado por Domenech, 1989, p. 226).

III

Para voltar a *Os Infortúnios*, que lições, afinal, eles encerram?

A primeira é óbvia. Deus não existe e, se existir, é a suprema atrocidade, pois sistematicamente pune os virtuosos e recompensa os viciosos. Em seguida, o extremo sarcasmo dessa Providência perversa é permitir que Justine formule um dos maiores ensinamentos da parábola. Com efeito, ao longo da história existe um detalhe que não escapa aos leitores, pois Sade faz questão de reiterá-lo: Justine conta insistentemente suas desventuras (a madame Dubois, ao marquês de Bressac, aos monges beneditinos, a Dalville) e, na maioria das vezes, ao invés de comover seus ouvintes, apenas aumenta neles o desejo de causar-lhe mal (o caso da marquesa, mãe de Bressac, que se deixa envolver pela “candura”, “ingenuidade” e “inocência” de Justine é uma exceção, assim como o do juiz Servant, que não apenas a escutou, mas dignou-se a consolá-la com “suas lágrimas”).

A reiteração desta situação leva a própria Justine a extrair dela, aos poucos, uma lei geral que contesta a finalidade declarada da obra. A princípio, ela diz: “Lanço-me aos pés de Rafael, emprego todas as forças de minha alma para suplicar-lhe não abusar de meu estado, as lágrimas mais amargas vêm inundar seus joelhos, e tudo aquilo que o que minha alma pode ditar-me de mais patético, chorando ousou tentá-lo, mas não sabia ainda que as lágrimas têm um atrativo a mais aos olhos do crime e do deboche, ignorava que tudo o que tentava a fim de comover aqueles monstros não devia senão inflamá-los...” (Sade, 1995, p. 164). Por enquanto, a “lei” se aplica apenas aos criminosos e aos devassos, um pouco à frente Justine nela incluirá o “homem” em geral: “O homem é, pois, naturalmente mau, ele o é, pois, no delírio de suas paixões quase tanto quanto em sua calma, e em todos os casos os males de seu semelhante podem, pois, se tornar execráveis gozos para ele” (*Ibid.*, p. 192). Não é preciso dizer qual o alvo do marquês: a filosofia das Luzes.

Porém, seu objetivo maior parece ser confrontar os infortúnios de Justine e a prosperidade de Juliette (de Harpin, de Bressac, de Rodin, dos franciscanos etc.). Embora na primeira versão a história de Juliette sirva apenas de enquadramento à de Justine, este será “o tema essencial de sua obra”, como escreve Blanchot (1976, p. 23): “à virtude todos os infortúnios, ao vício a felicidade de uma constante prosperidade” (brutal inversão



do princípio ilustrado segundo o qual a virtude produz a felicidade, o vício traz a infelicidade¹³). De fato, é o que diz Sade no chamado "caderno preparatório" dos *Infortúnios*: "Duas irmãs, uma muito libertina vive na felicidade, na abundância e na prosperidade, a outra extremamente recatada cai em mil esparrelas que acabam enfim por arrastar sua perda." Conforme observa B. Didier, uma vez traçado o plano da obra com o rigor de um matemático que pretende demonstrar um teorema, só resta ao marquês de Sade prosseguir a demonstração por intermédio de um grande número de exemplos, a partir dos quais, "cientificamente", uma lei será estabelecida. Os exemplos constituem os episódios dos *Infortúnios*, que de modo sistemático humilham uma virtude particular: pudor (episódios do Cura e do financista Dubourg), horror do mal (o usurário Harpin, o Marquês de Bressac, o cirurgião Rodin), devoção (episódio do convento), beneficência (a mendiga), piedade (Dalville) [o caderno preparatório fala ainda em prudência e amor do bem e da verdade]. A lei estabelecida remete justamente aos dois "sofismas" que o prefácio finge contestar, o que faz dos *Infortúnios*, pretensamente, uma espécie de anti-*Zadig* (lido pelos vieses do marquês...).

Anti-*Zadig* cuja forma, entretanto (é Didier quem o observa), é justamente a do conto filosófico voltairiano. Não pretendo demorar-me na comparação, mas apenas sugerir o parentesco por meio de algumas aproximações.

Segundo Didier, um dos traços estruturais essenciais do conto de Voltaire, escrupulosamente observado por Sade em *Justine*, é "a absoluta inocência do herói". "Huroniano ou não, importa muito que ele seja ingênuo, pois sobre um sujeito virgem, a demonstração terá o rigor científico que pode ter em laboratório (a inocência dos indivíduos é uma forma da tabula rasa necessária à experimentação)" (Didier, 1970, p. 59-60).

Mas, além de fazer uso deste traço isolado do conto voltairiano, *Justine* mobiliza sua estrutura por inteiro. Sabemos por Jacques van den Heuvel qual é a fórmula insistentemente explorada por Voltaire, que o filósofo descobriu nas *Cartas persas*, de Montesquieu, e em sua própria experiência de exilado na Inglaterra: ela se baseia no "procedimento do *dépaysement*", ou seja, "na transplantação instantânea [das personagens] para uma realidade estranha, e que é preciso a todo preço, entretanto, assimilar". Assim como o beijo furtivo atrás do biombo e o desejo de conhecer o mundo tinham tirado respectivamente Cândido e o Ingênuo da espécie de paraíso em que viviam, a bancarrota do pai de Justine e Juliette as subtrai do universo familiar e as precipita no mundo.

Aqui é preciso observar aquilo que aproxima e distingue estas duas personagens de seus modelos voltairianos. Lançada no mundo, Juliette se educa pelo vício e pelo crime, torna-se madame de Lorsange e, nesta primeira versão, tem ainda a ocasião de se arrepender e se converter à virtude. A exemplo de Cândido, que acaba por suspeitar das falhas da filosofia de Pangloss (Didier) e do Ingênuo, que termina oficial e "philosophe", Juliette é uma "unidade dinâmica", segundo os termos de Mikhail Bakhtin, o tipo da personagem do romance de formação, que se deixa impregnar pelo tempo, elemento capaz de "modificar a significação substancial de seu destino e de sua vida" (Bakhtin, 1988, p. 297). Por isso, Blanchot tem razão ao afirmar que *Juliette* é um *Bildungsroman*, que relata "a lenta formação de uma alma enérgica" (Blanchot, 1976, p. 45-46), cuja depravação completa não estava dada desde o começo¹⁴. Quanto a Justine, ela é incapaz

13 Para o sobrinho de Rameau a verdade está certamente no meio: "Lui – Cependant, je vois une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes". Diderot, 1977, p. 43.

14 Com efeito, Sade escreve sobre Juliette: "c'est par l'apprentissage le plus honteux et le plus dur que ces demoiselles là font leurs chemins, et telle est dans le lit d'un prince aujourd'hui qui porte peut-être encore sur elles les marques humiliantes de la brutalité des libertins dépravés, entre les mains desquels son début, sa jeunesse et son inexpériences la jetèrent". Sade, 1990, p. 83.



de assimilar o mundo, suas experiências não a modificam. Embora Justine viaje bastante e ainda que, como disse Barthes, este seja um tema "iniciático" por excelência; visto que "a viagem sadiana não ensina nada", servindo apenas para melhor enclausurar suas personagens, Justine, por isso, permanece sempre a mesma.

IV

Como se pode ver, a primeira versão de *Justine*, não tem nada de um esboço e já exhibe o "sistema" sadiano quase por inteiro. Desde o princípio "Sade utiliza, de um lado, a contribuição ética – e mais geralmente filosófica – considerável das Luzes; ele vê nela apenas uma maravilhosa máquina de guerra para negar todos os princípios de moral resultantes da religião revelada, ridicularizar os preceitos daqueles que têm fé em Cristo. Mas Sade recolhe, de outro lado, a herança dos apologistas, em particular a tese que desenvolveram longamente em seus escritos teóricos e ilustraram em seus romances, como ele mesmo se deleitará em fazê-lo ao longo de toda sua obra: o imoralismo da filosofia das Luzes" (Domenech, 1989, p. 224).

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. (1988) *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard.
- BLANCHOT, M. (1976) "La raison de Sade", in: Lautréamont et Sade. Paris: Éditions du Minuit.
- CALVINO, I. (2013) "Cândido ou A velocidade", in: *Cândido ou o Otimismo*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo: Ed. 34.
- CHOUILLET, J. (1993) *La formation des idées esthétiques de Diderot*. Paris: Armand Colin.
- COULET, H. (1967) *Le Roman Jusqu'à Révolution*. Paris: Armand Colin.
- DELON, M. (1990) "Introduction", in: Sade, *Oeuvres*. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard/Pléiade.
- DEPRUN, J. (1990) "Sade philosophe", in: Sade, *Oeuvres*. V1. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard/Pléiade.
- DIDEROT, D. (1977) *Le neveu de Rameau*. Ed. Jean Fabre. Genebra: Droz.
- DIDIER, B. (1970) "La probable Justine ou les secrètes revanches du libertinage", in: Sade, *Les infortunes de la vertu*. Ed. Béatrice Didier. Paris: Gallimard-Folio.
- DOMENECH, J. (1989) *L'éthique des Lumières – Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe. siècle*, Paris, Vrin.
- GOULEMOT, J.-M. (1969) "Préface", in: Sade, *Les infortunes de la vertu*. Paris: Garnier-Flammrion.
- LEPAPE, P. (1994) *Voltaire le conquérant*, Paris: Éditions du Seuil.
- MAY, G. (1963) *Le dilemme du Roman au XVIIIe. Siècle*. Paris: PUF.
- ROUSSEAU, J.-J. (1998) *Les Confessions*. Paris: Garnier-Flammarion.
- _____. (1959). *As confissões*. 2v. Rachel de Queiroz (trad.). São Paulo: Ateneu.



_____. (1967) *Lettre à d'Alembert*. Paris: Garnier-Flammarion.

SADE. (1990) *Oeuvres*. v. 1. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard/Pléiade.

_____. (1995) *Oeuvres*. v. 2. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard/Pléiade.

STAROBINSKI, J. (1986) “Le fusil à deux coups de Voltaire”, in *Le remède dans le mal*. Paris: Gallimard.

SZONDI, P. (2002) *Teoria do Drama Burguês (Século XVIII)*. Trad. Luiz Sergio Repa. São Paulo: Cosac & Naify.

TROUSSON, R. (1995) “Romance e Libertinagem no Século XVIII na França”, in: *Libertinos Libertários*. São Paulo: Cia. das Letras.



Sade republicano. Republicanismo e sanção da lei na França Revolucionária

Maria das Graças de Souza

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: Examinarei aqui dois textos políticos de Sade que propõem um procedimento a ser instituído na elaboração das leis de tal modo que se possa efetivamente fazer da lei a expressão da soberania popular, como queria a constituição republicana francesa de 1793. Os textos em questão são a *Adresse au roi des français*, de 1791, antes da proclamação da constituição daquele mesmo ano, e *Idée sur le mode de la sanction des lois*, de novembro de 1792, e que, portanto, precede a constituição republicana de 1793.

Palavras-chave: Soberania; República; Constituição; Lei; Revolução Francesa.

Abstract: The aim of the article is to examine two political texts by the marquis de Sade that propose a procedure to be instituted in the elaboration of laws, in such a way that the law can effectively be made to be the expression of popular sovereignty, as intended by the French republican constitution of 1793. The texts in question are the *Adresse au roi des français* (1791), written before the proclamation of the constitution of that same year, and the *Idée sur le mode de la sanction des lois* (1792), that precedes the republican constitution promulgated in 1793.

Key-words: Sovereignty; Republic; Constitution; Laws; French Revolution.

Antes de começar, gostaria de fazer duas observações preliminares¹. Primeiramente, quero dizer que não pretendo fazer nenhuma avaliação geral da Revolução Francesa, muito menos apresentar uma interpretação do período do terror e tampouco oferecer uma interpretação de conjunto da obra de Sade. Meu objetivo é menos ambicioso, e consiste em examinar a questão da sanção da lei nas duas primeiras constituições francesas, a de 1791 e a de 1793, a partir do próprio texto destas constituições, e a partir dos dois textos políticos de Sade. A segunda observação diz respeito ao próprio Sade. Não pretendo resolver a questão da relação entre a obra do escritor libertino e sua produção de textos políticos de circunstância durante o breve período em que ele militou, e depois foi presidente, de uma das seções de Paris. O autor dos romances libertinos não parece ser o mesmo autor da *Carta ao rei* e do texto chamado *Ideia sobre o modo da sanção das leis*, mas não examinarei a viabilidade dessa hipótese.

Na introdução de Maurice Lever para a edição dos escritos políticos de Sade (SADE, 2009) lemos que as arengas republicanas de Sade não devem iludir o leitor, pois o pensamento político do autor seria próximo de uma utopia anarquista, e que foi à custa de muitas renúncias, de desgostos, de aniquilamento de si mesmo que ele chegou a simular um entusiasmo republicano. Assim, na opinião deste autor, Sade fingiu

1 Este é o texto de uma conferência apresentada na PUC de São Paulo em 2014. Professora titular pela USP. Autora: Natureza e ilustração sobre o materialismo de Diderot. (Ed. UNESP, 2003) e tradutora e organizadora: Pimenta, P.P. e Souza, M.G. Diderot e D'Alembert. Enciclopédia (6 vol) (Ed UNESP, 2015-2017.)



ser um republicano. Numa perspectiva semelhante, Jean-Paul Brighelli diz que Sade assume uma “máscara revolucionária” e faz um sacrifício à nova moda (BRIGHELLI, 2000, p. 28). Ele “representa a comédia do engajamento” (Idem, p. 98). Qual era, precisamente, o pensamento de Sade? Responde Brighelli: a teatralização; durante cinco anos, a França vivia em cena, e nesta cena Sade se move com excitação.

Bertrand Binoche afirma, em uma conferência realizada em 2006, que Sade nunca deixou de se interrogar sobre a coexistência entre a ordem libertina e a ordem civil, lembrando a distinção anunciada n’*A filosofia na alcova* entre o absurdo despotismo político e o luxurioso despotismo das paixões da libertinagem (BINOCHÉ, 2017). Acrescenta Binoche que Sade, enquanto autor de uma obra, não se interessa pela política por si mesma, mas apenas na perspectiva do gozo, o que faz dele homem de um liberalismo libertino, ou perverso. De outro lado, continua ainda Binoche, o texto *Français, encore un effort*, se apresenta como uma espécie de programa político, que seria uma resposta à república dos ateus de Bayle e à república virtuosa de Montesquieu. Mas Binoche não se debruça sobre os textos políticos de Sade à época em que ele foi membro, depois secretário e presidente de uma das seções de Paris.

Assim, se a produção literária de Sade, agora nas palavras de Beauvoir, frustra qualquer tentativa de fixá-la, se sua obra permanece irreduzível a classificações, seus textos políticos durante os primeiros anos da revolução francesa são ainda mais resistentes à interpretação (BEAUVOIR, 1955). Contudo, não vejo por que tratá-los com desprezo e se recusar a examiná-los. Eu tendo a levar estes textos a sério.

O que pretendo fazer aqui é mais ou menos o seguinte. Em primeiro lugar, examinar em que medida a definição de república como regime de leis é ou não suficiente para dar conta do que a tradição entendeu por regime republicano. A ideia é a de que não basta dizer que a república é o regime de leis; é preciso estabelecer a instância que sanciona a lei; sem isto, não damos conta do conceito de república. Recorro então à discussão ou aos debates sobre a natureza da República durante o período revolucionário francês; analisarei as diferenças entre a constituição de 1791, segundo a qual a França se apresenta como uma espécie de monarquia constitucional e a constituição de 1793, que inaugura a época republicana. Em relação às discussões que precederam a proclamação tanto do texto de 1791 quanto daquele de 1793, não recorrerei aos discursos que tiveram lugar na Assembleia Nacional, pronunciados pelos deputados, mas examinarei dois textos políticos de Sade que propõem um procedimento a ser instituído na elaboração das leis que possa efetivamente fazer da lei a expressão da soberania popular, como queria a constituição republicana de 1793. Os textos em questão são *Adresse au roi des français*, de 1791, antes da proclamação da constituição daquele mesmo ano, e *Idée sur le mode de la sanction des lois*, de novembro de 1792, e que, portanto, precede também a constituição republicana de 1793 (SADE, 1979, pp. 10-18).

Sade vê a Revolução chegar, é convocado pela sua comuna para se apresentar, ou para se registrar, comparece, participa, escreve textos, e chega a presidir a sua seção. De outro ponto de vista, ele não é um francês comum que vê a revolução chegar. Nunca havia feito política. Esteve preso pelo sistema das *lettres de cachet*, foi libertado pela Revolução e a isto se refere várias vezes. Também não é um homem comum, na medida em que é da nobreza de sangue. Mas imediatamente após a abolição dos privilégios de ordens, ele abandona seu longo nome de família e passa a assinar Citoyen Louis Sade. É grande escritor, e isto deve ter contado, quando é chamado a redigir documentos e petições da seção da comuna de Paris à qual pertence. Mas, penso que o interesse dos textos de Sade, para além do fato de serem escritos por um libertino e romancista, remetem ao que ocorria na Assembleia Nacional, eram precedidos por discussões nas assembleias de sua seção e revelam o grau de participação política dos cidadãos nas assembleias primárias, fato inédito na história da França.



Começamos pelo curto período de atividade política do Marquês de Sade, depois Citoyen Louis Sade. No início de julho de 1789, Sade é transferido da prisão da Bastilha para Charenton, um hospital para dementes dirigidos pelos Irmãos da Caridade. Assim, quando a Bastilha é invadida, Sade não estava mais lá. Em 13 de março de 1790, a Assembleia Constituinte adota um projeto de decreto sobre as chamadas *lettres de cachet*, nos termos do qual deveriam ser liberados no prazo de seis semanas todos os detentos sem condenação ou atingidos por loucura. Em 2 de abril desse mesmo ano, em virtude deste decreto, Sade é libertado de Charenton. Será novamente preso e condenado à morte três anos mais tarde, em 1793, sob acusação de “moderantismo”, mas se salva no último momento, com a queda de Robespierre.

Quanto à sua posição em relação aos acontecimentos revolucionários, pode-se considerar que sua avaliação sofreu transformações desde 1790 até sua participação como representante e depois como presidente da seção de Picques da comuna de Paris. Numa carta ao seu advogado Reinaud, datada de maio de 1790, Sade diz que procura ser imparcial, mas que não lamenta o antigo regime, que tanto o perseguiu. De outro lado, estando fora de Paris (em Aix-en-Provence), ele descreve os acontecimentos como um palco de horrores. A dócil nação francesa só esperava a ocasião para mostrar sua crueldade e seu fanatismo.

Em janeiro de 1791, Sade é convocado a comparecer à Assembleia geral dos cidadãos ativos da seção da Place Vendôme. Convocações análogas se seguirão nos meses seguintes, e ele se tornará, mais tarde, presidente da seção.

Em dezembro de 1791, ele descreve sua posição em relação aos acontecimentos revolucionários da seguinte forma:

Ela [sua maneira de pensar] não se encontra verdadeiramente em nenhum dos partidos, e é um composto de todos. Sou, continua ele, antijacobino, eu os odeio à morte; adoro o rei, mas detesto os antigos abusos; amo uma infinidade de artigos da constituição, outros me revoltam; quero que o brilho da nobreza lhe seja devolvido, porque terem-no tirado dela não muda nada; quero que o rei seja o chefe da nação, mas não quero assembleia nacional e sim duas câmaras, como na Inglaterra, o que dá ao rei uma autoridade litigada [...]. Eis minha profissão de fé. O que eu sou, hoje? Aristocrata ou democrata? Vós me direis, por favor, advogado, pois eu mesmo não sei (SADE, 1979, p. 12-13).

Como se vê por esta carta, a posição de Sade reproduz sentimentos e opiniões comuns a boa parte dos franceses que, nesta época, esperavam que a revolução tivesse como resultado o estabelecimento de uma monarquia constitucional à moda inglesa.

Examinemos a carta *Adresse au Roi des Français*, que é de junho de 91 e que se refere à tentativa de fuga de Luís XVI. Retoricamente, o texto é do gênero judiciário: trata-se de censurar o rei, que traiu a confiança do povo, profanou o trono em que estava sentado e faltou com o juramento que havia feito diante da nação. O que pretendia o rei? Sair da França e vegetar como particular em algum canto obscuro da Europa? Ou será que pretendia voltar à França com armas na mão e recuperar Versailles à custa de uma montanha de mortos? Pois os franceses não suportarão nunca mais a volta dos abusos do antigo regime. O povo francês quer ser governado por um monarca, mas “é preciso que este monarca, eleito por uma nação livre, seja fielmente submetido à lei... à lei, por intermédio dos representantes da nação, que é a única que tem o direito de promulgá-la, porque o poder só pode residir nela. Se o rei quiser voltar atrás e governar nestas condições, o povo estará disposto a perdôá-lo” (SADE, 1979, p. 15).

Assim, a *Adresse*, escrita antes da aprovação da constituição de 1791, manifesta a posição de Sade claramente favorável ao estabelecimento de uma monarquia constitucional, posição, ao que parece, que refletia a opinião dos franceses acerca do novo regime a ser implantado na nação. Com efeito, pela nova constituição, a França se declara uma monarquia constitucional.



O preâmbulo do texto constitucional estabelece a igualdade e liberdade de direitos de todos os cidadãos franceses: não haverá mais nobreza, nem distinções de ordens, nem regime feudal, nem prerrogativas, nem distinções de nascença, nem hereditariedade de qualquer cargo público, privilégio algum. Trata-se, segundo o texto do preâmbulo, de estabelecer o direito comum a todos os franceses.

A igualdade de direitos assim anunciada, precisa adquirir, para ser efetiva, uma forma institucional. Por isso, a constituição estabelece que todos os cidadãos são admissíveis aos cargos públicos, que as contribuições serão repartidas entre os cidadãos proporcionalmente aos seus recursos, que os mesmos delitos serão punidos pelas mesmas penas; os cidadãos têm o direito de eleger os ministros de seus cultos; será criada uma instrução pública comum a todos os cidadãos, gratuita para as partes do ensino que são indispensáveis a todos os homens. São estes os principais itens do título primeiro, que trata das disposições fundamentais garantidas pela constituição de 1791.

Mas, é claro que, para que estas garantias sejam efetivas, é necessário uma organização dos poderes públicos guiada por estes princípios. É o tema dos capítulos do título III: a soberania, una e indivisível, pertence à nação; dela emanam todos os poderes; mas a nação só pode exercê-los por delegação; assim, a constituição francesa é representativa. Quem são os representantes da nação? Os corpos legislativos e o rei. Aqui há uma assimetria, pois os corpos legislativos são eleitos pelo povo, ao passo que a realeza é hereditária, de linhagem masculina, pela ordem da primogenitura, como reza o capítulo II do título III da constituição. A constituição delega ao corpo legislativo a função de propor e decretar as leis. Mas, antes de decretá-las, deve apresentá-las ao rei, que pode recusar o seu assentimento; o rei tem, portanto, o poder de veto. Se Rousseau tivesse conhecido esta constituição, diria dos franceses o que havia dito dos ingleses: eles pensam que são livres, mas muito se enganam; só são livres ao elegerem seus deputados; depois disto, perdem sua liberdade, e merecem perdê-la, pelo uso que dela fizeram.

A primeira constituição, de 1791, atribuía à assembleia dos representantes o poder legislativo, mas não o poder soberano, já que dava ao rei o poder de veto sobre as proposições vindas dos deputados. Na verdade, esta constituição ficou em vigor por pouco tempo, já que os acontecimentos que se sucederam levaram à abolição da monarquia, logo no ano seguinte, em 1792. Nova necessidade então de discutir a constituição de uma França republicana. As discussões estender-se-ão até 1793, quando então é promulgada a nova constituição, e estas discussões dar-se-ão tanto em Paris quanto nas assembleias das comunas e seções.

É assim que, em novembro de 1792, é lido e aprovado na seção de Picques o texto redigido por Sade, intitulado *Ideia sobre o modo da sanção das leis*, que então é impresso e enviado às outras seções para discussão. O texto, do gênero deliberativo, revela, em primeiro lugar, o estado da discussão. Sade responderá aos que afirmam que a sanção popular é inútil, já que os representantes, em virtude da delegação, adquiriram o poder de criar leis e sancioná-las; aos que defendem que há pressa para concluir a nova constituição, e que os procedimentos necessários para a sanção popular levariam um tempo excessivo; aos que sugerem que poder-se-ia criar uma assembleia constituinte e uma segunda assembleia sancionante; aos que julgam que nas assembleias primárias, se misturam poucas pessoas esclarecidas a muitas outras ignorantes, e esta massa disparatada não seria capaz de tomar decisões sobre assunto tão grave como as leis da nação. Sade responderá a estas objeções de dois modos: por uma argumentação de princípios e por uma proposta prática de implementação da consulta popular.

Do ponto de vista dos princípios, a soberania do povo é una, indivisível e inalienável. A consequência indubitável deste princípio é a de que os representantes não têm outros direitos a não ser o de submeter ao povo as suas ideias, as quais o povo pode dar ou recusar seu consentimento. “Exijamos, pois, deles”, diz



Sade, “que se considerem como indivíduos encarregados tão somente de nos apresentar as leis, apenas nós mesmos devemos ditar nossas leis; seu único trabalho é o de propô-las a nós” (SADE, 1979, p. 97). Não é possível, para Sade, afirmar a soberania popular e ao mesmo tempo alienar esta soberania ao corpo de representantes. Pensaríamos estar lendo o *Contrato Social*.

Aos que se opõem à sanção popular, Sade responde ponto por ponto. Não é verdade que a escolha de deputados dê a eles poder de instituir a lei. Se assim for, o povo permanecerá escravo como antes, e a assembleia dos deputados guardará ela mesma traços do despotismo. Tornar-se-ão juízes em sua própria causa. “apropriando-se do foco de luz do qual vós lhes haveis comunicado tão somente os raios logo eles eclipsarão a autoridade que nunca deve sair de vossas mãos” (*Ibid.*). Em segundo lugar, trata-se de um abuso julgar que o povo não é suficientemente esclarecido para sancionar as leis. Ao contrário, a sanção do povo é sempre justa quando se trata de decidir sobre as regras às quais ele deve estar submetido, ou sobre a natureza da lei que lhe convém.

A opção por duas assembleias, uma constituinte e outra sancionante, ambas compostas por deputados eleitos, parece a Sade uma armadilha que se deve evitar a todo custo. Com duas assembleias, a segunda acabará por prevalecer, pois o verdadeiro poder é o que sanciona, e retorna-se então aos vícios do sistema de uma única assembleia. Mas poderá acontecer também que as duas assembleias sejam cúmplices, e então o peso sobre o povo de dois corpos será muito maior.

Finalmente, aos que dizem que do ponto de vista prático seria muito difícil organizar o modo de efetivar a sanção popular, Sade propõe mecanismos que a tornam perfeitamente possível: será dirigida a cada sede de cantão uma carta da Assembleia Nacional solicitando a reunião da assembleia dos cidadãos do lugar; o prefeito ou o chefe de cantão imediatamente convocará a assembleia. Uma vez reunida, a assembleia primária receberá o texto impresso do projeto de lei, que será lido publicamente, examinado, discutido, e depois disto, aprovada ou rejeitada. Se foi aprovada, imediatamente isto deve ser comunicado e se houver acordo da maioria das assembleias dos cantões, a lei será promulgada. Caso contrário, o projeto volta para a Assembleia Nacional, é rediscutido, reformulado e deverá voltar para as assembleias primárias.

A constituição proclamada em setembro de 1793 realizará, de certo modo, as aspirações que aparecem no texto de Sade. Ela não atribui aos representantes o poder soberano; é precedida pelo decreto segundo o qual a convenção declara que só é constituição aquela que é aceita pelo povo e pela declaração da abolição da realeza e pela Proclamação da República.

O ato constitucional propriamente dito começa por afirmar que a República francesa é una e indivisível. O povo é soberano, e, para o exercício de sua soberania, ele é distribuído em assembleias primárias de cantões. As assembleias primárias, cuja composição e cujas regras de funcionamento são reguladas pela constituição, nomeiam seus representantes na Assembleia Nacional (artigo 8), cuja função é propor as leis, mas são elas, as assembleias, que sancionam as leis propostas pelos representantes (artigo 10).

Para efeito de garantir a sanção popular, cada projeto de lei apresentado na Assembleia, acompanhado de um relatório, deve ser enviado a todas as comunas da República, como lei proposta (artigo 58). As comunas devem então se reunir e se manifestar. Se, após quarenta dias, metade dos departamentos mais um, e a décima parte de suas assembleias primárias não se manifestarem, a Assembleia Nacional considera que a proposição foi aceita e ela se torna lei. Se houver reclamação, o corpo legislativo convoca novamente as assembleias primárias.



Por este procedimento, a constituição permite que sejam conciliados o regime representativo e o exercício da soberania popular, de modo que só haverá lei com a sanção do povo; a não ser que as primárias não se manifestem; neste caso, entende-se que elas concordem com a lei.

Michelet afirma, na *História da revolução francesa*, que a constituição de 1793, ou constituição jacobina, quis realizar numa grande nação algo que seria difícil conceber mesmo em pequenas repúblicas: o exercício efetivo da soberania popular, na medida em que daria ao povo o direito de votar todas as leis. Esta constituição, nas palavras de Michelet,

É a homenagem mais completa que se prestou ao povo, a concessão mais ampla que em qualquer lugar já foi feita ao instinto das massas iletradas; supõe que, acerca dos assuntos mais delicados, mais especiais e mais difíceis, a simples luz natural pode tomar o lugar de todos os recursos das ciências (MICHELET, 2007, p. 463).

Mas o próprio Michelet mostra que este dom era ilusório, já que, pelo texto da constituição, se quarenta dias após a proposição, na metade dos departamentos, um décimo das assembleias primárias não tiver se manifestado, e não tiver reclamado, o projeto se tornará lei.

Albert Soboul julga que a constituição foi votada, ratificada em assembleias primárias, mas permanecia um puro símbolo; os graves problemas postos pela defesa nacional não se resolviam com ela. Além destas restrições assinaladas pelos historiadores, há também o fato de que ela nunca foi efetivamente aplicada. (SOBOUL, 1973, pp. 56 ss.) Com efeito, a garantia da sanção popular por si só não dava conta dos problemas urgentes da França no momento. Como diz Bignotto, o processo revolucionário “possuía dimensões que escapavam à simples adoção de uma constituição republicana (*Ibid.*, p. 318). Mas não há dúvida de que os tempos, o poder dos acontecimentos ou a “força das coisas”, para usar a expressão de Saint-Just, elevaram para o primeiro plano da cena o Comitê de Salvação Pública e os Tribunais revolucionários. Em seu espírito e na sua letra, a constituição de 93 ambicionava garantir a sanção popular da lei, única maneira de dar ao povo o direito do exercício de sua soberania por meio do direito de sancionar cada lei. Há lei, como diz Rousseau no *Contrato Social*, quando todo o povo estatui para todo o povo (ROUSSEAU, 2020, p. 541-44).

Voltemos ao texto de Sade sobre a sanção popular da lei. Não se trata de inquirir sobre a sinceridade ou o fingimento de Sade ao escrever estes textos. A pergunta sobre a verdadeira opinião de Sade não cabe aqui, assim como tampouco caberia a mesma pergunta, dirigida à sinceridade dos textos libertinos. Não se trata, nos limites desta exposição, de buscar por um pensamento político sadiano articulado.

Cabe ainda acrescentar que a crítica sadiana não duvida de que é possível apresentar uma interpretação política do texto “Français, encore un effort.” Lefort afirma a respeito deste texto que aquilo que se consuma no *boudoir* dos castelos é para ser visto como uma defesa da república ideal que está sendo formulada, e que o texto tem sim a ambição teórica e política e se constitui como um alerta republicano. Nestas passagens, continua Lefort, Sade propõe uma demolição completa de toda ordem e de toda hierarquia (LEFORT, 1995). Mas os textos que Sade escreveu como representante da seção de Picques são propositivos: o mando deve vir do povo. Não caberia dizer, com base neles, que Sade está entre os poucos pensadores políticos que, como Maquiavel e Espinosa, não têm medo do povo?

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. *Faut-il brûler Sade?* Paris: Gallimard, 1955.

BIGHELLI, J.-P. *Sade*, Larousse, coll. La Vie. Paris: La Légende, 2000.



BINOCHE, B. “Sade ou a institucionalização do desvio”. *Discurso* 47 n. 2 (2017), pp. 89-105.

LEFORT, C. “Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper”. In: Novaes, A. (org.), *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 247-260.

MICHELET, J. *Histoire de la Révolution Française*. Tomo II. Dir. Gérard Walter. Paris: Folio Histoire, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. “Do contrato social”. In: *Escritos sobre a política e as artes*. Org. P. P. Pimenta. São Paulo: Ubu, 2020.

SADE. *Opuscules et lettres politiques*, Paris: Union Générale d’Éditions, 1979.

SADE. *Écrits politiques*. Présentation de Maurice Lever. Paris: Éditions Bartillat, 2009.



Diderot e “a mais antiga das guerras”

Pedro Paulo Pimenta¹

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: O artigo pretende examinar o significado da expressão “a mais antiga das guerras”, empregada por Diderot no *Suplemento à viagem de Bougainville* para se referir ao conflito entre o homem e outros animais predadores, inserindo-a na tradição hobbesiana, na qual o estado de natureza é representado a partir de uma analogia entre os homens e esses mesmos animais. Pretende-se mostrar que, em ambas essas teorias, o móbil dessas guerras não é a necessidade, mas o desejo.

Palavras-chave: Homem; Animal; Guerra; Natureza; Desejo.

Abstract: The aim of the article is to examine the meaning of the expression “la plus ancienne des guerres”, employed by Diderot in the *Supplement au Voyage de Bougainville* in reference to the conflict between man and other predatory animals. In order to do so, we report it to the Hobbesian tradition, in which the state of nature is represented by an analogy between men and these very same animals. In both these theories, the motive of these wars is not need, but desire.

Key-words: Man; Animal; War; Nature; Desire.

Quando Hobbes escreve no *De Cive* (1649), “o homem é o lobo do homem”, ele inventa um lugar-comum da teoria política a partir de uma frase de Plauto (“homo homini lupus est”, *Asinaria*, l. 495) que, retirada de seu contexto original, adquire significado novo (HOBBS, 1992, p. 4-5). Quase dois mil anos separam uma cunhagem da outra, mas, no papel, é como se elas fossem contemporâneas. E não espantaria a ninguém se uma comentarista política, por exemplo, citasse essa expressão para se referir, em tom moralizante, a um conflito armado qualquer, entre nações, facções ou outros. A língua significa à revelia da experiência histórica, os usos consolidados adquirem valor próprio, e a significação de frases como esta é dada como se fosse natural ou verdadeira. Não pensamos no que estamos dizendo, porque a língua pensa em nosso lugar. Mas, nem por isso o significado da frase é evidente. No caso de Hobbes, o conflito entre os homens tem uma motivação clara, que antecede as carências ou necessidades. Como mostra Luiz Roberto Monzani, trata-se do desejo, paixão que define a mecânica própria do animal humano (MONZANI, 1995, p. 87-104).

Dizer que os homens se comportam como animais é lembrar que eles também são animais. A metáfora é uma analogia (BERNS, 2019, p. 129-138). Se é possível comparar “lobos” e “homens”, é porque eles têm em comum não apenas um comportamento, mas, também, uma “natureza”. Quando Hobbes fala em “natureza humana”, não está com isso usando uma abstração vazia, mas, ao contrário, reduzindo a dignidade racional do “homem” à fisiologia instintiva do “animal”. Doravante, aquela terá de ser pensada no quadro desta.

¹ Professor livre docente pela USP; autor de *A trama da Natureza* (Ed. UNESP, 2018) e tradutor e organizador: Pimenta, P.P. e Souza, M.G. Diderot e D’Alembert. *Enciclopédia* (6 vol). (Ed UNESP, 2015-2017)



Quanto ao comportamento, a escolha do lobo não é fortuita, pois, como é óbvio, esse animal evoca, ainda no nosso imaginário, a figura da agressividade, e, embora não tão evidente, mas não menos importante, lembra-nos de que a agressão é associada não somente ao imperativo da sobrevivência, como também ao da demarcação e defesa de um território.

A metáfora hobbesiana reaparece com toda força na teoria da evolução, mas não é preciso ir tão longe, nem propor uma explicação global das formas de vida, para encontrá-la, nesse duplo sentido, de agressão por um lado, demarcação e defesa, por outro, ainda no século XVIII. Nessa época, como se sabe, não existe biologia, mas todos sabem que uma imagem, ainda que não passe de uma simples maneira de falar, obedece a uma lógica da significação. Quem emprega uma metáfora como a de Hobbes, a partir de Plauto, é obrigado a pensar os termos da vinculação entre agressão e defesa. Para começar, então: o que faz um lobo? Quem poderia dizê-lo? Hobbes, não mais do que Plauto, não era versado em tais coisas, e pressupõe uma experiência – a dos homens que observam lobos e relatam o seu comportamento – como lastro da analogia.

“Vivi durante muito tempo com os animais, acompanhei diversas espécies com bastante atenção, e compreendi que a moral dos lobos tem algo a nos ensinar a respeito da moral dos homens”. Quem escreve essas palavras é Georges Le Roy, superintendente de caça dos bosques reais de Versalhes, colaborador da *Enciclopédia* e autor de *Cartas sobre a inteligência dos animais* (1766). Por que o lobo e não outro dentre os grandes predadores? Porque é ele, de todos, o que mais diretamente disputa recursos com o homem, em uma guerra territorial: O lobo tem de sequestrar ao homem seus animais domésticos, garantir-se contra as incursões deste nas florestas, precaver-se contra as armadilhas que ele põe em seu caminho. O lobo desenvolve, nessa relação, uma verdadeira metafísica, ou, como diz Le Roy, uma “ciência”, que edifica concretamente, em seu próprio comportamento, no modo como o seu corpo se relaciona com tudo o que encontra à sua volta:

Nos lugares onde o lobo concorre com os desejos do homem para satisfazer suas carências, a exigência constante de evitar as armadilhas e cuidar de sua segurança constrange-o a estender a esfera de sua atividade e de suas ideias a um número muito maior de objetos. Seu passo, naturalmente livre e audaz, torna-se precavido e tímido; seus apetites são, com frequência, neutralizados pelo temor; e distingue as sensações trazidas pela memória daquelas que recebe pelo uso imediato de seus sentidos (LE ROY, 2022, p. 180).

A disputa com o homem é, portanto, em ampla medida, uma guerra entre dois modos de pensar, entre dois sistemas filosófico, se quisermos, forjados em nome de uma necessidade – a sobrevivência – que se desdobra em um imperativo duplo, a defesa dos territórios conquistados e a agressão daqueles possuídos pelo inimigo. Filosofia pragmática, forjada no melhor “esprit systématique”, atenta às variações da experiência, e alheia, portanto, ao “esprit de système” que tudo deduz a partir de princípios.

Esta é uma ciência que o lobo é forçado a adquirir para o interesse de sua conservação, uma ciência que não falta jamais ao lobo adulto dotado de certa experiência, e se amplia conforme as circunstâncias que obrigam o animal a voltar sobre si mesmo e refletir. Sem poder argumentar como nós, é preciso ao menos que possa comparar as sensações experimentadas, e que possa julgar as relações que os objetos têm entre si, assim como as relações que ele mesmo pode ter com esses objetos. Caso contrário, ele jamais seria capaz de prever o que deve ser temido ou esperado desses objetos (LE ROY, 2022, p. 181).

A capacidade de previsão dá a o lobo uma noção da regularidade da experiência. Estamos longe, portanto, da ideia de bestialidade passional ou irracional tantas vezes associada à metáfora de Hobbes. A “guerra de todos contra todos” não é um conflito caótico. Pode até ser sem lei, no sentido positivo, humano do termo, mas obedece a uma lei, do instinto, que antecede as instituições humanas e, em última instância, dá ensejo a elas. Le Roy não tem uma teoria política, mas observou seus lobos e encontrou uma dimensão menos explícita de uma analogia filosófica fundante. Inaugurou, com isso, um novo lugar-comum, que permitirá



a outros pensar uma configuração mais antiga da guerra generalizada, não entre os homens, mas entre os homens e os outros animais.

A expressão “a mais antiga das guerras” foi cunhada por Diderot no *Suplemento à viagem de Bougainville*, publicado postumamente em 1796.

B – Ao que parece, é à defesa diária contra os animais que o selvagem deve o caráter feroz que às vezes se observa nele. É inocente e dócil, em toda parte onde nada lhe perturba o repouso e a segurança. Toda guerra nasce da pretensão comum à mesma propriedade. O homem civilizado tem uma pretensão comum, com o homem civilizado, à posse de um campo de que ambos ocupam as duas extremidades; e esse campo converte-se em um motivo de disputa entre eles.

A – E o tigre tem uma pretensão comum, com o homem selvagem, à posse de uma floresta; e é a primeira das pretensões, e a causa da mais antiga das guerras. (DIDEROT, 1978, p. 137)

Essas duas considerações trazem ideias distintas. Na primeira, o “caráter feroz” porventura associado ao homem “selvagem” é explicado por uma circunstância intermitente, a necessidade de se defender contra a agressão de outros animais. No resto do tempo, é “inocente e dócil”. Com isso, o personagem “B” de Diderot dá razão a Rousseau:

Hobbes pretendia que o homem era naturalmente intrépido e não procurava senão atacar e combater. Um filósofo ilustre [Montesquieu] pensa o contrário, e Cumberland e Puffendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, sempre trêmulo e pronto para fugir ao menor ruído que o alcance, a qualquer movimento que perceba. (...) Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de confrontar-se com eles, faz logo a comparação, e, sentindo que os ultrapassa em habilidade mais do que eles o superam pela força, aprende a não mais temê-los. (...) Acrescentemos que, ao que parece, nenhum animal faz naturalmente guerra ao homem, exceto em caso de legítima defesa ou de uma fome extrema, nem manifesta contra ele essas violentas antipatias que parecem indicar que uma espécie foi destinada pela natureza a servir de repasto à outra. (ROUSSEAU, 2020, p. 175-76).

Só haverá guerra, para B como para Rousseau, a partir da “pretensão comum à mesma propriedade”. Trata-se, portanto, de uma situação característica da vida em sociedade, do “homem civilizado”. Mas essa consideração merece um reparo, trazido pelo personagem “A”, que observa, não sem alguma acidez, que uma guerra mais antiga, originária, e, portanto, não-circunstancial, existe entre o selvagem e os outros animais que, selvagens como ele, disputam a “posse” de uma mesma região natural (que serve, presume-se pelo tom utilitarista desse escrito, à sua subsistência). Portanto, a guerra travada em sociedade, regulada pelo direito, é antecedida por uma guerra natural, entre animais de espécies diferentes. “A” fala num conflito entre o homem e o tigre, mas não é o único, e tais conflitos ocorrem também sem a presença humana.

Chegamos com Diderot a um novo estrato da metáfora hobbesiana. Pois, dizer que o homem é o lobo do homem não é quase uma redundância, e não equivale a dizer que o homem é o lobo do lobo ou, inversamente, que o lobo é o homem do homem? Malgrado as diferenças de conformação fisiológica e anatômica entre as espécies, suas respectivas “ciências”, tais como notadas por Le Roy, se correspondem em alguma medida, o que explica, inclusive, porque o conflito permanece, apesar da tão propalada superioridade humana.

À margem da instituição do Estado, permanece, assim, um conflito, que a filosofia recupera como fábula. Ou, na formulação de Gérard Lebrun:

A ideia da intervenção do animal no mundo humano conduz ao terror. Que o animal possa declarar guerra contra nós, cometer um crime, praticar uma violência de estilo humano – muito mais que medo, isso causa um mal-estar. Não os tínhamos subjugado para sempre? Poderia essa dominação, tomada como certa, ser abalada, e alterar a relação de forças em nossa desvantagem? (LEBRUN *apud* GALVÃO, 2023).



Tudo se passa como se a imaginação do animal humano, devidamente civilizado, entrevisse no comportamento dos outros predadores – o lobo à frente – uma ameaça política à sua própria soberania. Visão terrível, que põe em risco a própria ordem civil. Pois, se o homem não está seguro contra os outros animais, que, afinal, não pensam como ele – ou, no século XXI, contra as forças de uma natureza que escapa ao seu controle – como poderia se assegurar em relação à ameaça que traz para si mesmo?

Primeira providência para lidar com o terror: historicizar as relações entre o homem e seus rivais, projetá-las na escala de um processo temporal que, embora seja em si mesmo de duração indeterminada, tem um sentido até aqui inexorável, que leva à submissão do “reino animal” às exigências de um único senhor. Na narração dessa história, poucos foram tão francos como Buffon.

À medida que o homem se elevou acima do estado de natureza, os animais foram rebaixados. Dominados e submetidos à servidão ou tratados como rebeldes e dispersados pela força, suas sociedades desapareceram, sua indústria tornou-se estéril, suas débeis artes desapareceram, cada espécie perdeu as qualidades gerais de que era dotada, conservando apenas as suas propriedades individuais, aperfeiçoadas em umas pelo exemplo, a imitação e a educação, em outras pelo medo e pela constante necessidade de garantir a própria segurança. Que perspectivas, que desígnios, que projetos poderiam ter esses escravos sem alma, esses relegados impotentes? (BUFFON, 2020, p. 695)

A saída do homem do estado de natureza dependeu não tanto da manutenção de outras espécies nesse estado quanto da perda por elas do estatuto de liberdade ligado a ele. Uma vez instituída a sociedade humana, o animal “selvagem” se torna um errante, sem território próprio, um exilado, ou então, submetido às necessidades e caprichos humanos, submete-se à escravidão, ou, no melhor dos casos, à servidão. Não se trata de um argumento e tampouco de uma explicação histórica hipotética que reivindique para si alguma verdade. A parábola de Buffon é tautológica, parte de um estado de coisas que se oferece à observação do olhar europeu moderno e, desmontando esse quadro, e examinando cada um de seus elementos, procede a remontá-lo, explicando, a cada passo, o princípio da reinserção das partes no todo. O emprego do vocabulário político é metafórico e traz consigo todo o peso da figuração, quando bem utilizada. Nesse caso, ela recobre uma insuficiência, ou a impossibilidade de explicar de fato como o estado de coisas atual veio a ser o que é, e mesmo o que ele realmente é, ao mesmo tempo em que fornece uma ideia da lógica que o preside: a luta pelos espaços naturais e a soberania daquele que vence essas guerras, uma após a outra.

Para derrotar seus rivais mais diretos, o homem angaria aliados, que ele submete, em processo de domesticação, voltando-os para os seus próprios fins. O principal é o cão, louvado em um artigo que é um dos pontos altos da *História natural* (BUFFON, 2020, p. 613-645). Buffon, como de costume, abre o texto de forma solene. “As dimensões do talhe, a elegância da forma, a força do corpo, a liberdade dos movimentos e outras qualidades externas não são o que um ser animado tem de mais nobre” (*Ibid.*, p. 613); e, logo adiante: “a perfeição do animal depende da perfeição do sentimento, quanto mais extenso, mais numerosas as suas faculdades e recursos, mais intensa a sua existência, mais amplas as suas relações com o Universo” (*Ibid.*). Essas considerações gerais servem como um preâmbulo à introdução em cena do nobre personagem:

O cão, independentemente da beleza de sua forma, de sua vivacidade, força e celeridade, tem por excelência todas as qualidades internas que chamam a atenção do homem. O natural ardente e colérico, às vezes feroz e sanguinário, que torna o cão selvagem temível a todos os animais, cede, no cão doméstico, aos sentimentos mais dóceis, ao prazer da convivência e ao anseio de agradar (*Ibid.*).

Diferente de um autômato, o cão é forma maleável, tanto no invólucro, que se presta a ser variado a bel-prazer pelos criadores, quanto no molde interno, que se adapta, com inteligência instintiva, às diferentes



situações em que o animal se encontra. O cão selvagem, outrora rival direto do homem, tornou-se uma raça nômade. Seu descendente, o cão doméstico, adquiriu o estatuto de um vassalo, a quem é concedida uma parte do domínio humano sobre a natureza em troca de lealdade e fidelidade inabaláveis. A docilidade do cão em relação a seu senhor não suprime sua ferocidade, apenas a tempera, reservando-a para as ocasiões em que ela é conveniente.

O cão é um animal decoroso, e Buffon não hesita em tratá-lo a partir de categorias retóricas que são, ao mesmo tempo, preceitos de conduta em sociedade. Contrariamente ao soldado que, nos exercícios e no campo de batalha perde a nobreza e se torna rústico, o cão passa da docilidade à altivez e desta à agressividade, trocando de lugar conforme o necessário, sem contaminar cada uma dessas posturas com o ranço das paixões próprias das outras. É o seu segredo: aliou-se ao homem, percebendo que isso lhe traria frutos.

Buffon examina as implicações dessa aliança:

Perceberemos a importância dessa espécie na ordem da Natureza se supusermos, por um instante, que ela jamais tivesse existido. Poderia o homem, sem a ajuda do cão, ter conquistado e domado os outros animais, reduzindo-os à escravidão? Poderia ele, ainda hoje, descobrir, caçar e destruir os animais selvagens e nocivos? Para garantir sua segurança, e tornar-se senhor do Universo vivo, teve de formar uma aliança junto aos animais, agradando com doçura e carícias os que se mostrassem aptos a se relacionar com ele, obedecendo-o a fim de contrapor-se aos demais. A educação do cachorro foi, portanto, a primeira arte do homem, a conquista e a posse segura de toda a Terra foram o seu fruto (*Ibid.*, p. 614).

Pacto permanente, que se prolonga na sociedade política, onde o cão exerce a salvaguarda da vida e das propriedades de seu senhor – guardando-as, inclusive, contra a agressão de outros senhores rivais. Essa relação vai além da mera obediência, e adquire, ao menos no texto de Buffon, o aspecto de uma simbiose, como se o homem e o cachorro se tornassem às vezes um só e único animal, fenômeno ocasional que com o tempo adquire uma permanência, que marca a fundo ambas as espécies, tornando-as como que indiscerníveis.

Conquistar uma espécie dócil e corajosa como o cão foi como adquirir novos sentidos e faculdades que antes nos faltavam. As máquinas e os instrumentos que imaginamos para aperfeiçoar nossos sentidos e ampliar seu alcance não se aproximam, quanto à utilidade, dessas máquinas perfeitas que a Natureza nos ofereceu, e que, suprimindo a imperfeição de nosso olfato, oferecem-nos grandes e eternos meios para vencer e reinar (*Ibid.*, p. 615).

Extensão do corpo humano, o cão de Buffon é o animal caçador por excelência. À diferença do lobo de Le Roy, não caça para sobreviver, mas porque o seu dono quer que o faça, não importa se por necessidade, conforto ou prazer. Obediente, o animal recebe sua paga: alimentação e casa, além do carinho e da fidelidade de seu senhor, que, agindo assim, trata-o com os mais nobres sentimentos de “humanidade”.

Cabe dizer, portanto, que o animal civiliza o homem, preparando o rústico fazendeiro ou camponês para o trato urbano em relação aos seus semelhantes. Mas, as fronteiras que separam a civilização da rusticidade são tênues, especialmente quando o homem e seu vassalo têm de se mostrar vigilantes a todo momento. Sempre alertas, animais como esses muitas vezes não conseguem discernir os limites que separam a agressão necessária da violência gratuita. É o que se vê de maneira aguda na caça, que surge de uma necessidade, mas com frequência degenera em um ritual de crueldade que rebaixa a própria espécie humana. Ao menos é o que sugere Diderot no verbete “Caça”:

Era preciso defender-se contra matilhas de lobos e de outros animais predadores e impedir que eles destruíssem as colheitas. Encontrou-se na carne de alguns uma fonte saudável de alimento, nas peles de quase todos, materiais para a vestimenta; a destruição das feras perniciosas adquiriu variadas formas; e, sem que se refletisse sobre o



eventual direito que se teria sobre as demais, também elas foram mortas indiscriminadamente, exceto pelas que pudessem prestar serviços relevantes. Foi então que o homem se tornou um animal temido pelos outros. Desde o momento em que o pecado de Adão disseminou entre as espécies as sementes da discórdia, elas se devoraram entre si. O homem devorou a todas. Estudou seus modos de vida, para mais facilmente surpreendê-las; variou seus métodos de emboscada, segundo o caráter e o porte delas; instruiu o cão, montou sobre o cavalo, armou-se com o dardo, afiou a flecha. Sob os seus golpes tombaram o leão, o tigre, o urso, o leopardo; com suas próprias mãos, trucidou desde o mais terrível animal que rugia nas florestas até o mais inocente cujo canto vibra nos ares. A arte de destruí-los se tornou considerável, foi muito praticada, mostrou-se muito útil e, por conseguinte, bastante honrosa. (*Enciclopédia*, 1753, v. 3, p. 225)

O direito à perseguição e ao abate só se aplica às espécies agressoras, não se estende às dóceis – que, mesmo assim, não foram poupadas pela fúria humana. No quadro de Diderot, o homem se torna guerreiro para agredir os outros animais, e presume-se que tenha sido a partir da arte de destruí-los que ele adquiriu a arte de se destruir a si mesmo, ou de tratar outros homens como lobos. A utilidade social da caça vem muito depois, em sociedades nas quais o consumo dos produtos animais ocorre em grande escala. Quanto à concepção da caça como atividade nobre e marca de distinção social, ela deriva desse senso de utilidade.

Um pouco mais à frente, Diderot menciona, ainda, um vício decorrente da caça, o hábito de deleitar-se com o consumo das carnes, especialmente as malcozidas, para além de toda justificativa nutricional. O consumo reiterado das carnes malpassadas não passa de uma celebração grotesca de uma superioridade que, no entanto, parece estar garantida. Porém, mais do que uma prática rústica, talvez se trate do reconhecimento, no interior da civilização, daquele terror primitivo ao qual se refere o texto de Lebrun citado há pouco. Trazendo a violência do abate para a cena do banquete, o glutão promove a figuração de uma ideia – a da sua própria morte e consumo por outro animal – que ele sequer poderia enunciar, sem pôr em risco a estabilidade de sua frágil imaginação.

A reflexão sobre a caça, inserida na história do triunfo dos humanos sobre os seus rivais, é também, ao mesmo tempo, uma meditação sobre o significado da palavra civilização. O efeito desse exercício pode ser desconcertante. Na resenha que fez da Viagem de Bougainville para a *Correspondência literária*, Diderot reconhece, “eu jamais poderia crer que os animais se aproximassem do homem sem medo e que os pássaros viessem pousar sobre ele, ignorando assim os perigos dessa familiaridade. O Sr. Bougainville não me permite duvidar desse fato” (DIDEROT, 2002, p. 151). Uma sociedade em que os animais selvagens não receiam o homem é uma sociedade de homens que deixaram, eles mesmos, de ser selvagens. As benesses da civilização nunca são tão grandes como quando se estendem para além dos humanos.

Não se trata de censurar a caça, apenas de trazê-la à sua justa medida. Diderot sabe muito bem que o idílico Taiti de Bougainville não serve como termo de comparação às grandes potências europeias de seu tempo ou às colônias americanas que elas administram com toda a crueldade que se conhece. O Taiti é um espelho, se nos permitem essa metáfora um pouco desgastada, no qual o europeu contempla o seu rosto deformado. Ele jamais poderia ser taitiano, mas pode ser menos europeu, tentando conter os excessos não somente do refinamento, mas da paixão aterrorizante que os leva a exercer a crueldade na relação com os animais (o que inclui os maus tratos e o abate de animais domésticos, justamente eles, tão fiéis ao seu senhor). Contudo, seria impossível abrir mão do consumo dos animais, da sua carne, das vestimentas que eles fornecem, em uma sociedade de escala tão diferente quanto a de pequenas ilhas polinésias. A *Enciclopédia* é pródiga em verbetes sobre as mais diversas modalidades de caça, muitos deles bem escritos e detalhados. Alguns, inclusive, fornecem tudo o que é preciso saber sobre um animal, ou seja, reduzem a existência deste à sua posição de vítima de uma atividade humana afinal benigna, pois realizada em nome da utilidade social. Um bom exemplo é o verbete “Pesca da baleia”, do próprio Diderot (*Enciclopédia*, 1752, v. 2, p. 33-36).

A guerra, porém, não se esgota na caça e nas considerações de decoro e utilidade que ela acarreta. A historicização do animal não estará completa enquanto ele não tiver sido conceptualizado, ou seja, pensado e representado nos termos na inteligência humana. Na religião animista, na história natural ou na filosofia, uma mesma operação reduzirá “o animal” a um sistema de relações que remetem ao homem. Trata-se, portanto, em todo caso, de submeter a vida animal ao interesse humano. O êxito desse projeto parece incontestável: das “superstições selvagens” até as grandes classificações taxonômicas, passando pela reflexão filosófica, o animal não-humano é posto em perspectiva humana. O ponto mais alto dessa empreitada é, sem dúvida, o darwinismo, no qual se combinam a narrativa histórica e o êxito classificatório. Por outro lado, toda tentativa nesse sentido parece estar desde o início comprometida por um vício de origem. Pois, a não ser que o animal humano tenha alguma diferença essencial em relação aos demais, com os quais, até há pouco, ele estava em guerra – e é bom lembrar que no sistema de Darwin a guerra continua – resta que ele é movido, em todas as suas atividades, por um mesmo desejo de submissão e controle de seus rivais. Se não for um ser espiritual, se for plenamente fisiológico, ou biológico, então o homem não poderá aspirar a uma objetividade neutra que o torne portador de uma verdade desinteressada sobre os seres vivos que ele estuda com tanto afinho. A grande vantagem de Diderot, que não era biólogo, sobre os que naturalistas que marcaram a fundo o pensamento do século XIX, é que ele estava ciente desse comprometimento e não tinha ilusão de neutralidade (LEBRUN, 1973). Quando, na Enciclopédia, ele põe a questão de saber “O que é o animal?”, fica claro que a pergunta só admitirá uma resposta satisfatória se aquele que a põe se reconhecer a si mesmo como um animal, e não como um sujeito dotado de alma, espírito, razão ou alguma outra qualidade que o destaque em relação a essas feras. As considerações sobre a virtude civilizatória do convívio com os outros animais, predadores, indiferentes ou domésticos, é colocada pela primeira vez no plano da metafísica. O estudo dos animais começa pelo estudo do animal humano, que será, inclusive, o modelo – abertamente parcial e limitado – a partir do qual todas as variedades de vida – e não só de animal – serão estudadas, comparadas, sistematizadas. Outra coisa não querem Buffon e Daubenton na *História natural*, onde a anatomia comparada é uma ciência dos arquétipos e tipos, ideias gerais formadas a partir de uma ideia particular com a qual o naturalista tenha mais familiaridade. Ora, o conhecimento que o animal humano tem de si mesmo é mais agudo e profundo no quesito de sua própria sensibilidade. Um bom começo é reconhecer que a isso se reduz a ideia de alma, e a partir disso se edificam as de sujeito (o que estuda) e a de objeto (isso que estuda o faz a partir de si mesmo).

Diderot, por ser um autor que sente aversão pela solenidade e pela gravidade, problematiza esse ponto de maneira mais cortante num diálogo satírico – *O sobrinho de Rameau* – em que as pretensões do filósofo ao desinteresse são questionadas, justamente, a partir da constatação de que ele sente e deseja, tem carências e necessidades, e, se cogita, é movido por essas molas exclusivamente sensíveis. Cito a propósito o comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho:

Finda a pantomima do sobrinho, depois de aplaudir cortesmente, a “consciência honesta” abre seu jogo e faz sua própria ressalva à “grande ciranda” dos interesses: – “Há, porém, um ser, que não precisa de pantomima – o filósofo, que nada tem e nada pede”. Golpe de mestre, ou novo passo em falso? (...) De fato, a deixa só serve para fazer relançar-se, ainda mais ferozmente, a pergunta pelo lugar do filósofo: – “E onde está esse animal?”. Mostre-me onde achar esse espécime raro, inapetente, assexuado, que se põe além das carências... (TORRES FILHO, 1987, p. 62-63)

O elenco das carências listadas por Rubens a partir de Diderot mostra que elas estão longe de se resumir à supressão de incômodos. São desejos reais e positivos por experiências prazerosas. Por que estaria a especulação sobre os seres vivos isenta desse imperativo, logo ela, que tem de se haver com essa “vitalidade” a um só tempo irrecusável e indefinível?

Podemos agora medir a distância que separa o estado de guerra diderotiano, entre o homem e os outros animais predadores, e o hobbesiano, que opõe um homem a outro como animais predadores, reconhecendo, ao mesmo tempo, aquilo que une essas duas representações. Pois, se é verdade que, de Hobbes a Diderot, assistimos ao deslocamento do egoísmo dos indivíduos ao interesse da espécie, resta que, em ambas as situações, temos o que Monzani identificou como uma proeminência do desejo, esta paixão que se põe por si mesma na natureza animal e que se realiza de maneira irrecusável naquele que a sente: “o próprio sujeito é o fim do desejo; não algo que deva ser ultrapassado para se atingir uma finalidade, mas algo cuja resistência deve ser anulada” (MONZANI, 1995, p. 88). O filósofo-animal colabora de maneira decisiva para essa supressão, na medida em que figura as relações entre o humano e não-humano a partir da metáfora da guerra, e desfaz assim a ilusão da neutralidade dos saberes que emanam dessa espécie que, como todas as outras, está envolvida num conflito que a define enquanto tal.

REFERÊNCIAS

- BERNS, T. (2019) *La guerre des philosophes*. Paris: PUF.
- BUFFON, G. (2020). *História Natural*. Org. e trad. Isabel Coelho Fragelli et al. São Paulo: Unesp.
- DIDEROT, D. (1978) *Suplemento à viagem de Bougainville*. Trad. Jacó Guinsburg. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2002) “Compte rendu du voyage de Bougainville”, in: *Supplement au voyage de Bougainville*. Ed. Michel Delon. Paris: Folio Classique.
- HOBBS, T. (1992) “Epístola Dedicatória”. In: *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes Editora.
- LE ROY, G. (2022) “Sobre a inteligência dos animais”. In: Condillac e Le Roy, *A inteligência dos animais*. Org. e trad. Lourenço Fernandes Neto e Silva e Dario Galvão. São Paulo: Unesp.
- LEBRUN, G. (1973). “O cego e o filósofo, ou o nascimento da antropologia”. Discurso 3.
- _____. (2023). “O homem e o animal”, texto inédito. In: GALVÃO, D. *A razão dos animais no século XVIII entre filosofia e história natural: Hume, Condillac, Buffon e Le Roy*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo/Universidade de Paris 1-Sorbonne.
- MONZANI, L. R. (1995) *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp.
- ROUSSEAU, J.-J. (2020) “Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens”. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: Rousseau, P. P. Pimenta (org.), *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Editora Ubu.
- TORRES FILHO, R. R. (1987) “À sombra do Iluminismo”, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.

Condillac, em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer?

Carlota Ibertis¹
Universidade Federal da Bahia – UFBA, Bahia, Brasil

*Rigorosamente, a leitura do *Traité*
deveria preceder a do *Essai*.*
L.R. Monzani

Resumo: O presente texto propõe-se examinar, à luz da interpretação de Luiz Roberto Monzani, as relações entre o princípio de ligação de ideias apresentado no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) e o de prazer estabelecido no *Tratado das sensações* (1754) de modo a, por um lado, problematizar se este realmente substitui o primeiro na fundamentação do pensamento de Condillac ou se, como defendemos, ambos se complementam; por outro, considerar as consequências do anterior para a concepção de sujeito.

Palavras-chave: Sensualismo; ligação de ideias; signos; prazer; princípio.

Abstract: This text proposes to examine, in the light of Luiz Roberto Monzani's interpretation, the relationship between the principle of connection of ideas presented in the *Essay on the origin of human knowledge* (1746) and that of pleasure established in the *Treaty of sensations* (1754) in order to, on the one hand, problematize whether this really replaces the first in the foundation of Condillac's thought or if, as we argue, both complement each other; on the other hand, to consider the consequences of the above for the conception of the subject.

Key-words: Sensationism; connection of ideas; signs; pleasure; principle.

1. Introdução

Além dos estudos canônicos – Le Roy (1947), Cassirer (1932), Mondolfo (1902, 1963) dentre outros, que salientaram a importância do *Tratado das sensações* – desenvolveram-se, a partir dos anos oitenta, leituras cujo foco é a concepção da linguagem sustentada pelo autor no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* e em obras posteriores como *Gramática, Lógica e A Língua dos cálculos*. Nelas há uma clara reivindicação quanto à relevância do filósofo como um pensador que antecipa perspectivas contemporâneas centradas na linguagem².

1 Autora e Organizadora: IBERTIS, C. (Org.) et al. *Filosofia e Psicanálise: olhares sobre Arte e Literatura*. (EDUFBA, 2020) e autora de *Condillac e Freud: o prazer enquanto princípio*. In: Monzani, Luiz Roberto; Soria, Ana Carolina Soliva. (Org.). *Freud: Filosofia e Psicanálise*. (EDUFSCar, 2019).

2 *Connaissance et langage chez Condillac* de Nicolas Rousseau (1986), *Condillac et les problèmes du langage*, dirigida por Jean Sgard (1982) e *Condillac, l'origine du langage*, coordenada por Aliénor Bertrand (2002) enfatizam o papel



No Brasil, as recentes traduções de diversos textos condillaquianos³ sobre a temática da linguagem e o conhecimento junto às respectivas análises (PIMENTA, 2016 e 2018) e (SALLES, 2016 e 2018) renovam os estudos sobre o filósofo sem esquecer a relação com o *Tratado*. Em outra direção, autores como Duchesneau (1999), André Charrak (2014) e Marion Chottin (2014) põem em evidência questões sobre a reflexão, a ligação de ideias entre si e a ligação de ideias com os signos no *Ensaio*.

Variações na valoração de cada um dos textos à margem, entre o *Ensaio* e o *Tratado*, há uma relação que requer explicitação, uma vez que grande parte dos assuntos do primeiro são retomados no segundo (LE ROY, 1947, p. XVII; MONZANI, 1993, p. 14). Em seu “Empirismo na radicalidade: Introdução à leitura do *Tratado das sensações*”, Monzani identifica três razões pelas quais Condillac teria escrito o *Tratado*: em primeiro lugar, a necessidade de levar as hipóteses presentes no *Ensaio* às últimas consequências, esclarecendo dúvidas e pontos obscuros; em segundo, responder a pergunta, proposta por Diderot, acerca de como podemos chegar à noção de existência externa se o ponto de partida é algo subjetivo como a sensação; e por último, – ainda que não menos importante – encontrar o fator que motiva e determina o desenvolvimento mental que deve estar presente desde o início, ou seja, na sensação da qual tudo deriva (*Ibid.*, p. 14-19).

Do ponto de vista da primeira razão mencionada por Monzani, entre os dois textos existe uma relação de continuidade manifesta na radicalização do pensamento do primeiro no segundo acerca das fontes do conhecimento. Todavia, acerca do tema da linguagem, há entre ambos um impasse. No *Ensaio*, essa é concebida como fundamental para o desenvolvimento mental (CONDILLAC, 2014, p. 62). Já o *Tratado* desenvolve a gênese das ideias e faculdades como momento pré-linguístico. Assim, embora o método analítico-genético, através dos seus momentos de decomposição e de composição, conduza em ambos textos à explicação a partir de um princípio, este, curiosamente, não será o mesmo. Enquanto que o *Ensaio* estabelece a ligação de ideias como princípio regente do nascimento das ideias e das operações mentais, o *Tratado* introduz o prazer e a dor como origem e fundamento da vida mental. Como entender tal divergência? Poder-se-ia pensar que se trata simplesmente de uma evolução na maneira de pensar, não fosse que em *A arte de pensar*, obra posterior ao *Tratado*, Condillac volta a referir-se à ligação de ideias como o princípio da vida mental (CONDILLAC, 1947, p. 757).

Ora, de acordo com o estabelecido no *Tratado dos sistemas*, um princípio deve ser um fato bem constatado que permita explicar um número variado de verdades ordenando-as de forma sistemática (CONDILLAC, 1947, p. 122). Notemos que não se trata de uma definição, mas de um fato que adquire o valor de princípio por seu caráter explicativo e organizador das verdades particulares. O sistema assim fundado terá um maior grau de perfeição quanto menor for o número de princípios sobre os que se assenta (BERTRAND, 2002, p. 39). Dada essa premissa, o projeto intelectual de Condillac implica em estabelecer um único princípio como *origem e fundamento* da vida da alma (CHARRAK, 2014, p. 5). Em outras palavras, trata-se de encontrar um fato que tenha caráter inicial no desenvolvimento das ideias e das capacidades mentais e que cumpra, ao mesmo tempo, o papel de determiná-lo (CONDILLAC, 1947, p. 123).

Dessa perspectiva e a procura de compreender o desacordo, o presente texto visa, em primeiro lugar, apresentar as noções de princípio no *Ensaio* e no *Tratado* para, a seguir, examinar as dificuldades ou os impasses em torno de uma e outra concepção. Como nos ensina Monzani, acompanhemos o movimento desse pensamento.

fundamental da linguagem na obra do filósofo, considerando o *Ensaio* o momento fundamental na sua reflexão sobre o tema.

3 Cf. Condillac (2016, 2018, 2022).



2. O princípio da ligação de ideias no *Ensaio*

Inserido em um projeto de radicalização do empirismo de Locke, o objeto do *Ensaio* é o estudo do espírito humano, não para descobrir a sua natureza, mas para conhecer as suas operações por meio de observação. Com esse objetivo, Condillac propõe-se remontar à origem das ideias e, refazendo desde esse ponto a sua gênese, estabelecer a extensão e os limites dos conhecimentos (CONDILLAC, 2014, p. 62). O primeiro passo a seguir pelo filósofo, então, reside em descobrir uma primeira experiência que baste para explicar todas as outras. Com vistas a superar o dualismo postulado por Locke quanto às fontes do conhecimento – sensação e reflexão –, tudo o que concerne ao entendimento humano deverá ser reconduzido a um tal princípio que não pode consistir em “proposições vagas ou abstratas”, mas em uma “experiência constante” que, como já antecipado, determine uma origem genética dos conhecimentos e um fundamento metódico para a constituição do saber” (DUCHESNEAU, 1999, p. 55).

Na mesma introdução ao *Ensaio*, Condillac adianta a sua tese fundamental: o princípio procurado é a “*liaison des idées*” (CONDILLAC, 2014, p. 62) qualificado como “o princípio mais simples, o mais luminoso e o mais fecundo” (*Ibid.*, p. 322). Todavia, a ligação de ideias entre si pressupõe, em um nível mais alto – ou mais profundo, a depender da perspectiva –, a conexão das ideias com os signos⁴ (DUCHESNEAU, 1999, p. 54). Após ter descrito o processo pelo qual se originam as operações mentais, Condillac comenta acerca da sua abordagem. Lemos no *Ensaio*:

A principal vantagem que resulta da maneira em que eu abordei as operações da alma, é que se vê com evidência como o bom senso, o espírito, a razão e seus contrários nascem igualmente de um mesmo princípio, que é a ligação de ideias, umas com as outras; que remontando ainda mais alto, se vê que essa ligação é produzida pelo uso de signos. Eis o princípio. (CONDILLAC, 2014, p. 139)

A gênese acontece com base nos seus materiais que são as impressões sensíveis e as operações da alma. Se considerarmos uma primeira percepção, temos uma impressão simples cuja causa ocasional é o sentido correspondente afetado pela presença de algum objeto. Dela nascem três operações possíveis: essa impressão considerada como advertência para a alma da sua presença é a consciência; se ela é a única a estar presente na alma, é a atenção; e, se tal impressão se faz conhecer como já tendo afetado à alma, é a reminiscência.

Esta última operação resulta da ligação que conserva a sequência das percepções atuais e passadas entre si juntamente com o sentimento do próprio ser. Para o filósofo, essa ligação é a primeira experiência suficiente para explicar todas as outras experiências (*Ibid.*, p. 88). Ela é o fundamento da experiência em geral, pois se a ligação entre as percepções atuais, as passadas e o sentimento do próprio ser não se conservar, tampouco haveria como reconhecer que aquelas correspondem ao mesmo eu e, desse modo, cada momento representaria um novo início.

A partir dessa experiência, todas as operações são derivadas pelo efeito de novas ligações de impressões e a atenção dispensada a estas. Assim, a imaginação, que enquanto operação consiste em trazer novamente à alma uma percepção sem o objeto estar presente, origina-se da ligação que a atenção estabeleceu entre tal percepção e um outro objeto de modo que ao estar presente este, a percepção ligada se reapresenta (*Ibid.*, p. 90). Diferente da anterior, a memória consiste em recuperar o nome e circunstâncias do objeto ausente, mas não a sua percepção. Com isso, Condillac – em oposição a Locke – distingue entre recuperar

4 Condillac distingue três tipos de signos: a) os acidentais – os objetos que circunstancialmente ficaram ligados algumas das nossas ideias –; b) os naturais – os gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, de medo, de dor, etc. –; c) os de instituição – os que o ser humano escolheu sem nenhuma outra relação com as ideias que não seja arbitrária (2014, p. 100).



uma percepção, ação própria do imaginar, e lembrar-se dela, operação própria da memória, possível pela mediação de signos arbitrários sem necessidade da primeira (*Ibid.* p. 90-91).

Da ligação que a atenção estabelece entre ideias e a par da imaginação e da memória, surge também a contemplação entendida como a operação de conservar sem interrupção a percepção, o nome ou as circunstâncias de um objeto que acaba de desaparecer. Relacionando-se com a imaginação ou com a memória respectivamente, essa nova operação pode referir-se tanto às percepções quanto aos nomes e circunstâncias (*Ibid.*, p. 92).

Em geral, a atenção liga ideias apresentadas juntas ao espírito. Porém, há certas coisas que atraem mais nossa atenção por que se relacionam com nosso temperamento, nossas paixões, nosso estado, em síntese, com as nossas necessidades. Dessa maneira, as diversas ligações vão estabelecendo cadeias de ideias: a atenção liga ideias de coisas com ideias das necessidades por essas satisfeitas. À ideia de uma necessidade liga-se a ideia de uma coisa que a satisfaz; a essa ideia liga-se a do lugar em que essa coisa se encontra; por sua vez, a esta se liga a ideia das pessoas ou outros objetos que se encontram também nesse lugar; a estas liga-se a ideia dos prazeres e desprazeres ocasionados por esses, e assim por diante. As ideias fundamentais, formadas pela ligação entre uma necessidade e o objeto que a satisfaz, estabelecem com as outras ideias vinculadas novas cadeias que se separam para convergir em novos anéis, constituindo em última instância uma única cadeia com diversos anéis (*Ibid.*, p. 97).

Do anterior, Condillac conclui que, em primeiro lugar, o poder de despertar nossas percepções ou os nomes das coisas percebidas ou suas circunstâncias vem unicamente da ligação que a atenção criou entre as coisas e as necessidades às que elas se relacionam. Em segundo lugar, que, destruída tal ligação, ficam destruídas a imaginação e a memória (*Ibid.*, p. 98). Em terceiro lugar, que quando uma ou mais das ideias fundamentais dessas cadeias se apresentarem, outras das mesmas cadeias serão recordadas; mas, também, que ideias podem ser trazidas à mente pela imaginação ou pela memória somente se ligadas a outras ideias já presentes. Dessa maneira, a ligação de ideias é o fundamento da geração das operações ou capacidades mentais.

Quanto à constituição das ideias, a operação de lhes atribuir signos resulta da combinação da imaginação que apresenta ao espírito signos ainda não usados e da atenção que os liga às ideias que se querem nomear (*Ibid.*, p. 149). O abade exemplifica a necessidade do uso de signos fazendo alusão às ideias de números pois é ilusório pensar que essas, separadas de seus signos, sejam algo claro e determinado. Apenas o nome ou signo ligado pode reunir no espírito muitas unidades:

Se alguém me perguntar o que é mil, que posso responder senão que essa palavra fixa em meu espírito uma certa coleção de unidades? Se ainda me interrogar sobre esta coleção, é evidente que é impossível fazer percebê-la em todas suas partes. Me resta apenas apresentar-lhe sucessivamente todos os nomes que se inventaram para significar as progressões que a precedem. Devo ensinar-lhe a acrescentar uma unidade a outra, e a reuni-las pelo signo *dois*; uma terceira às duas precedentes, e a liga-las ao signo *três* e assim por diante. Por essa via, que é a única, eu o conduzirei de números em números até mil. (*Ibid.*, p. 151-152)

De maneira semelhante, os signos servem para refletir acerca de outras agrupações de ideias simples. Com efeito, o conjunto de ideias simples relativas às qualidades reunidas na ideia complexa de uma substância é designado por uma palavra. Retomando o exemplo usado por Locke, para fazer referência de modo abreviado a um corpo sólido, maleável, amarelo, solúvel em água régia etc. inventa-se o signo *ouro*. No caso de ideias complexas mais afastadas da experiência sensível como as relativas à moral ou ao direito é ainda mais notável a necessidade dos signos. Condillac sintetiza: “Para ter ideias sobre as quais possamos refletir, temos necessidade de imaginar signos que sirvam de laços às diferentes coleções de ideias simples, e que nossas noções são exatas apenas na medida em que inventamos com ordem os signos que devem fixá-las”. (*Ibid.*, p. 154)



O grau de independência assim alcançado em relação aos objetos será ultrapassado pelo aumento progressivo no uso de signos que desemboca no nascimento da operação de reflexão (*Ibid.*, p. 106). Dessa maneira, no concernente à presença efetiva dos objetos, a passagem da imaginação à memória e desta à reflexão estabelece uma crescente independência devido a novas e mais numerosas ligações entre signos e ideias. Tal proliferação de ligações redundará em um maior domínio sobre as percepções ao ponto de parecer “como se tivéssemos o poder de produzi-las e anulá-las” (*Ibid.*, p. 108).

Embora de forma incipiente, a teoria do uso dos signos esboçada no *Ensaio* explica os progressos das faculdades mentais humanas e a possibilidade de ultrapassar o uso meramente passivo das mais básicas tornando possíveis as capacidades superiores do entendimento (*Ibid.*, p. 9). De acordo com Pimenta, Condillac tem razão quando insiste em que Locke não teria compreendido a que ponto a formação do conhecimento dependeria, segundo a sua própria teoria, do uso de signos, nem em que medida estes instauram um conhecimento próprio e independente de ideias sensíveis (*Ibid.*, p. 13-14).

Nesse sentido, este aspecto da crítica a Locke reflete a relevância teórica dos signos para a concepção condillaciana cuja elaboração, juntamente com a referência à ligação de ideias, é retomada em textos posteriores ao *Tratado*. Em suma, no *Ensaio*, a gênese das operações e dos conhecimentos está baseada no processo descrito até aqui, sempre regido pela ligação de ideias entre si e das ideias com os signos.

3. O princípio do prazer no *Tratado*

Entre os pontos a revisar no *Ensaio* que levaram Condillac a escrever o *Tratado* se encontra a suspeita de ter concedido demasiado aos signos. Em uma carta a Maupertius, datada em 25 de junho de 1752, Condillac admite ter atribuído demasiado aos signos no texto de 1746. A esse respeito, Le Roy observa em uma nota que o pensamento do filósofo evoluiu entre o *Ensaio* e o *Tratado* (CONDILLAC, 1947, v. II, p. 536). Em relação essa observação, Derrida nos adverte acerca da necessidade de analisar prudentemente o sentido do comentário de Condillac (DERRIDA, 1973, p. 75). Sigamos o conselho.

No *Tratado*, o filósofo introduz a conhecida ficção da estátua. Organizada interiormente como o ser humano, mas recoberta de uma camada de mármore que será retirada à medida que os diversos canais dos sentidos forem sendo abertos um a um. Tendo solicitado a quem for ler se pôr no lugar da estátua e de acompanhar passo a passo a aquisição de capacidades e ideias, Condillac reconstrói o processo descrito no texto de 1746 com certas mudanças. Dentre essas, atentemos para aquelas mais relevantes para o que nos ocupa.

Em primeiro lugar, o processo da estátua é solitário, sem a pressuposição de nenhuma interação, nem contato com outros seres iguais a ela e, portanto, sem uso de signos arbitrários. Em segundo lugar, e decorrente do anterior, a memória, entendida como atenção ativa que conserva as sensações enquanto passadas, está constituída por encadeamentos de ideias sem pressupor o uso de signos (CONDILLAC, 1993, p. 69). Em terceiro lugar, a noção de sensação deixa de ter em si função representativa, sendo definida como simples modo de ser ou modificação que contempla, além da qualidade sensível específica segundo o sentido estimulado, algum grau de prazer ou de dor⁵ (*Ibid.*, p. 63 e 70). Por sua vez, as ideias diferenciam-se das sensações simplesmente por serem lembranças destas (*Ibid.*, p. 47) sem que requeiram nem reflexão, nem uso de signos.

5 Condillac usa a palavra *douleur* e menos frequentemente *peine*. Em português usa-se, de maneira mais genérica, o termo desprazer. Considerando uma continuidade entre os extremos de prazer e dor, usamos eventualmente esse termo quando se trata salientar simplesmente a oposição ao termo positivo de prazer sem se tratar de um grau extremo de desprazer.



Quanto à questão de estabelecer um fato como princípio, à diferença do *Ensaio* em que é postulada a *liaison des idées*, no *Tratado*, tanto conhecimentos quanto capacidades mentais desenvolvem-se a partir das transformações das sensações orientadas pela expectativa de obter prazer e fugir da dor (*Ibid.*, p. 65). Presente desde o início, essa orientação é concebida como um verdadeiro princípio teleológico: o prazer orienta toda a dinâmica mental no que diz respeito às ideias e aos conhecimentos em geral, incluídos os desejos que conduzem o comportamento:

Enfim, se consideramos que não existem sensações absolutamente indiferentes, concluiremos também que os diferentes graus de prazer e dor são a lei pela qual se desenvolveu o germe de tudo o que somos, para produzir todas as nossas faculdades. [...] Com efeito, nossas primeiras ideias não passam de dor ou prazer. Logo outras se sucedem e dão lugar a comparações, donde nascem nossas primeiras necessidades e nossos primeiros desejos. Nossas tentativas de satisfazê-los levam a adquirir outras ideias que produzem outros novos desejos. O espanto, que contribui para que sintamos vivamente o que de extraordinário nos acontece, aumenta de tempos em tempos a atividade de nossas faculdades; e forma-se uma cadeia cujos elos são, alternadamente, ideias e desejos, e que basta seguir para descobrir o progresso de todos os conhecimentos do homem. (*Ibid.*, p. 92)

Assim, o sujeito – representado pela ficção da estátua – lembra, imagina, deseja e age, buscando prazer e evitando a dor. Como salienta Aliénor Bertrand, Condillac dá um valor novo a um princípio já conhecido: não se trata apenas de afirmar que os seres vivos visam alcançar o prazer e fugir da dor, mas de evidenciar de que forma o prazer/desprazer é um princípio suficiente para explicar a geração tanto de todas as operações da alma como de todas as ideias (BERTRAND, 2002, p. 38).

Com efeito, para o filósofo, é pelo prazer e deprazer que todas as operações da alma surgem progressivamente, elevando a estátua do *Tratado* a todos os conhecimentos de que vai sendo capaz (CONDILLAC, 1993, p. 65). É o prazer que a põe em movimento na procura das sensações a ele associadas ou na fuga daquelas que são ocasião de dor. Em síntese, enquanto princípio, o prazer funciona tanto na geração das faculdades quanto na construção do conhecimento, o encadeamento das ideias determinando, ainda, o conjunto das ações (*Ibid.*, p. 235).

O alcance do papel atribuído por Condillac ao prazer pode ser melhor compreendido se levarmos em conta, como salienta Monzani, que a estátua não sente prazer porque alcança algo desejado, ao contrário, ela sente necessidade e deseja algo porque antes a experiência do mesmo foi prazerosa. Em outras palavras, o desejo é um conceito derivado e “supõe, para que se instaure, a sua soldagem ao campo representativo”. Soldagem que se dá pelo modo como somos afetados. “Ele é sempre *desejo de ... algo*” que ocasionou *prazer* (MONZANI, 2011, p. 233) (grifos nossos).⁶

Junto com a primazia atribuída ao par prazer/desprazer como princípio da vida mental, Condillac reivindica o papel do tato na origem da ideia de extensão e de corpo. Sem a intervenção deste sentido, o prazer diz respeito apenas à imaginação: é porque a sensação foi prazerosa que é desejada sua recuperação enquanto sensação. Sem o tato, a experiência da estátua restringe-se a meras sensações e lembranças dessas enquanto modificações do próprio ser, ou seja, sem referência a objetos.

De maneira diversa, uma vez constituída a objetividade pela combinação de sensações táteis e movimento, o princípio de prazer/dor irá orientar o pensamento e a ação em busca de objetos prazerosos e no afastamento dos desprazerosos não ficando restrito ao âmbito das vivências mentais (CONDILLAC, 1993, p. 130). Por conseguinte, os objetos são bons ou maus, belos ou feios segundo o prazer ou deprazer que provoquem.

⁶ Nesse sentido, a necessidade – decorrente de um mal-estar surgido da comparação entre um deprazer atual e os prazeres de que gozou anteriormente (Condillac, 1993, p. 71) – devém desejo quando ligada à representação do objeto que a satisfaz (*Ibid.*, p. 79).



Disso decorre que o princípio de prazer também baliza e promove toda conduta, não somente o que concerne à vida mental (*Ibid.*, p. 134).

4. Ligação de ideias ou prazer?

Em uma primeira consideração, no *Ensaio* e no *Tratado*, Condillac postula dois princípios diferentes e independentes entre si. Todavia, como já mencionado, em *A arte de pensar*, Condillac volta a afirmar que é pela ligação de ideias que o sistema operativo da alma se desenvolve, sendo o princípio tanto da loucura quanto da razão (CONDILLAC, 1947, v. I, p. 757). Como devemos entender tal retomada da tese do *Ensaio* uma vez que Condillac declara ter escrito o *Tratado* como revisão daquele?

No que concerne ao *Ensaio*, a dificuldade maior para compreender o estatuto de princípio atribuído à ligação de ideias reside no requisito desta operação dever ser, não apenas princípio explicativo, mas também o início do conhecimento. Com efeito, como antes mencionado, a noção condillaquiana de princípio supõe tanto o caráter determinante de conhecimentos e operações mentais quanto a condição de ser a origem ou o início dos mesmos. Segundo a interpretação de Marion Chottin, a ligação de ideias só pode ser considerada princípio do conhecimento na medida em que é a “primeira experiência na ordem da análise”, ou seja, a última à qual o espírito pode remontar na gênese empirista. O que não quer dizer que seja a origem do conhecimento em sentido estrito (CHOTTIN, 2014, p. 13).

Dirimir a questão requer, em primeiro lugar, considerar a diferença entre a sensação ou percepção – como mera impressão sensível, instável e passageira – e a ideia – como imagem de objetos – (CONDILLAC, 2014, p. 163). À medida que os objetos exteriores agem sobre nós, recebemos pelos sentidos diferentes impressões que requerem para se constituírem como ideias de diversas operações como atenção, reminiscência, memória, mas em especial da reflexão: “... percepções que jamais foram objeto da reflexão, não são propriamente ideias” (*Ibid.*, p. 163). Embora tenhamos consciência de todas as percepções, nem todas são retidas, nem todas chegam a constituir ideias.

Isso leva, em segundo lugar, à distinção entre a ligação de sensações simples, estabelecida pela atenção em função das circunstâncias, paixões e temperamento (*Ibid.*, p. 87), e a ligação de ideias, mediada pela reflexão e pela ligação entre signos e ideias. Como antes mencionado, no *Ensaio*, a ligação de ideias depende da ligação entre ideias e signos como sua condição de possibilidade e de estabilidade: o signo permite reunir a unicidade do significante com a multiplicidade das propriedades, engendrando a ideia complexa (*Ibid.*, p. 153).

Chottin observa que somos conscientes de ligar ideias, mas não de ligar sensações simples. As percepções ligadas pela atenção que estariam no início do conhecimento não são experiências atuais. Em nosso espírito, antes ou aquém das ideias – enquanto imagens de objetos – ligadas entre si, existem as percepções enquanto dimensão sensível não-representativa “que certamente ainda não é da ordem do conhecimento, mas que constitui aquilo a partir do qual podemos engendrar esse último” (CHOTTIN, p. 13). De acordo com a autora, esses átomos sensíveis e a sua ligação são uma origem irremediavelmente perdida (*Ibid.*, p. 7) da qual restam certas ideias. Consequentemente, no *Ensaio*, Condillac teria dissociado o caráter de princípio explicativo da condição inicial do conhecimento em sentido estrito (*Ibid.*, p. 18).

Nesse ponto, é notável a ambiguidade em que incorre o filósofo na sua apresentação do princípio, pois, ao atribuir precedência temporal à ligação dos signos com as ideias, torna “repentina e paradoxalmente” a ligação de ideias entre si uma noção derivada (CHARRAK, 2003, p. 39) o que depõe contra a sua postulação como princípio. De acordo com Charrak, essa espécie de indecisão por parte do filósofo poder-se-ia entender



em função da relevância para seu projeto empirista de manter a distinção, mesmo que provisória, entre a ligação rudimentar e instável entre percepções e a ligação de ideias propriamente dita (*Ibid.*, p. 40). Com efeito, distinguir entre ambos os tipos de ligação condicionando a ligação de ideias a um terceiro tipo, i.e., o da ligação com signos, pode ser entendido como tentativa de preservar o propósito reducionista de fazer surgir a atividade no espírito da passividade primitiva da sensação (CHARRAK, 2009, p. 68).

Não obstante, se garantir a origem da atividade do espírito exclusivamente da passividade da sensação é importante, encontrar um único princípio do qual derivem todas as ideias e operações da alma também o é. Como dito anteriormente, o projeto condillaquiano busca superar o empirismo de Locke, que defende como fontes independentes do conhecimento tanto as sensações quanto a reflexão, através de um único princípio que seja fato inicial e determinante de toda a vida mental. Nesse sentido, o questionamento em torno ao caráter inicial da ligação de ideias teria sido central na decisão de revisar a sua postulação como princípio e a de estabelecer o prazer como tal. À diferença da ligação de ideias, este último faz parte desde o início da experiência sensível. Tratar-se-ia, então, da substituição de um princípio por outro?

Ora, entre os princípios de 1746 e de 1754, parece haver uma vinculação tão íntima que levanta suspeitas acerca da verdadeira relação entre ambos. Em primeiro lugar, embora Condillac se proponha no *Ensaio* apenas desenvolver o que diz respeito ao entendimento, a ligação de ideias se estabelece fazendo referência ao âmbito das necessidades, desejos e prazeres (CONDILLAC, 2014, p. 96). Como observa Monzani, o abade afirma “periodicamente que são as nossas necessidades (*besoins*) que orientam a ligação de ideias” sem, no entanto, dar maiores explicações nem extrair as consequências disso (MONZANI, 2011, p. 206). Em segundo lugar, no *Tratado*, a maneira como o princípio de prazer determina o curso da história individual consiste em estabelecer ligações entre as diferentes sensações e ideias. Com efeito, as ligações alinhavam as experiências: das sensações agradáveis ou desagradáveis de objetos, formam-se as necessidades e os desejos correspondentes; por sua vez, a repetição de pensamentos e ações ligados à satisfação desses, leva à formação dos hábitos correlativos.

Presente desde o momento em que tem lugar a primeira sensação, o prazer vai se constituindo enquanto princípio ao mesmo tempo em que vai determinando o curso das sucessivas transformações. Desse modo, a sucessão de ideias e suas diversas conexões orientam-se pelo prazer e pela dor. Em palavras do filósofo: “Quando ela tiver notado que pode deixar de ser o que é para voltar a ser o que foi, veremos seus desejos nascerem de um estado de dor, que ela irá comparar a um estado de prazer que a memória lhe lembrará” (CONDILLAC, 1993, p. 65). Como observado na seção anterior, o desejo se constitui através de um circuito associativo entre a lembrança de um certo mal-estar, a de um objeto prazeroso e a de recuperação de bem-estar.

Nesse ponto, é importante notar a diferença de concepção respeito ao *Ensaio*: a capacidade de lembrar é entendida como cadeia de ideias ligadas entre si, mas que não mais depende de signos. Lembremos como a memória é descrita no *Tratado*:

Uma sequência de ideias que formam uma espécie de cadeia. É essa ligação que fornece os meios de passar de uma ideia a outra, e de lembrar as mais afastadas. Por conseguinte, só se recorda uma ideia tida há algum tempo por se relembrares com maior ou menor rapidez as ideias intermediárias. (*Ibid.*, p. 69)

Ora, concebida como cadeia de ideias ligadas entre si, a memória é dirigida pelo prazer:

Na segunda sensação, a memória de nossa estátua não tem escolha: não pode senão lembrar a primeira. Ela agirá apenas com mais força, conforme seja determinada a isso pela vivacidade do prazer e da dor. Mas quando houve uma sequência de modificações, a estátua, conservando a lembrança de um grande número delas, será levada a relembrares preferivelmente as que mais podem contribuir para sua felicidade: passará rapidamente pelas outras, ou se deterá nelas apenas a contragosto. (*Ibid.*)



Assim, o prazer adquire sua dimensão de princípio ao estabelecer ligações mais ou menos intensas que criam as cadeias da memória e da imaginação, que determinam os desejos e que orientam a evocação de lembranças por caminhos preferenciais dentre essas diversas cadeias. Poder-se-ia dizer, então, que o *modus operandi* do princípio de prazer é a ligação de ideias. Como observa Monzani, o princípio funciona no encadeamento estabelecido pela ligação de ideias determinando a ordem da sequência das mesmas, criando sequências paralelas e laterais de modo a introduzir a teleologia do processo orientada à evitação da dor e à busca do prazer (MONZANI, 2011, p. 237).

Enquanto que a dimensão inicial da ligação de ideias resulta problemática – como assinalado por Charrak e Chottin –, o prazer se faz presente desde a primeira sensação tendo força impulsora já com a primeira lembrança e ligando os diversos elos das cadeias de ideias da memória e da imaginação entre si. Dessa maneira, prescindir dos signos na definição da memória no *Tratado* permite que esta, junto com a imaginação, supra o papel de condição de possibilidade e de estabilidade antes atribuído aos signos em relação à ligação de ideias (*Ibid.*).

Publicado pouco tempo após o *Tratado das sensações*, o *Tratado dos Animais* retoma a gênese da vida mental a partir das sensações. Lemos na sua conclusão o enunciado da relação complementar entre o princípio de prazer/dor e a ligação de ideias:

O prazer e a dor a conduzem em todas as suas transformações. É por eles que a alma apreende a pensar para ela e para o corpo e que o corpo apreende a mover-se para ele e para a alma. É por eles que todos os conhecimentos adquiridos se ligam uns aos outros para formar as sequências de ideias que respondem a necessidades diferentes e que se reproduzem todas as vezes que as necessidades se renovam. É por eles, em uma palavra, que o animal goza de todas suas faculdades. (CONDILLAC, 1947, p. 379)

Tanto o ser humano quanto os demais animais passam pelo mesmo processo de gênese das faculdades cujo ponto de partida é a capacidade de sentir e o que determina seu curso é o par prazer-dor ligando sensações e ideias. Parafraseando o filósofo, podemos dizer que as faculdades nascem da sensação, engendram-se pelo prazer-dor e se exercem por meio da ligação de ideias orientada por este⁷.

5. Avatares do princípio do prazer/dor

Na medida em que o número de hábitos da estátua é restrito, o prazer é um guia afinado com a natureza, sentindo-se como prazeroso somente aquilo que contribui à conservação. Porém, o aumento de experiências cria novas ligações das quais resultam novos e mais diversificados desejos. Cada necessidade passa, então, a ter mais de um objeto que a satisfaz gerando preferências que, por sua vez, criam novos hábitos progressivamente mais afastados do estritamente necessário em termos naturais. Mediante o exemplo dos alimentos, Condillac afirma:

Mas o juízo é bom, é excelente, é melhor do que qualquer outro, converte em necessidade a sensação que pode ser produzida por um fruto. Então o que basta para alimentá-la já não basta a seu prazer. Há nela [na estátua] duas necessidades, uma causada pela falta de alimento, a outra pela falta de um sabor que merece preferência; esta última é uma fome que a engana vez por outra, levando-a a comer mais do que necessário. (CONDILLAC, 1993, p. 216)

7 No final do *Tratado dos Animais* diz: “Mas, ainda que o sistema de suas faculdades e de seus conhecimentos seja sem comparação o mais estendido de todos, ele faz parte desse sistema geral que envolve todos os outros seres animados; desse sistema, onde todas as faculdades nascem de uma mesma origem, a sensação; onde elas se engendram por um mesmo princípio, a necessidade; onde elas se exercem por um mesmo meio, a ligação de ideias” (Condillac, 2004, p. 200). Lembremos que, para Condillac, a necessidade se origina do prazer/desprazer: “...ela conhece necessidades apenas porque compara a dor que sofre com os prazeres que gozou” (Condillac, 1993, p. 71).



Com a comparação entre graus de prazer nasce um novo tipo de necessidade decorrente da preferência do objeto *mais* prazeroso de modo que não mais se trata de uma necessidade básica, mas de desejos específicos e derivados. Condillac adverte que uma vez ultrapassada a barreira do naturalmente necessário, os limites se afrouxam e o excesso banaliza a sensação agradável que inicialmente produzira um objeto.

Disso decorre uma frustração que exacerba o desejo em busca de um prazer que já não é mais atingido. Assim, os excessos seriam extravios de hábitos contraídos sobre a base da preferência e da expectativa de recuperar um prazer “incessantemente lembrado pela imaginação, e que sempre lhe escapa” (CONDILLAC, 1993, p. 217). Face a tal situação, a natureza reserva à dor o papel preventivo de refrear excessos prejudiciais ao uso das faculdades e, em última instância, à conservação. Resultado disso, a estátua condillaquiana aprende a satisfazer seus desejos com prudência, evitando os excessos (*Ibid.*, p. 217).

Nesse sentido, o princípio de prazer passa por um processo de constituição⁸: se numa primeira etapa, os desejos de objetos prazerosos se encontram em harmonia com o que naturalmente convém à conservação, em uma segunda etapa, quando seguir o prazer deixa de ser garantia indubitável de bem-estar, a dor adquire o papel decisivo de alertar acerca dos perigos introduzindo a necessidade da deliberação prévia ao agir. À diferença dos animais, o homem é capaz de adiar mediante deliberação a obtenção imediata e direta de prazer no caso de que esta acarrete alguma ameaça ou prejuízo para o indivíduo.

Pode-se dizer então que, ao ampliar as experiências e respectivas ligações, o princípio de prazer e dor sofre modificações em função das quais não mais se trata de perseguir cegamente sensações apazíveis, mas de buscar, com base no cálculo prudencial, a experiência *mais prazerosa possível para o próprio bem-estar*.

Traduzidas em termos prescritivos as etapas pelas que o princípio se constitui, à primeira formulação corresponde a recomendação de buscar aquilo que se apresenta como prazeroso pois reflete uma regulação natural e imediata a favor da conservação. Como antes mencionado, ainda nessa primeira etapa, podemos discernir dois momentos fundamentais da gênese do princípio: no primeiro, o prazer refere-se aos modos de ser ou estados mentais da estátua. Obedecer ao princípio de prazer consiste em recuperar na memória ou na imaginação sensações sentidas como agradáveis. Já no segundo momento, o princípio pressupõe a experiência da realidade: o fim visado não mais se circunscreve ao mental, mas alcança as coisas e os corpos do mundo.

Correspondente à sua segunda etapa, a formulação do princípio supõe a prescrição de uma deliberação que equacione circunstâncias, intensidades e riscos, representando uma regulação refletida – não mais natural e imediata – que, apesar de seu *telos* continuar sendo a obtenção de prazer, pode exigir renúncia e postergação devido à diversificação dos possíveis objetos de satisfação. A sintonia com a natureza está doravante interrompida. Se na primeira formulação se trata de um princípio compartilhado com os outros animais, na segunda, o princípio passa a reger exclusivamente a vida do ser humano fora dessa espécie de paraíso que supõe a harmonia com a natureza.

A ampliação da divergência entre homens e animais, é descrita no *Tratado dos Animais* com base na linguagem de instituição, própria da vida em sociedade. Nesse sentido, as possibilidades de expressão e comunicação criadas tornam ainda mais complexa cada vivência. Em geral, a maior quantidade de ideias e ligações diversifica os tipos de prazeres experimentados e, portanto, também as necessidades e os desejos decorrentes desses (CONDILLAC, 2004, p. 183). Em particular, os homens observam-se ao longo da existência e, como não

8 Sintetizamos aqui o que consideramos o processo de constituição do princípio do prazer. Para uma exposição mais detalhada dessa ideia, cf. Ibertis, 2019, p. 111-115.



estão limitados na sua linguagem, eles se dizem reciprocamente como se sentem, apreendendo mutuamente como as forças crescem, após, como elas diminuem e, finalmente, se extinguem. Ou seja, chegam a conhecer o significado da morte. Com isso, o homem não se restringe a evitar a dor, mas ele deseja, agora conscientemente, a sua própria conservação sob as múltiplas formas que pode adotar o amor-próprio (*Ibid.*, p. 184). Ora, a especificidade deste sentimento nos seres humanos faz surgir paixões que o restante dos animais desconhece, mas também apresenta caráter virtuoso ou vicioso pelo conhecimento do dever e dos princípios da lei natural. Desta diferença nascem penas e prazeres ignotos para os animais, pois a virtude é fonte de sentimentos agradáveis e as inclinações viciosas, fonte de sentimentos desagradáveis (*Ibid.*, p. 184-185).

Conforme com o anterior, a renovação e a proliferação de necessidades e desejos em função do convívio social e da linguagem alcançam tal magnitude que a própria atividade de desejar se torna a necessidade mais premente de todas. Em palavras de Condillac:

Desde então, não é mais possível cumprir todos nossos desejos: ao contrário, dando-nos a fruição de todos os objetos desejados, se nos deixaria na impotência de satisfazer a mais intensa de todas as nossas necessidades, a de desejar. Tiraríamos de nossa alma essa atividade que se tornou necessária a ela, ficaríamos apenas com um vazio avassalador, um tédio de tudo e de nós mesmos. [...] Dessa forma nossas paixões renovam-se, sucedem-se, multiplicam-se e nós não vivemos senão que para desejar e enquanto desejamos (CONDILLAC, 2004, p. 185).

Assim, do princípio que determina evitar a dor e procurar o prazer nascem as paixões em todos os seres capazes de sentir, porém, de movimentos comuns com os animais transformam-se pela inteligência em vícios ou virtudes nos seres humanos e destes nascem novos prazeres e desejos. No processo, a linguagem proporciona aos homens a vantagem de poder acumular conhecimentos que, geração trás geração, desembocam na criação das artes e das ciências que, por sua vez, provocam novos prazeres e, conseqüentemente, novos desejos e paixões (*Ibid.*, p. 200).

6. Para finalizar...

Sob a ótica da noção de princípio tal como a concebe Condillac, examinamos a relação entre o *Ensaio* e o *Tratado* procurando resolver o que se apresentava inicialmente como a disjuntiva excludente entre a ligação de ideias e o prazer. A leitura atenta deixa claro, em primeiro lugar, que, à despeito da identificação como princípio, ambas obras atribuem um papel de destaque tanto à ligação de ideias quanto ao prazer; em segundo lugar, que o impasse em torno ao estatuto de princípio da ligação de ideias surge a raiz da dependência com a ligação entre ideias e signos, não cumprindo, então, a condição de ser inicial; em terceiro lugar, que a saída do impasse se dá pela via alternativa da conciliação pela qual o rumo da ligação de ideias é estabelecido pela experiência de prazer/desprazer; por último, que o prazer, enquanto princípio, não apenas governa a vida mental através da ligação de ideias, mas também se constitui por meio desta. Nesse sentido, nossa análise defende a tese da cooperação entre a ligação de ideias e a experiência de prazer/desprazer que, presente timidamente no *Ensaio*, ganha a sua formulação precisa e contundente no *Tratado*.

Se seguirmos Monzani na ideia de inverter a ordem de leitura dos textos, do *Tratado* ao *Ensaio* (2011, p. 207), e consideramos junto o *Tratado dos Animais*, vemos completar-se o ciclo da gênese dos conhecimentos e das capacidades mentais no arco que vai do estágio individual pré-linguístico ao social em que o desenvolvimento pleno da linguagem torna possível a religião, a moral e o direito⁹. Dessa perspectiva, torna-

9 A coerência interna do pensamento condillaquiano se nota, segundo Pimenta, nos textos do curso de estudos, considerados por ele o terceiro momento da obra do filósofo (2016, p. 296). Em nossa opinião, o *Tratado dos Animais* já reflete, embora de maneira incipiente, tal coerência.



se ainda mais evidente que entre 1746 e 1754 não há uma mudança radical no pensamento de Condillac que o teria levado a substituir um princípio por outro, mas um rearranjo que lhe permitiu articulá-los de forma complementar sem precisar renunciar a nenhuma das suas respectivas vantagens teóricas.

Assim considerada a relação entre o *Ensaio* e o *Tratado*, o par prazer/dor determina a orientação geral das ligações entre sensações e ideias que nos seres humanos têm seu ponto culminante através das ligações com signos de instituição. Sanado o impasse entre a postulação de um e de outro dos princípios, resta ainda assinalar as consequências acarretadas com isso. Em palavras de Monzani:

No *Traité* o teórico subordina-se definitivamente ao prático e é na camada das afecções mais originárias (dor/prazer), das necessidades e dos desejos que brota um sentido original, primordial, balbuciante, num certo sentido, mas que será determinante. A potência do signo e da linguagem assim como a sua importância são, sem dúvida, mantidas, mas alocadas num outro nível, num que é derivado. De agora em diante o homem é um ser essencialmente movido pelo prazer, pela necessidade e pelo desejo. (MONZANI, 2011, p. 256)

Questionar o estatuto de princípio atribuído por Condillac à ligação de ideias ou ao prazer concerne não apenas à relação entre o *Ensaio* e o *Tratado*, mas também remite à reviravolta na concepção geral acerca do sujeito introduzida neste último. Segundo a interpretação de Monzani – mais próxima, nesse ponto, à de Cassirer do que a de Deprun – Condillac altera a maneira clássica de conceber a relação entre vontade e entendimento ao outorgar, no *Tratado*, preeminência à primeira sobre o segundo.

Cassirer defende que em Condillac nos deparamos pela primeira vez com uma atitude voluntarista pois “a vontade deixa de ser causada pela representação, passando esta a ser causada por aquela” (CASSIRER, 1994, p. 147). Exemplos disso são a atenção, que segue ao ato de perceber e destaca certos dados sensíveis do conjunto, e a memória, que resgata umas lembranças e não outras. Ambas, como também as demais operações, se orientam por necessidades e inclinações, i.e., pelo interesse determinado com base no que é proveitoso para a própria conservação. Com efeito, o direcionamento da vida mental requer uma razão da qual a esfera puramente teórica, ao contrário da prática, não dá conta (*Ibid.*, p. 148-149).

Por sua vez, Deprun salienta que para o desejo nascer de um mal-estar provocado pela ausência de um objeto considerado agradável, o decisivo é o juízo implicado nisso e, portanto, o fundamental é a esfera da representação. Dessa perspectiva, poder-se-ia caracterizar a posição de Condillac como intelectualista (DEPRUN, 1979, p. 200-201). Para dirimir a questão, Monzani distingue dois níveis: o primeiro diz respeito à constituição do desejo pela experiência prazerosa ou desprazerosa; o segundo, uma vez definido o objeto de desejo, a sua representação aciona a necessidade e/ou o desejo. Se o primeiro parece dar a razão à posição voluntarista, o segundo a concede à intelectualista. Porém, como observa Monzani, sendo o campo representacional instaurado pela experiência de um objeto prazeroso, a tese de Cassirer coaduna-se melhor com a concepção condillaquiana do *Tratado* (MONZANI, 2011, p. 244-245).

Ao que tudo indica, a modificação acerca do princípio introduzida no *Tratado* excede largamente a questão pontual da alternativa entre ligação de ideias e prazer/desprazer. O que poderíamos interpretar como uma dificuldade que demanda apenas o ajuste de como definir o caráter complementar de ambos fenômenos redundaria, na verdade, em uma das mais significativas mutações de perspectiva acerca do sujeito. Com efeito, o recuo na explicação da gênese da vida do espírito que significa o recurso à ficção da estátua esboça uma antropologia subjacente a todas as operações da mente estabelecendo causas mais profundas não só de nossas ações, mas, também do conhecimento (SALLES, 2016, p. 5).

Acerca do alcance dessa mudança, em *Desejo e prazer na idade moderna*, Monzani nos oferece a chave interpretativa segundo a qual as diversas escalas hierárquicas em que se inserem os pares de opostos amor/

ódio, desejo/aversão, prazer/desprazer estruturam as principais mudanças na maneira de conceber a vida passional (MONZANI, 2011, p. 248). Nesse sentido, a nova compreensão do ser humano introduzida por Condillac no *Tratado* funda-se em última instância na reviravolta que supõe considerar o prazer/desprazer como o solo originário a partir do qual se define o restante¹⁰. Em palavras do autor:

Com ele [Condillac], o pressuposto central da filosofia clássica vem abaixo. Deixa-se definitivamente de se pensar na preexistência de um bem objetivo do qual o sujeito deve necessariamente acercar-se e abandona-se também a tese correlata do primado do representacional sobre o volitivo. A partir do *Traité*, com uma clareza talvez nunca atingida anteriormente, todo o domínio da vida espiritual (tanto no plano do entendimento, como no plano da vontade) está subordinado a isso que podemos denominar o princípio do prazer. (*Ibid.*, p. 250-251)

Vemos delinear-se a meados do século XVIII uma concepção da subjetividade que chega até hoje. Nela, o papel constituinte do prazer na estruturação do sujeito resulta “uma das heranças mais problemáticas e originárias que a época moderna nos legou. Das mais espinhosas também” (*Ibid.*, p. 257).

REFERÊNCIAS

BERTRAND, A. (2002). *Le vocabulaire de Condillac*, Paris : Ellipses.

_____. (2002). *Condillac, l'origine du langage*. Paris: PUF.

CASSIRER, E. (1994). *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp.

CHARRAK, A. (2003). *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris: Vrin.

_____. (2009). *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris : Vrin.

_____. (2014). “Liaison des idées et variété des esprits: de Malebranche à l'empirisme des Lumières”. *Astérior*, 12 | 2014, p. 1-9.

CHOTIN, M. 2014. “La liaison des idées chez Condillac: le langage au principe de l'empirisme”. *Astérior*, 12 | 2014, p. 1-18.

CONDILLAC, E. (1947). *Oeuvres Complètes*. 3 vols. Ed. Georges Le Roy. Paris: PUF.

_____. (2014). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Ed. Jean-Claude Pariente et Martine Pécharman. Paris: Vrin.

_____. (2004). *Traité des animaux*. Ed. Michel Malherbe. Paris: Vrin.

_____. (1993). *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp.

_____. (2018). *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos. Arte de escrever*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp.

¹⁰Monzani observa que à concepção clássica da vida passional corresponde a escala em que o par amor/ódio é o fundamental a partir do qual se definem desejos e prazeres. De acordo com a mesma análise, Hobbes opera a primeira grande mutação elevando o par desejo/aversão a esse lugar originário. Desse ponto de vista, Condillac opera a segunda grande mutação ao atribuir caráter fundante ao prazer/desprazer.



- _____. (2016). *Lógica e outros escritos*. Trad. Fernão Oliveira Salles, et al. São Paulo: Unesp.
- _____. (2022). *Tratado dos Animais*. Trad. Lourenço Fernandes Neto e Silva. In: *A inteligência dos animais*. São Paulo: Unesp.
- DEPRUN, J. (1979). *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin.
- DERRIDA, J. (1973). *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*. Paris: Denoël Gonthier.
- DUCHESNEAU, F. (1999). "Condillac et le principe de liaison des idées". *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 1, Jan.-Mar., p. 53-79.
- IBERTIS, C. (2019). "Condillac e Freud: o prazer enquanto princípio". In MONZANI, L. R.; SORIA, A. C. S. (Orgs.). *Freud: Filosofia e Psicanálise*. São Carlos: UFSCar.
- MONDOLFO, R. (1902). *Un psicologo associazionista*. Palermo: Remo Sandron.
- _____. (1963). Estudo preliminar. In Condillac, *Tratado de las sensaciones*. Trad. Gregorio Weinberg. Buenos Aires: Eudeba.
- MONZANI, L. R. (2011). *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat.
- _____. (1993). "O empirismo na radicalidade: Introdução à leitura do *Tratado das sensações*". In: Condillac, *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann, Campinas: Unicamp.
- PIMENTA, P. P. (2016). "Origem dos signos e metafísica primeira". In: Condillac, *Lógica e outros escritos*. Trad. Fernão Oliveira Salles et. al. São Paulo: Unesp.
- _____. (2018). "Condillac e a crítica da metafísica; ou, rumo a uma ciência sem nome". In: Condillac. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos. Arte de escrever*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp.
- ROUSSEAU, N. (1986). *Connaissance et langage chez Condillac*. Genebra: Droz.
- SALLES, F. de O. (2016). "Empirismo e linguagem em Condillac". In: Condillac, *Lógica e outros escritos*. Trad. Fernão Oliveira Salles et al. São Paulo: Unesp.
- _____. (2018). "Empirismo e metafísica em Condillac". In: Condillac. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos. Arte de escrever*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp.
- SGARD, J. (1982). *Condillac et les problèmes du langage*. Genebra-Paris: Slatkine.

Maneira e modernidade: apontamentos de uma história subterrânea

Pedro Fernandes Galé¹

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Paulo, Brasil

*Canto como quem risca a pedra. Te celebro
Na mais alta metamorfose da minha época.
Não cantarei em vão.
(Hilda Hilst, Corpo de Luz, V)*

Resumo: O ensaio busca apresentar a possibilidade de uma história subterrânea da modernidade na qual os textos das preceptivas artísticas apresentam mudanças que viriam a ser características do pensamento moderno.

Palavras-chave: Modernidade; Maneirismo; Artes; Desenho; Doutrina.

Abstract: The essay aims to present the possibility of an history of modernity in which the texts of artistic coctrines presents changes that would come to be characteristic of the modern philosophy.

Key-words: Modernity; Mannerism; Arts; *Disegno*; Doctrine.

Pretendemos apresentar alguns traços caros à literatura artística que se praticou a partir do século XV e os deslocamentos ocorridos nas preceptivas da segunda metade do século XVI para indicar como esse movimento artístico e intelectual que se convencionou chamar de maneirismo parece ter sido, em seu aspecto doutrinal, um momento marcante do pensamento moderno. A experiência artística, a partir dos anos 50 do *Cinquecento*, inicia seu afastamento de aspectos que a ligavam imediatamente à retórica e aos estudos humanistas passando a ser vista como uma experiência da significação e da própria relação de conhecimento entre o sujeito e a natureza, entre o inteligível e o sensível.

Para que façamos tal movimento de investigação são necessários alguns esclarecimentos, primeiramente, os autores que servem de base mais fundamental à argumentação deste ensaio, Alberti, Vasari, Gian Paolo Lomazzo e Fedderico Zuccaro são, excetuando-se o primeiro, ligados ao que se convencionou chamar de maneirismo. Devemos aqui explicitar melhor o que se entende por maneirismo, evitando que o nome assim atribuído a um período artístico se torne uma camisa de força. *Maneira* acaba sendo um termo ligado aos modos que um artista se põe a fazer sua arte, e que por isso já circulava em textos artísticos desde finais do século XIV, seu derivado maneirismo passou, desde o final do século XIX, em relação a este momento das artes figurativas posterior ao alto renascimento, a denominar um mundo em crise. Talvez por uma espécie de

1 Professor pela UFSCar e autor de Goethe - O Olhar e o Mundo das Formas. (Edições 70, 2020); autor e organizador: RODRIGUES, A. A. (Org.); GALÉ, P. F. (Org.); PIMENTA, P. P. G. (Org.). Ensaaios filosóficos. (Ed. UNESP, 2019).



projeção do mundo das vanguardas do início do século XX tornou-se usual certa relação entre o maneirismo e um universo outrora mais iluminado e acabado, o mundo de Rafael Sanzio². Há, desde então, certa projeção das crises do início do século das duas grandes guerras, bem como suas vanguardas e o universo mental de pintores do século XVI. Essa transposição cometeu uma série de abusos em torno dos termos maneira e maneirismo.

Temos de tentar entender o lugar desse termo antes de encaminharmos a reprodução deles em uma inconsequente nomeação na qual, nas palavras de Antonio Pinelli,

A redescoberta do maneirismo por parte da historiografia do início do *Novecento* tenha trazido a insígnia do mais ingênuo ‘projecionismo histórico’ e surja como uma sorte de *transfert* cultural, mediante o qual foi transposto para a arte do *Cinquecento* o clima intelectual, efervescente e febril da ‘*finis Austriae*’ com aquele seu apelo ao tema da angústia, do espiritualismo, da crise (PINELLI, 2003, p. 46).

Pensar o movimento dito maneirista ainda nesta chave seria abandonar aquilo que acreditamos ser um dos traços mais marcantes do final do século XVI e início do XVII, a saber, um profundo campo de especulação acerca da relação do sujeito com o mundo, ainda que sem qualquer sorte de anteparo subjetivo³. O que podemos observar nesse período, sem que isso se torne uma fôrma à qual os pintores e tratadistas deveriam se conformar, é a presença de um intelectualismo sutil que faz com que os tratados do período buscassem explicitar e embasar esse intelectualismo. Apresentaremos aqui que tais *movimentos de pensamento*, no interior do universo das artes, definem a marcha do homem moderno que por sua vez modula novas formas e tessituras conceituais, bem como suas possibilidades diante de um mundo em constante variação.

Tais movimentos e a suspeita de suas implicações são indicados, mas nunca explorados, até mesmo em obras como *A Filosofia da Ilustração*, de Ernst Cassirer⁴. Se são insondáveis as múltiplas influências e movimentos que resultaram nessa configuração da ideia de natureza moderna, não seria um disparate inserir ainda um ponto de inflexão nessa trajetória e apontar para momentos onde a relação entre sujeito e objeto sensível não é das mais pacíficas. Momento em que os tratados artísticos, segundo Gustav Rocke, “rebelam-se contra a harmonia da composição, contra a exatidão, contra a medida padrão ou, numa palavra: contra o ideal perfeccionista do renascimento, tal como expresso por Alberti” (2005, p. 31).

Atentos ao que diz Luiz Roberto Monzani, que “pode ser interessante constatar fortes convergências nas teses de dois autores mas isso apenas mostra que ambos trabalham sobre um estofo conceitual, um certo universo mental já constituído, do qual ambos se nutrem” (1995, p. 13), partiremos da hipótese inicial de uma participação da tratadística da segunda metade do século XV, em uma história de transposição de fronteiras, e, da constituição de uma trama conceitual que se vê transbordar a partir de suas referências e reivindicações humanistas, colocando-se em um outro tipo de registro e de lugar. A relação do universo artístico com outras estruturas de conhecimento pode ser interessante, mas a história em que pretendemos indicar tal relação é aquela em que se observa certa *origem* estética de alguns movimentos epistemológicos

2 Como deixava clara uma exposição, e seu respectivo catálogo, que teve lugar no Museu Nacional de San Carlos no México: “Maneirismo: a arte depois da perfeição”. (ROJO, 2014).

3 E nisso discordamos radicalmente da tese de Hocke, em seu *Maneirismo: o mundo como labirinto*, segundo a qual nesse período “o conceito moderno de subjetividade desprende-se pouco a pouco, das especulações filosófico-teológicas e das imagens pseudo-científicas. Enriquece-se, ao mesmo tempo, a ‘ideia’ como essência do subjetivo, e evolui o estudo da natureza. Desta maneira, o homem alcança novas dimensões interiores (...)” (HOCKE, 2005, p. 60).

4 Ao início de seu capítulo “A natureza e seu conhecimento na filosofia da ilustração” ele escreve que há um conceito de natureza “que se vai construindo com progressiva clareza e firmeza a partir do renascimento” (CASSIRER, 2002, p. 56).



caros à filosofia moderna. Sem submeter um ao outro, mas considerando-se que ao menos haja uma participação em um mesmo campo de problemas e em um mesmo “universo mental”.

O lugar ocupado pelas artes figurativas, quando se iniciam os movimentos que levariam à tratadística maneirista, é por si só revelador. Em princípios do humanismo as artes do desenho se viam excluídas das artes liberais (dentre as quais as mais nobres formavam o *Trivium*, composto por lógica gramática e retórica e as menos abstratas, o *Quadrivium*: aritmética, música [enquanto arte das musas, o que incluía também a poesia], geometria e astronomia). As artes figurativas eram fortemente associadas às artes mecânicas. O desenho, comum às artes que hoje chamamos plásticas, se desprende dessa esfera ligada ao mundo material e passa, pouco a pouco, a alçar voos na direção das outras artes, a ponto de ser considerado uma espécie de elemento fundamental de todas as artes e saberes.

Compreender historicamente e a partir de alguns dos principais momentos dessa história às portas do mundo moderno é compreender grandes mudanças da relação do sujeito com o mundo, da arte com as ciências. Tendo como marco inaugural o *Da Pintura*, de Leon Battista Alberti de 1435 que tomou de empréstimo as maneiras das doutrinas dos *studia humanitatis*, a história das artes do desenho e sua modulação com a retórica é a de um alargamento conceitual que a insere no campo das ciências especulativas. Esse texto pode ser pensado como o esforço mais singular para a elevação do estatuto da pintura ao campo das artes liberais.

O desenho não gozava, na primeira metade do século XV, do posto de arte liberal, Per Paolo Vergerio (*De ingenius Moribus et Liberalibus*, 1404), se seguirmos Baxandall, em seu *Giotto e os oradores*, nos apresenta o patamar baixo ocupado pelo desenho às portas deste século: “O desenho não é considerado como parte dos estudos liberais (*Designativa vero nunc in usu non est pro liberali*)” (VERGERIO *apud* BAXANDALL, 2018, p. 145). Aquilo que versava sobre o desenho [*designativa*] e o retrato [*proctativa*] não era considerado, nos círculos do humanismo, uma arte liberal, ou seja, não se encontrava entre os estudos dignos de homens livres. Nesse ambiente uma arte, por definição, era algo a ser ensinado por preceitos, como a pintura não se havia apresentado como matéria de ensinamento, ela não poderia ser arrolada ao lado de matérias quais a poesia, a retórica e até mesmo a geometria. Alberti, grande retor, busca apresentar a pintura como objeto de teoria e doutrina⁵ de modo sistematizado e articulado em suas partes, algo caro às artes liberais. A isso se misturam diversos louvores a essa arte. Esse apreço busca indicar o lugar da pintura entre as coisas dignas de serem aprendidas por homens livres: “Assim sendo, se a pintura é o melhor e mais antigo ornamento das coisas, digna dos homens livres, grata a entendidos e não entendidos, exorto os jovens estudiosos que se dediquem, o mais que possam, à pintura” (ALBERTI, 2018, p. 101)

Em seu prólogo, onde elogia o engenho de Brunelleschi, hiperbolicamente, pois este fizera em Florença, “uma construção tão grande a se elevar no céu, ampla a ponto de cobrir todos os povos da Toscana” (ALBERTI, 2014, p. 68), aquilo que parece apenas um breve apresentar dos livros – “Verás três livros: o primeiro todo matemático, faz surgir as das raízes da natureza esta graciosa e tão nobre arte; o segundo põe a arte na mão do artista, distinguindo suas partes e demonstrando tudo; o terceiro estabelece o que e como fazer para obter o domínio e o conhecimento perfeito da pintura” (*ibid.*) –, é, também, o delineamento de seu leitor. O ideal de leitor designado por Alberti, é alguém advindo da escola humanista, alguém versado em geometria, algo que desde a inscrição na Academia, uma vez que “só entram geômetras”, se via inserido no rol das coisas a serem aprendidas. Mais do que isso, ao dispor a geometria como rudimento, indica que é ao leitor escolado nos

5 Doutrina, termo retomado, muito provavelmente, da retórica clássica latina, como podemos ver em Quintiliano: “Em suma a natureza é matéria da doutrina: esta forja, é forjada aquela.” (QUINTILIANO, II, xviii). Utilizo aqui a tradução de Yuri Ulbricht, contida em sua dissertação *Textos antigos sobre a pintura e a escultura*, p. 245).



Elementos de Euclides que ele se dirige. Ao dizer que vai distinguir as partes da pintura e articulá-las demonstrando seus usos, apresenta os modos como as retóricas que se constroem desde Aristóteles, “pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte” (RETÓRICA, 1354a). Na descrição do terceiro livro estabelece que o tratado se destina a leitores da arte *designativa*, ou seja, pintores. O que parece, já nesse breve aceno, é a busca por uma licença humanista para o *desenho* (que em Alberti ganha o termo circunscrição⁶, a primeira parte da pintura, relacionada com a orla [o limite] e a recepção da luz).

Do primeiro livro, que trata de uma geometria para os olhos, são apresentados os rudimentos, ou seja, as qualidades que constituem a superfície (“escrevo sobre essas coisas não como matemático, mas como pintor” (ALBERTI, 2018, p. 71). É nesse lugar que trata das cores: “Digo que pela mistura das cores nascem infinitas cores, mas existem apenas quatro cores verdadeiras de acordo com os elementos” (*Ibid.* p. 79) e aí surgem suas cores que são gêneros, relacionadas aos elementos: fogo-vermelho / ar-azul / água-verde / terra – pardo. Dessas cores diversas espécies, cores misturadas, surgem ao pincel do pintor. Nesse mesmo livro são tratadas as noções de perspectiva⁷, do lugar onde apresentamos as coisas na superfície, algo muito incensado e inovador, mas do qual não trataremos aqui. Esse conteúdo de geometria em particular se transfere, do mais elementar traço da pintura, sua circunscrição, para aquele termo fundamental da teoria albertiana da pintura: a composição.

O tema central do tratado é a composição, e nisso a pintura se assemelha à retórica e sua doutrina, trata dos modos como a pintura pode ser organizada a ponto de cada superfície plana e cada objeto tenham estabelecidos a sua função no esforço do artífice para gerar o efeito pretendido. Há em algumas passagens do segundo livro um certo padrão de relevância da narrativa⁸ que impõem decoro e economia à pintura. Nesse esforço Alberti reduz a pintura aos seus elementos: “A pintura resulta da circunscrição, da composição e da recepção da luz” (*ibid.*, p. 102). E assim, como alguém que traz à baila as noções e suas articulações, o autor do tratado estabelece um paralelo com a retórica clássica, nas palavras de Leon Kossovitch (in ALBERTI, 2018, p. 55):

Do paralelismo, segue-se a retorização da pintura, operada por preceitos e conceitos, tirados principalmente de Cícero e Quintiliano; retórica traduzida, a pintura constitui-se não apenas como tomadora de temas, mas classicamente como articulação: as cinco partes da retórica, invenção, disposição, elocução, ação e memória, operam no discurso albertiano; não se verifica porém, uma aplicação mecânica, que recubra as partes da pintura com as da retórica (circunscrição, composição e recepção de luzes não são homólogas às partes da invenção, disposição e elocução), pois a tradução tem alcance tópico.

Aquilo que era para Baxandall (2018, p. 150) uma “metáfora bastante precisa que transfere à pintura um modelo organizacional proveniente da retórica”, é o grande passo dado por Alberti, sua relação do desenho, ou melhor, circunscrição, com a composição é de fato a transferência, metafórica, talvez, das tópicas apreciadas

6 “A circunscrição nada mais é que o delineamento da orla” (ALBERTI, 2018, p. 102).

7 Descrita como “Método de colocar o ponto cêntrico e daí traçar linhas até as divisões da linha base do quadrângulo” (ALBERTI, 2018, p. 90). Aqui estamos distantes do magistral trabalho de E. Panofsky, que sobre esse aspecto da obra de Alberti, no brilhante *A perspectiva como forma simbólica*, declara: “Tão pouco se deverá hesitar em atribuir ao pintor diletante Alberti o mérito de ter conseguido conciliar um método abstrato e lógico com a utilização tradicional, facilitando assim sua aplicação prática. (...) O renascimento conseguiu, deste modo, racionalizar por completo, matematicamente, uma imagem do espaço previamente unificado sob o ponto de vista estético. Isso implicava a abstração profunda da estrutura psicofisiológica do espaço e o repúdio da autoridade dos antigos.” (2001, p. 59).

8 “A grande obra do pintor é a história” (ALBERTI, 2018, p. 105) “A maior obra do pintor não é um colosso, mas uma História. A história proporciona maior Glória ao engenho que o colosso” (*Ibid.*, p. 107).



pelo ambiente humanista ao ofício do pintor, enaltecendo-o pelo próprio modo como a pintura pode ser transmitida como método e doutrina. “Digo que a composição é aquele processo de pintar pelo qual as partes se compõem na obra pintada. A grande obra do pintor é a história; os corpos são partes dessa história; os membros são partes desses corpos; as superfícies são partes dos membros.” (ALBERTI, 2018, p. 105).

A composição designa aqui uma hierarquia de quatro níveis de forma numa estrutura que a partir do rudimentar, o desenho/circunscrição, apresenta uma estrutura que dá validade ao papel de cada elemento disposto diante do observador. Superfície, membros, corpos, história (a cena, digamos) cumprem a transferência, também apontada por Baxandall (Cf. 2018, p. 151), de um conceito técnico elementar, recurso advindo das artes do discurso, onde a palavra é usada para formar a frase, frase forma a cláusula, e a cláusula, por sua vez, funda o período. Esse modelo organizacional transfere os quesitos organizacionais do discurso, em termos de semelhança, para a superfície pintada. Nessa transferência, como nos alertou Kossovitch, não trata de uma homologia, transfere o papel de rudimento, que na retórica seria a invenção, ao desenho (circunscrição). Cícero, nas suas *Partições Oratórias* (82), nos indica o modo de operar da invenção: “Dos tópicos da invenção, serão tiradas as causas das coisas, seus desenvolvimentos e suas consequências” (2007, p. 31). Para Cícero, o orador teria por necessárias cinco coisas: a invenção, disposição, elocução, memória e ação. Como “a circunscrição nada mais é que um certo processo de assinalar os contornos das superfícies” (*Ibid.*), ligada à possibilidade retórica de pensar a invenção, uma *inventio*, advindo do verbo *invenire*, que em latim significa achar, encontrar, encontra seu análogo em Alberti, a circunscrição busca encontrar no mundo seus objetos e seus contornos, assinalando seus contornos. Para isso Alberti indica um caminho, digamos, prático:

Nenhuma composição e nenhuma recepção de luz se pode louvar onde não exista uma boa circunscrição; e não é raro ver apenas uma boa circunscrição, isto é, um bom engenho, o que em si mesmo é muito agradável. Aqui deve concentrar o trabalho principal. Para bem aprendê-lo, nada mais adequado, a meu ver, que o véu, o qual, entre amigos, costumo chamar de intersecção. É da seguinte maneira: é um véu muito fino, de tecido pouco fechado, tinto com a cor que quiser, com fios mais grossos formando quantas paralelas se queiram. Coloco esse véu entre o olho e a coisa vista de modo que a pirâmide visual penetre pela tela do véu. (ALBERTI, 2018, p. 102)

Esse véu, que firma o observado, indicando o lugar dos contornos fixa a natureza que se movimenta numa natureza que permanece; a circunscrição, com o auxílio desse véu vai se estender à composição, o desenho e os contornos se submetem a ela naquilo que o quadro hipostasia, a história. Os preceitos da circunscrição, da composição e da recepção da cor podem então se articular. A pintura se mostra um análogo da configuração da natureza, tratando, em sua composição, daquele “processo de pintar pelo qual as partes das coisas vistas se ajustam à pintura” (*Ibid.*, p. 107), do lugar daquilo que se vê, do seu delineamento, ou seja, aquilo que se pode apresentar numa história a partir de um desenho que circunscreve.

No livro três Alberti recomenda o ofício, e até mesmo a conduta, do pintor. É nesse momento que vemos declarada uma das mais marcantes transposições ou assimilações em relação à retórica, o pintor e o retor trabalham com a invenção: “É isso que aconselho a todo pintor que se torne íntimo dos poetas, dos retóricos e de outros iguais conhecedores de letras. Eles proporcionarão novas invenções ou ao menos nos ajudarão na composição de uma bela história.” (*Ibid.*, p. 130). Esse pintor, que não se vê longe da invenção do retor e do poeta, relaciona-se a ela por sua composição, que ainda que não seja homóloga à disposição⁹, a ela se assemelha e conduz aquilo que se vai dispor no caminho da boa apresentação da história. Aqui está o pintor, mestre da circunscrição, que imita a partir desse rudimento a natureza, que conhece as artes liberais

9 Em Cícero o que ocorre com a disposição é assim descrito: “Depois que se tiver encontrado os argumentos, dispô-los. Na questão indefinida, a ordenação deles é quase a mesma que expus a respeito dos lugares; na questão definida, no entanto, devem ser empregados também aqueles que tratam de comover os ânimos. (...) acomodo toda a disposição do discurso à finalidade da questão” (CÍCERO, 2007, p. 8).



e exercita o engenho. Com essa visada Alberti conseguiu fazer com que as artes designativas pudessem ser içadas na direção das artes liberais e sua noção de circunscrição, apresentou os primeiros passos na direção do *disegno*, que seria tão caro à tratadística artística do século XVI, que em todos os seus autores, tinham nas teses de Alberti uma coisa já suposta.

Esse modo de conceber a importância do desenho nos faz voltar os olhos para o assim chamado maneirismo, um momento específico na história em que essa noção que para além do uso comum, o do desenho nas artes como proposta figurativa, uniu-se ao radical de *desígnio* formando um dos termos mais carregados na reflexão das artes e para além dela, deixando o seu aspecto ligado ao imagético para alçar voos no campo da inteligência. Um traço interessante de se notar¹⁰ é o deslocamento semântico do termo *Disegno* no maneirismo. Isso é evidenciado por uma das mais importantes obras do período, as *Vidas* de Giorgio Vasari, se observarmos a diferença de significação do termo desenho nas duas edições dessa obra, a transformação conceitual fica ainda mais clara.

Giorgio Vasari, célebre pintor nascido em Arezzo e autor de uma sequência de biografias, as *Vite de' piu eccellenti architetti, pittori, et scultori...*, trouxe ao desenho uma caracterização que é mais desenvolvida, em termos teóricos, que em Alberti. No seio de uma cultura que acreditou ver seu mais elevado momento, o que chamamos de alto renascimento, ocorrer décadas antes, o pintor intentou fazer o encômio dos grandes artífices, bem como das artes, caracterizando seus agentes e os seus postulados.

No proêmio à primeira edição dessas *Vite*, ele descreve assim a proximidade entre a pintura e a escultura: “Digo que a escultura e a pintura são verdadeiras irmãs, nascidas de um mesmo pai, que é o desenho, em um só parto e ao mesmo tempo, de modo que uma não precede a outra a não ser quanto a virtude que as conduz.” (VASARI, 1986, p. 15). Na parte dedicada à pintura, dos três discursos dedicados às artes, Vasari vai se mostrar ainda tributário dos arranjos de Alberti, condicionando o desenho à noção de circunscrição: “A pintura é um plano coberto de campos de cores, em superfície de tábuas, muro ou tela, em torno de diversos lineamentos, os quais por virtude de um bom desenho das linhas geradas circunscrevem a figura.” (*Ibid.*, p. 58). O desenho ocupa tanto o lugar da paternalidade das artes figurativas quanto da circunscrição das figuras.

Nessa primeira versão, de 1550, o lugar do desenho ainda está associado ao seu aspecto figurativo e como tal, uma vez que essas vidas narram uma sequência de biografias que apresentam um período de grande florescência das artes na Itália, é indicado como uma das partes que avançaram nas artes desse país do século XVI. “O desenho passou a ser o imitar o que há de mais belo na natureza em todas as figuras, tanto esculpidas como pintadas” (VASARI, 1986, p. 539), escreve ele no Proêmio à terceira parte das *Vidas*. Se observarmos uma passagem do prefácio à segunda versão da obra, de 1568, mais precisamente na primeira parte sobre a pintura, veremos como o célebre pintor do Domo de *Santa Maria del fiore*, parece ter assumido a expansão conceitual em curso: “O desenho, pai das três de nossas artes (Pintura, escultura e arquitetura), procedendo a partir do intelecto, encontra em muitas coisas um juízo universal, ele é símile a uma forma ou ideia de todas as coisas da natureza, a qual é singularíssima em suas medidas (...)” (VASARI, 1859, p. 23). Podemos inferir que a partir de meados do século XVI o pensamento artístico se voltou a questões que extrapolam o universo do figurativo.

Entre uma versão e outra Vasari deve ter tomado conhecimento dos textos de Anton Francesco Doni, sobre o desenho, aquilo que depois se tornaria conhecido como *Disegno de Doni*, nos anos 1560; nesses textos, o autor, um florentino vivendo em Veneza, indica o alargamento do termo, que o afasta de sua origem na

10 E nisso acompanho a indicação de Robert Willians em seu *Art, Theory and Culture in Sixteenth Century*, (Cf. p. 41).



circunscrição: “eu diria que o disegno seja uma indústria do intelecto, o ato de colocar em obra seu poder. O desenho não é outra coisa que a especulação divina”. (DONI, 1549, p. 7). Em Doni, o desenho deixa o campo da imagem e da figura para ser uma espécie de reflexo proporcionado da graça divina. Ainda que haja algo de vago nessa descrição, aliás os textos de Doni costumam ser bem vagos, devemos notar que o *Disegno* deixa de ser algo vinculado à circunscrição da figura para se tornar uma faculdade do espírito, do intelecto.

O campo da arte passa a ser de algum modo relacionado com o proceder divino. Nas palavras de João Adolfo Hansen: “O disegno é, no trocadilho Italiano, *segno di Dio*, signo de Deus na mente dos homens dos lugares contrarreformados em que a doutrina católica da luz natural da Graça infusa difundida na natureza e na história, (...) orienta a representação com as analogias de proporcionalidade, de proporção e de atribuição de substância divina participada nas linguagens.” (HANSEN, 2019, p. 207). Nas doutrinas artísticas do século XVI podemos notar, no trato com as artes, algo que indica a preocupação com uma relação com o mundo empírico, o par antitético, sujeito e natureza também começa a ganhar novos contornos. Na busca por equacionar de algum modo o espírito e a realidade sensível, algo que não se encontra na tratadística das artes até então, a questão passa pelos modos de se operar analogicamente com a infinitude das formas, no sentido de sua apreensão e configuração.

Isso se dá no estofo de uma concepção artística onde a redefinição da arte (e do desenho, seu mais importante componente) a insere como princípio. O artista passa a ser visto como alguém provido de um engenho capaz de lidar com representações e sinais que revelam traços essenciais do mundo. O campo das doutrinas artísticas extrapola suas indicações de ensinar uma arte para se voltar a questões essencialmente epistemológicas, transferindo, de modo muito claro, princípios artísticos ao campo de princípios de pensamento: “Esse desenho não é outra coisa que uma aparente expressão e declaração do conceito que existe no ânimo e daquele que, de outro modo, é imaginado na mente e fabricado na ideia.” (VASARI, 1859, p. 23).

É como se a própria arte se oferecesse a si mesma como uma espécie de princípio capaz de permitir ver uma ordem reconstitutiva e analógica das coisas da natureza. No âmbito dos tratados das artes, muito do que antes se apresentava como fator constitutivo de suas práticas passa por uma espécie de revolução. A arte passa a ser uma espécie de superintendência de todos os conhecimentos, nesse sentido surge o clamor no sentido de que qualquer ordenação passe a ter uma clara dependência em relação à representação e seus recursos. Partimos de um conhecimento prático e preceptivo, análogo aos exemplos da antiguidade, principalmente a *Ars poética*, de Horácio, que nos leva a um conceito de arte ainda em muito ligado à preceptiva, para um conhecimento do conhecimento, mais ligado a um conhecimento, digamos, filosófico, e até mesmo científico, das artes. Nas palavras de Richard Williams: “O artista ‘filosófico’ entende o seu conhecimento como que englobando todas as contingências, o artista ‘retórico’ considera suas representações particulares como que pressupondo, dependendo e apontando sempre para um conhecimento mais geral.” (1997, p. 7).

Nesse caminho a noção clássica do desenho vai ainda passar por uma série de transformações e se condicionar cada vez mais como possibilidade de conhecimento. O disegno começa a se fundir com a noção de forma, bem como se começa a dar a ele a função de uma faculdade do espírito ou da mente. Essa união entre desenho e forma, constitui um dos tópicos mais difundidos no período, que nos baste a indicação de uma passagem de um outro texto célebre da época, o *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, de Gabriele Paleotti, dos anos oitenta do século XVI onde a relação entre eles se apresenta de modo a indicar grande potencialidade da imaginação e da associação ligadas à forma e de sua respectiva indicação pelo desenho:

Quanto à forma, claro que, sendo a imagem coisa que representa uma espécie já produzida pela natureza ou pela arte, conseqüentemente podendo receber todas as formas que existem e que se veem com os olhos e daquelas que ainda não se veem porque se podem imaginar com a mente, nascendo a forma do conceito interior no autor, expresso então com o desenho exterior. (PALEOTTI, 1582, p. 138).



Esse termo forma, ao relacionar-se com o desenho, nos textos sobre arte do século XVI, se apresenta como uma imagem interior do artista. Isso mantém uma relação muito clara com o pensamento, é como se por um procedimento análogo ao da pintura e da escultura, a natureza tornasse as coisas visíveis. Observamos que as formas, as imagens e o desenho, no decorrer dessas décadas do século XVI, se inserem, como categorias do sensível. Em meados do século XVI, o desenho, que na primeira versão das *Vidas* de Vasari, é princípio que irmana as três artes sem as transcender como fundamento, passa a ocupar um lugar muito diverso do que ocupava, passa a ser elemento constitutivo e epítome da teoria das artes e mesmo da possibilidade de representação em geral.

Outro aspecto que se vê mudar nesse período é o lugar da *Dottrina*, que se via “entretecida com fios epidíticos, prevalece em Alberti” (KOSSOVITCH, 2009, p. 27), também tem sua caracterização alterada em sua relação com os objetos quer da arte quer da natureza. Esse termo foi ganhando novos contornos na tratadística das artes da Itália. Já em um dos primeiros tratados a colocar uma proposta de história da arte, o termo se encontra presente, Lorenzo Ghiberti (1378 – 1455), em seu *Primeiro tratado*, texto seminal para a literatura artística, utiliza o termo num sentido que será expandido no ambiente “maneirista”: “Pois, visto que em todas as coisas, principalmente na escultura, existem duas coisas: aquela coisa que assim se ensina e aquela que se ensina. Assigna-se a coisa proposta, e a demonstração é esta, explicada pela razão das doutrinas” (GHIBERTI, 2000, p. 21).

Essa questão da Doutrina, fundamental às preceptivas, expande também o seu campo de significação e de uma instituição preceptiva passa a ser fulcro e fator de ordenação da experiência nesse momento peculiar no que se refere às artes e às ciências, finais do século XVI e início do XVII. Tal período é descrito por Robert Klein como aquele em que “o humanismo termina nas ciências, quando o método de investigação se torna fecundo por si mesmo, e na arte, quando a execução, a *maniera*, se torna valor autônomo. (KLEIN, 1998, p. 160).

Dois autores desse momento peculiar trouxeram à baila um modo de operar com certos conceitos que não deixa de apontar para essa superação do humanismo e também, ainda que em germen, para certas noções que seriam muito caras ao pensamento moderno. Esses autores são apresentados aqui como sintoma de uma viragem no modo de se pensar as artes e sua relação com o mundo e o sujeito e não como fontes primárias dessa viragem. Os dois autores em questão, Gian Paolo Lomazzo (1538 - 1592) e Federico Zuccaro (1542/43-1609), aprofundaram as indicações de uma doutrina tratadístico-retórica e apontaram para uma espécie de reflexão que em muito se veria ampliada nos discursos acerca das ciências. Mais do que indicar dois precursores, o interesse nesses autores do final do século XVI e início do XVII é o de ver um novo modo de pensar a relação do homem com a natureza.

Lomazzo, em seu *Trattato dell'arte de la pittura*, de 1584 opera com de um modo que é em muito caro ao discurso moderno, ou seja, uma ordenação das coisas de modo a escapar ao fluxo infinito da ordem das coisas. Nas palavras do pintor: “São dois os modos de proceder ordenadamente em qualquer arte ou ciência, dos quais um se chama ordem da natureza e o outro, ordem da doutrina.” (*Op. Cit.*, p. 13). A ordem da natureza, partiria do imperfeito e chegando ao perfeito, do particular ao universal. Mas, segundo ele “nosso intelecto quando começa sua operação de entender as coisas particulares começa a conhecer tais particulares por sua matéria, por sua forma que são os primeiros e imediatos princípios (...) Esse não é somente o meu pensamento, mas também dos filósofos, os quais escrevem que se podem provar os primeiros princípios pelos sentidos” (*Ibid.*). Essa ordem, que parte dos primeiros princípios e do universal na direção dos particulares, seria a ordem das doutrinas.

O termo *Dottrina* vem a suprir uma falta de possibilidade de esgotar as unidades particularizadas no mundo, este aspecto que traz à doutrina a ligação da unidade ordenada de um discurso se vê expandido:



Nosso intelecto não deve começar a entender as coisas com a ordem da natureza, por não poder compreender todos os particulares, os quais são infinitos, mas deve começar com a ordem da doutrina, da qual o nosso intelecto é capaz, porque esta ordem procede das coisas universais às particulares, as quais podem ser conhecidas facilmente por nós, posto que nosso intelecto é dessa natureza que entende propriamente o universal. Sendo ele potência da alma espiritual e porque gozando das coisas universais separadas da matéria o faz de qualquer modo espiritual por obra do intelecto agente. Por esta razão querendo eu tratar neste livro da arte da pintura, quis seguir a ordem da doutrina (...) (LOMAZZO, 1968, p. 14)

O aspecto metodológico ganha contornos que não se apresentavam em momentos anteriores do pensamento artístico. Há uma determinação para que encontremos, diante dessa ordem os meios e os traços gerais de sua execução. Aqui, por uma ordem das doutrinas devemos entender um modo de abordagem do mundo sensível que a partir de nosso aparato intelectual busca organizar aquilo que se pode experimentar; infelizmente não somos de uma capacidade infinita, se o fossemos, poderíamos proceder à ordem da natureza.

O que é sintomático é a clareza que se tem em relação à infinitude dos objetos naturais de onde se torna necessária uma ordem, e é nesse sentido de ordenação que se exige que o espírito se apresente. O artista deve ter em si um tipo de operação que possa ordenar esses movimentos. Entre os maneiristas a solução parece recair, no caso de Lomazzo, em um platonismo, ao passo que Zuccaro apela a noções de filosofia escolástica. Esse apelo à filosofia, que pareceu satisfazer a leitura desses tratados operada por Anthony Blunt (Cf. *Artistic theory in Italy*, pp. 139-141). Mas devemos entendê-lo como sintomático; não se trata de uma recaída nas soluções clássicas do problema, o que se expressa, nessa fase posterior ao humanismo, é de algum modo a não solução do problema. Os perfis fixos que a cosmologia antiga permitiam apresentar, sejam os cinco corpos regulares de Platão ou a hierarquia do cosmos aristotélicos não dão conta da multiplicidade que se abre nessa movimentação: a sensibilidade se vai desenhando como possibilidade cognoscente e ordenadora.

A ordem da doutrina, de Lomazzo, retoma os dizeres de Quintiliano para radicalizar seu uso: “Em suma a natureza é matéria da doutrina: esta forja, é forjada aquela.” (QUINTILIANO, II, xviii¹¹). Para Lomazzo o papel da doutrina é de se colocar diante da natureza. Se a ordem da natureza poderia ser ligada a um ordenamento indutivo, a ordem das doutrinas enquanto método seria mais ligada a uma dedução de um universal até as singularidades. O espírito deve atuar para conseguir dar conta desse método, pois o método inverso, ligado ao particulares, traz um problema: “Que fique claro que se não compreendemos os particulares não é por que eles por sua natureza não sejam inteligíveis, mas isso advém de uma falta nossa que não lhes podemos conhecer sua infinita multiplicidade.” (LOMAZZO, 1968, p. 14). A forja da doutrina deve ordenar os universais para que a dedução seja possível.

Estamos diante da possibilidade de construção de um novo conceito de natureza e da busca por uma legalidade no universo que permita esse voo basilar em uma concepção dedutiva e doutrinal, pois segundo o próprio Lomazzo “todas as coisas naturais são a regra e a medida da maior parte das ciências e artes do mundo” e essas regras devem ser encontradas “por nada mais que uma razão reta e regulada” que atinge objetos “que são feitos por Deus com suma sapiência e consequentemente tem em si todas as perfeições possíveis” consequentemente esses objetos “podem ser regra reta também das coisas artificiais (...) pois por sua regra toma essas coisas naturais.” (LOMAZZO, 1968, p. 19).

Em sua intenção de dar uma exposição sistemática, ou melhor, doutrinal, da pintura, questões voltadas às ciências e à filosofia, seriam uma dimensão desse processo que podemos chamar de racionalização.

11 Utilizo aqui a tradução de Yuri Ulbricht, contida em sua dissertação *Textos antigos sobre a pintura e a escultura*, p. 245).



Demonstrar a ordem da doutrina é demonstrar a própria possibilidade sistematização da arte da pintura; o que não apenas enobreceria essa arte mas também permitiria que se vislumbresse algo que é essencial à arte da pintura e ao conhecimento como um todo, a possibilidade de articulação entre diferentes sistemas e apresentações. Radicalizando esse espírito de ordem, em um outro trabalho de sua lavra, posterior ao *Trattato*, chamado *Idea del tempio dela pittura* (*Ideia do templo da pintura*) o milanês vai utilizar-se de uma metáfora arquitetônica para aclarar a própria noção de uma ordem que se basearia na integridade estrutural da arte:

Assim como o mundo é regido e governado por sete planetas, como se fossem sete colunas, que, apreendendo suas luzes da luz primordial, Deus, em seguida a transmitem para baixo separadamente, beneficiando todas as coisas criadas, também será este meu templo da pintura sustentado e regido por sete governantes em forma de sete colunas. (...) (LOMAZZO, 1590, p. 34/Toledo, 2017, p. 244¹²)

A relação com os planetas nada tem de cósmica, ou de apelo cosmológico, os sete governantes, Michelangelo, Gaudenzio Ferrari, Polidoro da Caravaggio, Leonardo, Rafael, Mantegna e Ticiano, inserem a estrutura desse templo¹³ “Numa construção complexa, em que também a medicina e a psicologia humoral, a física dos elementos e a fisiognomia, [nela] Lomazzo expõe o mecanismo da influência astral sobre o aspecto o caráter e os gostos dos indivíduos.” (KLEIN, 1998, p. 155). Isso explicaria algo que não seria um problema teórico da tratadística humanista, a diferença entre os artistas. A teoria de Lomazzo, “é muito menos astrológica do que mágica, no sentido restrito da palavra; pois era nos livros de magia natural, e apenas neles, que se encontrava uma psicologia diferencial baseada numa tipologia planetária e aplicada à potência da alma para agir sobre o mundo físico.” (*Ibid.*).

A própria noção de um templo da pintura, erigido sobre o engenho imaginativo e ordenador nos mostra que a ordem da doutrina pode elevar-se para além da própria forja da natureza e se vê como que emulando com a própria natureza, não no sentido de uma representação visual, mas de um apelo à capacidade imaginativa dos homens. A sua teoria deveria dar conta dos diferentes modos de se exercer a pintura e dos diferentes resultados de uma doutrina que se pretenderia unitária. A sobreposição de teorias e ciências parece apontar para uma tentativa de se articular a centralidade da arte como produtora de significados e da capacidade humana de gerar essas produções que dariam uma apresentação sensível deles. Na intenção de se colocar a pintura em um patamar elevado há de intentar um conhecimento científico, seja ele qual for¹⁴. Trata-se de entender a *maneira* como um cosmos, como algo que se possa dizer que é possível uma esquematização.

12 Utilizo aqui da tradução parcial apresentada como anexo à dissertação de mestrado de Gabriela Paiva Toledo intitulada *Idea del tempio della pittura* (1590) de Giovanni Paolo Lomazzo: estudo crítico da obra e tradução parcial comentada (Unicamp, 2017).

13 “Em seguida, organizei-os em uma disposição circular, ocupando o lugar das colunas do templo, equidistantes entre si sobre seus respectivos pedestais, e sobre elas estão a arquitrave, o friso e a cornija, também em forma circular, e sobre estes está a cúpula, que termina em uma lanterna com sete aberturas, da qual descende uma luz esplendorosa que ilumina uniformemente todo o templo. Este é circundado por sete paredes que envolvem igualmente todo o entorno dos governantes e que terminam na cúpula, na abertura da lanterna”. (LOMAZZO, 1590, p. 34 / Toledo, 2017, p. 244).

14 Esse tipo de construção fica muito clara no capítulo XXVI do *Idea del tempio dela pittura*, “Do modo de conhecer e construir as proporções conforme a beleza” incluído como anexo ao *Idea*, de Panofsky. Esse capítulo insere a astrologia no centro de sua argumentação, destaquemos a seguinte passagem: “Vemos assim que a beleza depende principalmente dessas qualidades ativas e passivas: ela deve ser expressa na obra com as proporções e os membros que são imagem natural da alma, cuja matéria teria sido preparada por saturno para a gravidade, por Júpiter para a magnificência e a alegria, por Marte para a coragem e a força, pelo Sol para a magnanimidade e a nobreza, por Vênus para o prazer, por Mercúrio para a inteligência e a perspicácia, e pela lua para a clemência.” (LOMAZZO, 1590, p. 75/ Panofsky 2000, p. 136).



Esse apelo ordenador é também mais sintoma do que um estado da arte. O compromisso direto e feliz entre o sujeito e o objeto vê-se avariado e, nos dizeres de Panofsky, “o espírito do artista – em face dessa situação de liberdade e, portanto, também de incerteza que marca a evolução da segunda metade do século XVI – começa a experimentar, em presença da realidade, um sentimento misto de soberania e precariedade.” (*Ibid.*, p. 79).

Nessa organização arquitetônica permeada por uma série de conhecimentos disponíveis um outro aspecto constitutivo nos deve chamar a atenção, os dois extremos comunicantes: a forma seria a lanterna que ilumina o templo todo, “mais acima, no próprio teto, estarão as sete partes da forma, que se estendem até a abertura da lanterna, de onde descende a luz que ilumina todo o templo.” (LOMAZZO, *apud* PAIVA, 2017, p. 277). No outro extremo, estaria a *Euritmia*: “devemos saber que o fundamento de tudo, ou seja, das partes principais e de seus gêneros, que é a base que dá estabilidade a tudo e onde toda a beleza tem origem, corresponde ao que os gregos chamavam de *euritmia*, e que nós chamamos de desenho.” (*Ibid.*, p. 248).

Esses dois traços a Forma e a *Euritmia*, se colocam nos extremos do templo e se determinam mutuamente, a forma que se eleva ao alto¹⁵ depende das fundações do desenho para que se possa erigir sua base e aquilo sobre o que ela irá poder projetar sua luz. O desenho, que na terminologia de Lomazzo não é estático, ele é ritmo e harmonia, permanecendo sob todas as manifestações iluminadas pela forma e apresentada sob vigilantes governantes. Essa união entre desenho e forma, constitui um dos tópicos mais difundidos no período. Essa noção de um conceito interior, algo que antecede a qualquer manifestação sensível da forma, vai, décadas depois, ganhar um contorno muito peculiar.

Federico Zuccaro em seu *L'idea*, insere na noção de *Disegno interno* algo que parece indicar a amplitude que se pode dar aos produtos e processos do intelecto humano:

Entendo por desenho interno o conceito formado em nosso espírito para poder conhecer qualquer coisa e agir exteriormente conforme a ela. (...) Certamente que pelo nome *disegno interno* entendo não apenas o conceito interno formado no espírito do pintor, mas também o conceito formado por qualquer entendimento; é para maior clareza que defini assim de início o desenho interior, caso se queira definir melhor esse nome, diremos que ele é o conceito ou a ideia que, para conhecer ou fazer, em qualquer um se forma. (ZUCCARO, 1961, p. 153)

Esse desenho interno, a forma, ou ainda a ideia¹⁶, precede a execução artística, anterior a qualquer sorte de representação se apresenta como uma espécie de modelo interior no intelecto. Ele não se relaciona apenas ao fazer artístico mas com os modos de conhecer. Ele passa a ser “a representação tal como se encontra no próprio homem” (PANOFSKY, 2000, p. 85). Essas representações são de caráter múltiplo e não estático. “Ao homem se oferece uma diversidade de representações que se são correspondentes à diversidade dos objetos que ele representa” (ZUCCARO, 1961, p. 198). Zuccaro compara esse desenho interno a um chefe de Estado (Retor, Governador ou príncipe), que por sobre o espírito e os sentidos, “serve-se deles como de sua propriedade e sem limitação” (*Ibid.*, p. 276).

Essa problematização se insere em um movimento onde o próprio conhecimento da natureza se coloca numa chave que o relaciona diretamente com uma imagem de mundo onde, nos dizeres de Cassirer, “o conhecimento da natureza não só conduz ao mundo dos objetos, mas também se converte para o espírito como meio pelo qual ele pode levar a cabo seu próprio conhecimento” (CASSIRER, 2002, p. 54). Tanto a doutrina de Lomazzo, quanto a noção de um *Disegno* para Zuccaro, nos apresentam a possibilidade de

15 “Resta a segunda parte da prática da pintura e última de todas as sete, que é a forma, colocada por nós no teto do templo”.

16 “Esse desenho interior não é senão uma forma ou uma ideia que reside em nosso espírito e que designa, com explícita clareza, as coisas que este se representa.” (ZUCCARO, 1961, p. 151).



algum modo de entrada no infinito das manifestações sensíveis. Nessas noções o que se apresenta é também a determinação de uma relação possível entre o sujeito e o mundo.

Um termo que se insere nessa relação com o mundo moderno, mas anterior a qualquer arranjo que se apresente como subjetividade, é *juízo*, descrito por Zuccaro do seguinte modo:

O espírito formativo é o juízo, e como juízo forma, compreende, entende todas as graças, toda a disposição e razão das coisas. (...) Este juízo humano, e o próprio intelecto, se adquire pouco a pouco com longo estudo, experiência e fadiga, como qualquer um pode conhecer e saber. Assim se vai refinando e clarificando a inteligência do intelecto; o intelecto, porém é vário, vão e imperfeito segundo a disposição e apreensão, boa ou má, que ele possui. (ZUCCARO, 1961, p. 223).

O modo como se passa para a relação ativa com as coisas é o modo de se relacionar com o desenho interno, ou seja, qualquer coisa no campo da intelecção e da própria intenção, e o desenho externo deve ser pensado como espécie de ordem manifesta ou arranjo. O autor define o desenho externo nos seguintes termos: “aquilo que aparece circunscrito de forma, mas sem substância” (ZUCCARO, 1961, p. 222). Esse espírito formativo, que coloca em ação a panóplia do intelecto deve se colocar diante das coisas e dos corpos para entender sua ordem e concepções possíveis. Ele é potência espiritual formada pelo intento de isolar a forma da substância; trata-se da busca pelo arranjo e pela potencialidade daquilo que a experiência nos apresenta. O ato de julgar seria um ato mediador entre o desenho interno e externo:

O corpo é a substância efetiva, ou seja, a operação artificial aparente que é abarcada pelos sentidos, tecida pelo intelecto e por ele operada. Mas este corpo do desenho externo ativo e formativo prático – que faz em toda ação um juízo específico, e como um menino pequeno cresce pouco a pouco com o leite da experiência e da prática, ele se torna mestre e douto – é aquele que guia a mão, conhece a ordem, confirma a regra e a razão de todas as coisas, portanto aceita uma e refuta outra coisa. (ZUCCARO, 1961, p. 223).

Esse juízo que se forma é reação imediata ao percebido, ele pertence a um domínio intermediário entre o intelectual e o sensitivo. Há nele uma tendência a relacionar um desenho particular sensível à forma inteligível. Não se trata de uma dedução doutrinal, de uma “proposição deduzida de outras proposições” (KLEIN, 1998, p. 333), mas de um poder de distinguir que se localiza entre o sensível e o intelectual, sua ação começa onde não é possível uma dedução diante de um ato da sensibilidade. Esse juízo não se liga a preceitos abstratos, mas é carregado de uma ambiguidade que não se pretende resolver num lugar onde se interpenetram a estrita assimilação com o intelecto puro e o não menos estrito apego ao particular efetivado no mundo da experiência. Ainda que o juízo seja racionalizável “No sentido de que se pode explicitá-la em razões” (KLEIN, 1998, p. 333), ele não é um movimento uniforme e está na base das artes e da compreensão do mundo. Ele é algo que se dirige à conceptualização do mundo e, como todas as ações da alma humana são guiadas pelo *disegno*, os conceitos que extraímos dos sentidos externos não são inatos, são movimento, um conceito de conceitos, o *disegno*, enquanto é também resultado, é a fonte de todo conhecimento e de todas as ciências.

No esforço que se dirige ao singular, ao concreto e ao fático, estaria, sintomaticamente, o *Disegno* de Zuccaro, que em seus discursos na *Academia do desenho em Roma*, décadas antes do tratado em questão o definia como “Forma expressa de todas as formas inteligíveis e sensíveis, que dá luz ao intelecto e vida às operações práticas.” (ZUCCARO, 1961, p. 85). Nesse caminho o autor terá de enfatizar a dependência do intelecto em relação aos sentidos, nesse sentido, nossa “alma se assemelha a um amplo e polido quadro que os pintores preparam para receber todas aquelas figuras que eles pintarão, mas de si mesma, a alma não retém nenhuma forma ou sombra (...) Daí a necessidade de nossa alma em relação aos sentidos para formar o seu desenho interno” (ZUCCARO, 1961, p. 172).



Há uma clara dependência em suas linhas de todas as funções intelectivas com as sensações. O particular ganha novas possibilidades de observação. Ao elevar o desenho a princípio fundamental, ou mesmo, à causa de todo o pensamento humano ele alça as artes a um estatuto muito elevado. Tudo, de algum modo se ligaria a essa noção de desenho, inclusive a filosofia:

Filosofia em particular é toda especulação mental (...) se a queremos entender e compreender corretamente evitando muitas palavras e disputas supérfluas, encontraremos como sua substância intelectual e discursiva ser uma especulação ideal de conceito, de forma, de ordem e de razão de qualquer propósito para o qual a filosofia e o filosofar é um desenho e desenhar metafórico no espírito (ZUCCARO, 1961, p. 280).

O desenho se insere como processo, não apenas como imagem de um mundo designado, mas como procedimento fundamental do espírito que se dá entre a percepção sensível e a cognição. A generalização que nos leva a pensar em espécies e conceitos é procedimento relacionado ao desenho, há um trajeto que leva a um refinamento.

Essa problematização se insere em um movimento onde o próprio conhecimento da natureza se coloca numa chave que o relaciona diretamente com uma imagem de mundo onde, nos dizeres de Cassirer, “o conhecimento da natureza não só conduz ao mundo dos objetos, mas também se converte para o espírito como meio pelo qual ele pode levar a cabo seu próprio conhecimento” (CASSIRER, 2002, p. 54). Não se trata de pensar apenas um mundo designado, ou desenhado; tanto a doutrina de Lomazzo quanto a noção de um *Disegno* para Zuccaro, nos apresentam a possibilidade de algum modo de entrada no infinito. Nessas noções o que se apresenta é também a determinação de uma relação possível entre o sujeito e o mundo.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, L. B. (2014) *Da pintura*. Trad. A. da Silveira Mendonça. Campinas: Unicamp.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. (2015) Trad. Manuel Alexandre de Araújo. São Paulo: Folha de São Paulo.
- BAXANDALL, M. (1971) *Giotto and the orators*. Oxford: University Press.
- _____. (2018) *Giotto e os oradores*. Trad. Fábio Larsson. São Paulo: Edusp, 2018.
- BELLORI, G. P. (2009) *Le vite de' pittori escultori e architetti moderni*, 2v.. Turim: Einaudi,.
- BLUNT, A. (1973) *Artistic Theory in Italy 1400-1600*. Oxford: University Press.
- CASSIRER, E. (2002) *La filosofia de la ilustracion*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- CELLINI, B. (1927) *I Trattati dell'oreficeria e della scultura*. Milão: Ulrico Hoepli.
- CÍCERO. (2017) *Partições oratórias*. Trad. Angélica Chiappetta.
- DONI, A. F. (1549) *Disegno del Doni: Partito in piu ragionamenti, ne quali si tratta della scultura et pittvra*. Veneza: Gabriel G. di Ferrai.
- EHRARD, J. (1994) *L'idée de nature em France dans la première moitié du XVIII siècle*. Paris: Albin Michel.
- GHIBERTI, L. (2000) *Primeiro Discurso*. Trad. L. A. Bagolin. Cadernos de Tradução, n. 6, DF/USP.



- HANSEN, J. A. (2006) *Alegoria, construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra.
- _____. (2019) *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. São Paulo: Edusp.
- HOCKE, G. R. (2005) *Maneirismo: o mundo como labirinto*. Trad. Raphael Mahl. São Paulo: Perspectiva.
- LOMAZZO, G. P. (1968) *Trattato dell'arte de la Pittura*. Hildestein: Omls Verlag.
- _____. (1590) *Idea del Tempio dela pittura*. Milão: Intituto dele Scienze.
- MONZANI, L. R. (1995) *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp.
- PAIVA, G. T. (2017). *Idea del tempio della pittura (1590) de Giovanni Paolo Lomazzo: estudo crítico da obra e tradução parcial comentada*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp.
- PALEOTI. (1582) *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*. Florença: Fondazione Memofonte onlus.
- PANOFISKY, E. (2001) *A perspectiva como forma simbólica*. Trad. Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2000). *Idea: a evolução do conceito de belo*. São Paulo: Martins Fontes.
- ULBRICHT, Y. (2016) *Textos antigos sobre a pintura e a escultura*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- VASARI, G. (1986) *Le vite de' piu eccellenti aschitetti, pittori et scultori italiani*. Milão: Einaudi.
- _____. (1859) *Le vite de' piu eccellenti aschitetti, pittori et scultori italiani da Cimabue, insino a' tempi nostri*. Nápoles: Francesco Romano.
- VIEIRA, Pe. A. (2014) *Profética, V.I. História do futuro*. São Paulo: Loyola.
- WILLIAMS, R. (1997) *Art, Theory and culture in sixteenth century Italy*. Cambridge: University Press.
- WINCKELMANN, J. J. (1995) *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Malerey und Bildhauer Kunst*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- _____. (2009) *Geschichte der Kunst des Alterthums – Erste Auflage Dresden 1764 – Zweite Auflage Wien 1776*. Berlin: Philipp von Zabern.
- _____. (2002) *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (2010) *Monumenti antichi inedita*. Berlin: Philipp von Zabern.
- ZUCCARO, F. (1961) *Scritti d'arte*. Florença: Leo S. Olschki.

Atividade, pulsão e corpo em Freud: uma análise à luz de Marx e Fichte

Ana Carolina Soliva Soria¹

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Paulo, Brasil

Resumo: O presente estudo investiga, à luz de um debate travado por autores pós-kantianos, a concepção de atividade em Sigmund Freud. Para isso, mobilizamos dois autores, Fichte e Marx, no diálogo com o psicanalista e delimitamos, ainda que de modo não exaustivo, o lugar de Freud na construção de um conceito crucial para a História da Filosofia deste período.

Palavras-chave: Freud; atividade; pulsão; corpo; Fichte; Marx.

Abstract: The present study investigates, in light of a debate carried out by post-Kantian authors, Sigmund Freud's conception of activity. In order to do so, we engage in a dialogue between the psychoanalyst and two authors, Fichte and Marx, and delimit, albeit not exhaustively, Freud's place in the construction of a crucial concept for the History of Philosophy during this period.

Key-words: Freud; activity; drive; body; Fichte; Marx.

Apesar de Freud ter recusado a designação de “filósofo”, e colocar a psicanálise do lado das ciências da natureza (ASSOUN, 1978, p. 23), sabemos que sua obra foi não só examinada em relação a autores da história da filosofia, quanto às contribuições que deu a essa disciplina ou que dela recebeu, mas também ela própria foi tomada como objeto de exame filosófico, tendo em vista a operacionalidade dos conceitos no interior de sua obra. Um dos maiores nomes a percorrer a construção do discurso freudiano foi, sem dúvida, Luiz Roberto Monzani. Sua maneira de trabalhar os textos do psicanalista austríaco contribuiu para a formação de gerações de pesquisadores na área. O modo coerente de trabalhar com a obra freudiana foi explicitado não apenas em artigos e capítulos publicados, mas também na introdução de seu livro *Freud, o movimento de um pensamento*. Segundo suas palavras:

Tentaremos ler e discutir a Psicanálise freudiana enquanto discurso teórico e, deste ponto de vista, como notou Ricoeur, duas abordagens são possíveis. Pode-se tentar realizar uma *leitura* dessa obra ou então uma *interpretação filosófica*. A interpretação filosófica é um trabalho que pensa a obra de Freud num contexto e numa problemática que o filósofo acredita pertinente. A leitura de Freud, por outro lado, é um trabalho de análise das ideias, e ela não coloca problemas diferentes daqueles que aparecem no exame das obras de Kant ou Bonald, por exemplo. Ela exhibe as mesmas questões e pode chegar aos mesmos resultados a que chegam as leituras nesse campo. Nesse sentido, uma leitura de Freud seria a tentativa de reconstrução do movimento

1 Professora associada pela UFSCar, autora de *Do indivíduo à cultura: um estudo sobre Freud*. (Paco Editorial, 2011) e autora e organizadora: Soria, A.C. S.; Namba, J. *Cem anos de Além do princípio do prazer*. (Alameda, 2023).



de seu pensamento. Reconstrução que não coincidiria necessariamente com uma repetição pura do autor em questão, mas que procuraria explicitar as articulações que comandam a estrutura da obra. Desse modo, afirma Ricoeur, uma leitura de Freud pode pretender o mesmo grau de objetividade que foi atingido, por exemplo, pela história da filosofia. (MONZANI, 1989, p. 21)

A questão que gostaríamos de tratar no presente estudo diz respeito ao fato, exposto acima, de que problemas sobre os quais Freud se debruçou não são diferentes dos examinados por Kant e outros autores da filosofia, mais especificamente, os que sucederam a este último. Certamente, o tratamento de uma questão comum a outros autores não significa encontrar uma solução semelhante às anteriormente dadas – ao contrário: trata-se, neste estudo, de expor a especificidade do psicanalista frente às respostas de seus predecessores. E a qual questão nos referimos: como algo de fundo obscuro, incognoscível, fora da nossa percepção sensível pode estar na base de nossa experiência, de nosso conhecimento e de nosso agir? Um fantasma que rondou a filosofia nas décadas próximas a Freud terá de ser posto às claras, a saber: a coisa-em-si.

1. Fantasia, realidade e atividade pulsional

Para desenhar a questão tal como aparece no psicanalista austríaco, retomemos o que Monzani apresenta no primeiro capítulo de *Freud*. Com o abandono da teoria da sedução, em 1897, “três noções-chaves” vão se articular no discurso freudiano, a saber, “1) a sexualidade infantil; 2) o complexo de Édipo; e 3) o papel preponderante da fantasia como fator etiológico na formação das neuroses” (MONZANI, 1989, p. 28); noções que são fundamentais para a constituição da psicanálise e que estão igualmente implicadas em seu nascimento. Nas cartas que Freud endereça a Fliess, em 1897, sobretudo entre setembro e outubro, a defesa da efetividade da cena de sedução narrada por seus pacientes já não é mais apresentada. Em todas as análises empreendidas, incluindo a do próprio psicanalista, uma figura desponta como perversa e central na cena de sedução: “a surpresa de que em todos os casos o *pai* haveria de ser acusado de perverso, sem excluir o meu próprio pai” (FREUD, 1999a, p. 283 [referimo-nos à carta de 21 de setembro de 1897]). Com a supressão da efetividade atribuída à cena de sedução, uma nova concepção ganha relevo e importância no nascimento da psicanálise: a fantasia. A esse respeito, Monzani (1989, p. 42) afirma que “das três noções-chaves, através das quais a Psicanálise ter-se-ia estruturado, sem dúvida a noção de fantasia é a mais importante, pois é ela que virá a substituir a teoria da sedução”. A partir de então, o psiquismo passará a ser visto segundo uma realidade própria, denominada *realidade psíquica*, que produz seus efeitos na forma de sintomas, atos falhos, chistes, sonhos e outras atividades psíquicas analisadas por Freud.

Um novo caminho de investigação se descortina para o psicanalista. Do fundo do inconsciente brotam impulsos cuja fonte, enraizada no corpo, jamais se torna representável psiquicamente, e cujo objeto é determinado pela satisfação desses impulsos. Para as pulsões de autoconservação, podemos afirmar que esses objetos são modelados pela satisfação das necessidades de manutenção da vida – satisfação da fome, sede, excreção etc.; contudo, o objeto da satisfação dos impulsos sexuais é completamente aberto, não se reduzindo às necessidades fisiológicas. A própria constituição psíquica, com sua divisão em instâncias, com processos econômicos e dinâmicos que determinam o julgamento do que é real ou irreal em nossas experiências, passará pela circulação pulsional (SORIA, 2012, p. 58-60) e, novamente, recaímos na questão da fantasia: seria a constituição dos objetos com os quais o sujeito se relaciona, o julgamento de sua realidade, meros produtos de uma atividade subjetiva – a circulação da pulsão no psiquismo? Já em 1897, Freud havia anunciado que “no inconsciente não existe um signo de realidade, de modo não se pode distinguir a verdade da ficção investida com afeto” (FREUD, 1999a, p. 284).



A supressão do evento real, materialmente fundamentado, da sedução e a centralidade atribuída ao conceito de fantasia trazem, contudo, uma complicação para dentro da recém-criada ciência psicanalítica – complicação sobre a qual Freud irá se debruçar durante décadas. Nas palavras de Monzani:

É evidente também que a teoria da fantasia lhe causa embaraço. A razão disso tudo, nos parece, deve ser buscada na teoria freudiana da sexualidade. Assumir a teoria da fantasia significava assumir que a pulsão sexual produz, por si mesma, seus objetos [...]. Mas isso significa destruir totalmente a teoria da sexualidade elaborada por Freud, que tem como um de seus pilares básicos a ideia de uma total separação entre pulsão e o objeto de pulsão.

[...] Não é difícil perceber que, por trás do par conceitual sedução/fantasia, o que está em jogo é o problema externo/interno. (MONZANI, 1991, p. 100)

Ora, a recusa da teoria da sedução é também a recusa de que algo externo a nós produza em nós, de modo puramente mecânico, objetos. Por outro lado, assumir que a atividade subjetiva, interna, esteja na origem dos objetos traz impasses teóricos à psicanálise difíceis de serem levados até suas últimas consequências, a exemplo do que expõe acima Monzani. Esse impasse é também afirmado na 23ª das *Conferências de introdução à psicanálise*: “Se as vivências infantis extraídas pela análise fossem todas as vezes reais, teríamos a sensação de nos mover em solo seguro, se elas fossem com regularidade falsificadas, se se revelassem invenções, as fantasias dos enfermos, teríamos de deixar este solo inconstante e pôr-nos a salvo em outro.” (FREUD, 1999d, p. 381-82)

Em várias ocasiões de sua obra, Freud faz referência a um limite do conhecimento em relação ao fundamento da representação psíquica. Nos ensaios metapsicológicos (1915), afirma que a fonte da pulsão está fora do psiquismo, a saber: em processos químicos e mecânicos do corpo, e que a psicanálise se restringe à investigação da representação psíquica (Cf. FREUD, 1999c, p. 215-16). A questão à qual nos referimos é, desse ponto de vista, insolúvel. Em *A interpretação dos sonhos* (1900), escreve que “O inconsciente é o psíquico propriamente real, em sua natureza interna é-nos tão desconhecido quanto o real do mundo exterior, e é-nos dado pelos dados da consciência de modo tão incompleto como o é o mundo exterior pelas indicações de nossos órgãos dos sentidos” (FREUD, 1999b, p. 618. Grifo do autor). O único farol a iluminar esse real desconhecido, ainda que apenas mediante interpretação, é a consciência. Em *Além do princípio do prazer* (1920), afirma que é apenas mediante a “capacidade interpretativa da consciência” que se pode “operar continuamente com um grande X (*mit einem großen X*)”, sem a qual não seria possível tangenciar esse desconhecido do inconsciente. (FREUD, 1999e, p. 31)

A questão acima enunciada nos permite afirmar que, se Freud pensava a psicanálise como cientista, e não como filósofo, não pode prescindir de abordar problemas caros à filosofia, em especial, à filosofia kantiana. Referimo-nos à coisa-em-si e à constituição subjetiva da objetividade. Não foi sem razão que Assoun afirmou que:

uma das últimas linhas escritas pela mão de Freud indica sua preocupação em situar-se relativamente à concepção kantiana de subjetividade. Com efeito, em 22 de agosto de 1938, escreve: “A extensão (*Räumlichkeit*) pode ser a projeção da extensão do aparelho psíquico”. O espaço seria, assim, constituído por projeção do aparelho psíquico, sendo uma dependência e uma derivação materializada dele. Freud acrescenta que nenhuma outra hipótese é verossímil. [...] Correlativamente, porém, à tomada de posição sobre *A estética transcendental*, a concepção kantiana central da subjetividade é abordada através do tema do fenômeno e da coisa em si. Este é um tema caro a Freud [...]. (1978, p. 167-168)

Ainda sobre a relação do pensamento freudiano com a filosofia de Kant, lemos em *O inconsciente*:

A suposição psicanalítica da atividade anímica inconsciente nos parece, por um lado, um desenvolvimento ulterior do animismo primitivo, que em tudo nos fazia ver imagens fiéis de nossa consciência, e por outro lado, o prosseguimento da retificação, empreendida por Kant, de nosso modo de conceber a percepção externa. Assim



como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido incognoscível, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção. Tal como o físico, também o psíquico não precisa, na realidade, ser como nos aparece. Mas teremos a satisfação de verificar que a retificação da percepção interna não apresenta dificuldade tão grande como a da externa, que o objeto interno é menos incognoscível que o mundo exterior. (FREUD, 2010, p. 107-08)

Assim como foi essencial a separação entre fenômeno e coisa-em-si empreendida por Kant em relação à percepção externa, para a psicanálise não se avança em nada na compreensão dos fenômenos psíquicos sem a separação do que Freud denominou, em *A interpretação dos sonhos*, de conteúdo latente e manifesto. Esta separação figura já no início da exposição da obra de 1900: sem ela, não é possível compreender a própria ideia de *interpretar*. O psíquico propriamente real não pode ser alcançado diretamente pela consciência; contudo, não podemos falar em um embaçamento total: Freud admite a possibilidade de conhecê-lo, mesmo que indiretamente, por suposições, inferências. A opacidade do inconsciente pode ser vencida por um procedimento interpretativo.

A essa questão, acrescenta-se o fato de, em *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud afirmar que “Toda pulsão é um fragmento de atividade (*Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität*); quando negligentemente se fala de pulsões passivas, não se pode ter outra coisa em mente que pulsões com uma meta passiva” (FREUD, 1999c, p. 214). Um sonho sempre apresenta uma ação; nosso psiquismo é construído e preenchido pela circulação pulsional; os objetos de prazer são forjados por essa circulação. Seriam nossas percepções internas e externas construtos subjetivos? Sendo a pulsão sempre atividade e nossa percepção consciente sujeita à sua pressão, o que nos garante que tais percepções (não apenas internas, mas também externas) não sejam nada além de frutos dessa atividade? Antes de continuarmos a análise desse “tema caro a Freud”, para usarmos as palavras de Assoun, gostaríamos de apresentar algumas reflexões sobre dois autores pós-kantianos que trataram do problema do fenômeno e da coisa-em-si e sua relação com a atividade, que, por sua vez, pode nos auxiliar a entender a especificidade de Freud ao se posicionar sobre essa questão. Referimo-nos a Fichte e Marx.

2. A atividade e o problema fenômeno/coisa-em-si

A receptividade kantiana foi bastante debatida nos autores pós-kantianos. Para Jacobi, só há sentido em falar em sensibilidade se há um objeto externo que afete essa sensibilidade para a produção do fenômeno. Esse objeto seria a coisa-em-si, causa de nossas representações. Por essa razão, Jacobi rejeita o projeto racional kantiano para afirmar a fé. Contudo, tal como notou Schulze, estando esse objeto fora de nossa sensibilidade, a ele não poderiam ser aplicadas as categorias de causalidade e realidade. Sua conclusão é que “é incorreto e falso” o princípio kantiano de que “todo o conhecimento começa com a atividade de objetos sobre nossa mente” (VAIHINGER, 1976 *apud* CACCIOLA, 2007, p. 138). Fichte levará essa questão às últimas consequências e realizará, em sua filosofia, a “exorcização da coisa-em-si” (FAUSTO, 2002, p. 110). Segundo Torres Filho, Fichte “é um dos mais resolutos e consequentes adversários pós-kantianos da coisa-em-si” (TORRES FILHO, 1975, p. 84 *apud* Cacciola, 2007, 138).

Em *Resenha de Enesidemo*, Fichte afirma que o princípio da consciência, “enquanto primeiro princípio de toda a filosofia, conduz à suposição de que há um conceito ainda *mais elevado* que o da representação para toda a filosofia e não só para a teórica” (FICHTE, 1982, p. 61). Enquanto os filósofos se debruçam sobre a questão teórica de se a representação pode se distinguir do sujeito e do objeto, ao mesmo tempo em que se remete a ambos, encerram o conhecimento em uma teoria da representação, deixando a matéria do fenômeno sem resposta. A coisa-em-si vem para tapar a lacuna teórica desta matéria. Uma teoria da faculdade representativa não pode ser, portanto, a primeira. Isto porque esse princípio da consciência



não pode ser tomado como ponto de partida incondicionado, já que está sujeito às leis da consciência do objeto. Na própria consciência deve haver algo anterior, mais original, que ele denomina *ação produtora*. Ou melhor, a consciência é, primeiramente, atividade. Escreve Hartmann:

Deste modo, o centro de gravidade da filosofia teórica desloca-se para a prática. Só esta pode proporcionar o primeiro princípio supremo. O Eu teórico não possui autonomia; o não-Eu (o seu objeto) permanece eternamente perante ele; não lhe é possível produzir, por si próprio, o não-Eu, como o idealismo puro tem de exigir, pois desse modo anular-se-ia a si mesmo simultaneamente com a autonomia do não-Eu. O conhecer é justamente qualquer coisa de relativo a um conhecido, a algo que se há-de conhecer, que difere dele. A consciência nunca pode transcender a sua própria essência teórica para além e acima desta dualidade. Fica vinculada à dualidade, ao não-Eu. Aqui está a razão por que um simples ponto de vista teórico não pode apoderar-se da coisa-em-si. Mas é na compreensão deste estado de coisas que se encontra indício da única saída possível que neste caso resta. O Eu está longe de esgotar-se no seu caráter teórico enquanto cognitivo. O Eu é ao mesmo tempo ativo. Mas a acção significa uma relação inversa com o objecto; nela o Eu, criando e dando forma, propaga-se ao não-Eu, transforma-o, segundo a sua imagem, quer dizer, segundo a finalidade do seu espírito [...]. (HARTMANN, 1983, p. 59)

E o que permite a Fichte sustentar a ideia de que o Eu se propaga ao não-Eu é a imaginação a priori. Esta é, para o filósofo, a “fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto. [...] a imaginação kantiana é portanto a intuição intelectual de Fichte.” (TORRES FILHO *apud* CACCIOLA, 2007, p. 139). A intuição intelectual a que o filósofo faz referência na *Doutrina da Ciência* não é a apreensão de uma coisa ou de um ser (para ele, objeto é sempre para um sujeito, e nunca em si mesmo), nem a consciência que se entende como coisa-em-si, mas antes, a consciência da ação, isto é, o Eu que descobre a si mesmo como operação viva e livre. Esta descoberta é intuição imediata ou autointuição da pura atividade originária do Eu; não é empírica ou sensorial, já que não está submetida ao espaço e ao tempo), e nem conhecimento, pois este pressupõe a separação entre sujeito e objeto. A ação interiorizada no Eu é, para Ruy Fausto (2002, p. 110), o modo como Fichte bani de seu pensamento a coisa-em-si: “a exorcização da coisa em si em Fichte se faz antes por uma interiorização do “sensível” do que por uma exteriorização dele” (2002, p. 109-110). O ser autônomo originário, isto é, a coisa que subsiste sem o sujeito, desaparece em seu pensamento; o primário é a ação produtora.

Se o movimento da intuição privilegia em Fichte o intelectual, ou seja, uma autointuição do intelecto sem a qual é impossível a consciência do Eu, o movimento que Marx propõe, segundo Ruy Fausto, é o inverso: ao perder a atividade humana sensível, externa ao intelecto, perde-se também a atividade real. Como manter o acento sobre a atividade e traçar um caminho que não nos leve para dentro, para a autointuição do intelecto, mas para fora? Se Fichte busca na *Doutrina da Ciência*, dentre outras coisas, explicar 1) como a consciência filosófica se certifica do seu ponto de partida (a consciência original) e 2) como deve ser constituído o método da dedução do conteúdo determinado a partir da consciência original, Marx pensará também em uma ciência – não a que aponta em direção à consciência original (como *Doutrina da Ciência*), mas que aponte para a exterioridade. Esta, a única capaz de nos dar a atividade real e ao mesmo tempo sensível, é a ciência da história.

No início de *A ideologia alemã*, Marx recusa a pretensão a toda universalidade da concepção de homem. Para ele, o nome *homem* como ser abstrato, ideal, foi representado como o motor da história e se interpôs aos indivíduos que existiram. Graças a essa inversão, que faz abstração das condições efetivas de existência dos homens, pode-se transformar a história em um processo de desenvolvimento da consciência. A crítica dessa concepção de homem e dessa concepção de história é concomitante à crítica da filosofia. O problema da ideologia é, por sua vez, evocado, já que ao examinar a história dos homens, ela se reduz a uma concepção distorcida (mistificada) dessa história ou uma abstração total dela (Cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 86-87 nota d). Tal como afirma Ruy Fausto, “a transcendentalidade fichteana cairia sem dúvida sob a crítica do ‘misticismo’, tal como se encontra na tese oito [*Teses sobre Feuerbach*], e em geral na *Ideologia alemã*. Não



é menos verdade que há uma certa homologia, divergente embora, entre as duas ‘démarches’” (FAUSTO, 2002, p. 110), a saber, a fichteana e a marxiana.

Para Marx, no exame da história dos homens, o saber real (aquele da ciência da história) deve tomar o lugar dos nomes sem determinação. Escreve Marx: “Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação” (2007, p. 86). As abstrações a que ele se refere (e fará uso ao tratar, por exemplo, das formas da propriedade privada, desde a tribo até o capitalismo industrial) não podem ser separadas dos pressupostos reais, pois sem estes aquelas não têm valor algum. As abstrações não podem deixar de apontar em direção à realidade, jamais servindo de receitas prontas para a interpretação do material histórico. Continua Marx: “são os indivíduos *reais*, sua *ação* e suas condições *materiais de vida*, tanto aquelas por eles encontradas como as produzidas por suas próprias ações. Esses pressupostos são, portanto, *constatáveis por via puramente empírica*” (2007, p. 86). O que Marx recusa não são os pressupostos ou a possibilidade deles, mas a pretensão à universalidade desses pressupostos, desligados da constatação empírica, e invertidos em sua ordem: o que Marx recusa é a primazia da ideia, da consciência, que coloca a via empírica como subordinada a ela. A consciência nada mais é do que o produto de algo primeiro, que só pode ser recuperado pela via puramente empírica, a saber: a produção dos meios de vida. Ele escreve:

Pode-se distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é *condicionado* por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87)

A atividade a que se refere Marx, a qual permite diferenciar homem de animal, não é a de uma autointuição do sujeito. Ao contrário, esta atividade é indissociável da produção dos meios de vida, da organização corporal humana, sua intuição não é intelectual, mas empírica. A via de constatação da atividade propriamente humana não é a que nos leva para dentro, para a interioridade, mas as formas determinadas de exteriorização da vida. É isso o que Marx escreve em seguida:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esses meios de produção não devem ser considerados meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma *determinada de sua atividade*, uma forma *determinada de exteriorizar sua vida*, um *determinado modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87. Grifo nosso)

A *ideologia alemã*, ao pôr em questão a primazia da consciência e deslocar o acento da interiorização para a exteriorização da atividade vital, apreendidas pela via empírica, denuncia uma separação crescente entre o produzir (*atividade*) e o produto da produção. Isso se dá da seguinte maneira: Marx não dá à palavra homem uma significação independente e absoluta, separada da produção dos meios de vida, tal como afirmamos acima. A forma das relações entre os homens condiciona-se, por sua vez, à produção. Para cada forma de produzir, há uma nova forma de relação entre os indivíduos no que toca à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho (a argumentação de Marx é que ao dividir-se o trabalho, divide-se os homens em classes, o homem aliena-se da produção, da atividade, deixa de se afirmar como produtor – não se põe mais como homem, como livre e autônomo [pois posição é atividade, como expressa Ruy Fausto]). Esta alienação do homem de seu ser é, contudo, um produto da própria autoatividade (*Sebstbetätigung*. [Marx, 2010, p. 157]) prática do homem: os indivíduos, na exteriorização de sua atividade produtiva, afastam-se da produção, pois não se reconhecem mais como produtores. Ao abolir a especialização, ao transferir à sociedade a produção geral, liberta-se o indivíduo da possibilidade dessa perda – libertação que se dá pela



supressão do proletariado de sua própria condição de existência – o trabalho. Marx fala de supressão do trabalho, porque o trabalho só é trabalho com a divisão do trabalho. Retomamos Ruy Fausto:

Nada mais característico da lógica da *Ideologia alemã* do que o texto em que Marx define o termo “comunista”: “Fica evidente também a partir dessa discussão o quanto Feuerbach se engana, quando graças à qualificação de “Homem comum” ele se declara comunista, [designação que é] transformada num *predicado* do homem, e assim crê poder transformar de novo numa *pura categoria a palavra comunista, que no mundo atual designa o seguidor de um partido revolucionário determinado*” (W 3, p. 41 [F]). “Comunista” é aquele que age como comunista. Se ele tiver apenas ideias comunistas, tem a *determinação* de comunista, mas não a *posição*. Se esse movimento tem alguma coisa a ver com o universo da filosofia pós-kantiana alemã, a referência não é certamente Hegel. Embora o texto tenha – como foi dito – uma ressonância historicista, há um paralelo possível com o pós-kantismo na figura da filosofia de Fichte. A *Ideologia alemã*, e em particular as *Teses sobre Feuerbach*, que fazem parte do mesmo conjunto de textos, querem realizar o “lado ativo” que só o “idealismo” desenvolveu. E criticam a tradição materialista por *não ter considerado o objeto, a realidade, subjetivamente*. Como em Fichte, “atividade”, “auto-atividade”, e também “vida” são termos-chave. Trata-se nos dois casos, embora em sentidos diferentes, de exorcizar de certa forma – não absolutamente em Marx – *a coisa em si*, através de uma conversão da *sensibilidade* e da *intuição* em *atividade*. Só que, evidentemente, se em Fichte a atividade é *posição*, na *Ideologia alemã*, a posição é *atividade*.” (FAUSTO, 2002, p. 109-110)

3. Contribuição freudiana para a questão

Se Fichte e Marx tentaram rechaçar a coisa-em-si (em menor grau neste último), um internalizando-a e o outro externalizando-a por seu viés de atividade, em Freud não podemos afirmar que há uma tentativa explícita de eliminar esse conceito; ao contrário, há uma relação ambivalente em relação a ele. Se, por um lado o psicanalista não ignora o condicionamento subjetivo da percepção e afirma a necessidade de não a confundir com o percebido incognoscível (Cf. FREUD, 2010, p. 107-08), por outro lado, esse incognoscível não é uma pura negatividade epistemológica. É possível conhecê-lo e nomeá-lo, mesmo que mediante interpretação, conjectura, inferência. Fundamentando-nos no que foi exposto anteriormente, ao que nos parece, Freud não colocará o acento sobre a internalização ou externalização da atividade, mas sobre algo que está na fronteira entre ambos: a saber, na atividade corporal². Vejamos isso mais de perto.

Em *O inconsciente*, o psicanalista afirma que a pulsão, cuja fonte está no corpo, somente pode ser representada – na consciência ou mesmo no inconsciente – pela representação (*Vorstellung*) ou pelo afeto (*Affekt*). Lemos:

Uma pulsão nunca pode se tornar objeto da consciência, mas somente a representação (*Vorstellung*) que a representa (*repräsentiert*). Mas também no inconsciente ela não pode ser representada (*repräsentiert*) de outra forma senão pela representação (*Vorstellung*). Se a pulsão não se atasse a uma representação (*Vorstellung*) ou não se manifestasse como um estado afetivo (*Affektzustand*), então nada poderíamos saber dela. Mas, sempre que falamos de uma moção pulsional inconsciente ou de uma moção pulsional reprimida, então isto nada mais é que um descuido inofensivo de expressão. Não podemos pensar senão em uma moção pulsional cujo representante-representacional (*Vorstellungsrepräsentanz*) é inconsciente, pois outra coisa não é considerada. (FREUD, 1999f, p. 275-76)

Se até meados da década de 1910, Freud usava o termo pulsão para designar o representante psíquico pulsional, a partir dos textos de Metapsicologia (1915) uma separação entre ambos é traçada. A subjetividade estará enraizada em um substrato biológico – do qual não temos qualquer notícia sem sua tradução deste em representação e quantum de afetivo. Em *Pulsões e destinos da pulsão*, afirma que um processo somático se inicia em um órgão ou parte do corpo, cujo estímulo ganha um representante psíquico; contudo, a investigação desses processos e como eles são traduzidos psiquicamente não estão ao alcance das ciências psicológicas:

2 Há, sem dúvida, uma forte influência da filosofia schopenhaueriana nessa parte da teoria freudiana, cujas relações merecem um estudo a parte e mais detalhado do que o realizado aqui, e que extrapolam as intenções deste artigo.



É desconhecido se este processo é regularmente de natureza química ou se também pode corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, mecânicas. O estudo das fontes da pulsão *não pertence mais à psicologia*; embora a origem a partir da fonte somática seja absolutamente decisiva para a pulsão, não a conhecemos na vida anímica senão através de suas metas. O conhecimento mais exato das fontes da pulsão não é em geral necessário para os fins da investigação psicológica. Às vezes, a inferência retroativa das fontes pulsionais é assegurada a partir de suas metas. (FREUD, 1999c, p. 215-216. Grifo nosso)

O desconhecimento da fonte não determina, segundo o psicanalista, a separação absoluta entre corpo e psiquismo. Monzani refere-se a uma porosidade entre ambos (cf. 1989). Pulsão é a atividade corpórea, sua necessidade incessante e cíclica, que ganha um “delegado no domínio psíquico” (MONZANI, 1989, p. 272). Esse delegado não é mera cópia do endógeno. Ele não pode ser pensado sem ligação com a necessidade corpórea, que impele o anímico a partir de seu núcleo: o inconsciente. A tradução das excitações pulsionais endógenas em manifestações psíquicas conta com uma capacidade anímica ativa que não reproduz mecanicamente o que acontece no corpo, mas que recria segundo uma nova linguagem. O inconsciente é por onde as manifestações pulsionais ganham suas primeiras traduções psíquicas. E as representações inconscientes (representações-coisa) são bastante diversas das representações conscientes (representações-coisa somadas a representações-palavra), em seus conteúdos e formas de organização. Para chegar à consciência, as representações inconscientes recebem uma nova tradução.

Se podemos dizer com Freud que “No princípio era o ato (*Im Anfang war die Tat*)”, (1999g, p. 194), esta atividade a que nos referimos não é a reconversão da sensibilidade para a consciência livre, que se estende infinitamente e que põe o objeto. O corpo, fonte pulsional, não é sujeito nem objeto, mas apenas corpo em atividade, traduzida psiquicamente como manifestação autoconservativa e libidinal. No núcleo do inconsciente, o irrepresentável ganha representação, não porque há uma percepção consciente na qual algo se imprime, mas porque um ímpeto advindo de seu núcleo ligado ao corpo o impele em direção à manifestação psíquica. Tendo em vista que no inconsciente não há passado ou presente, todo ato corporal é imediatamente ato psíquico, não perecível, ou ainda, permanentemente vivos no campo da representação.

Como bem sabemos, Freud afirma a existência de duas pulsões, poeticamente nomeadas Fome e Amor. A primeira se volta para a garantia da existência material do corpo; a outra pode prescindir da realidade material, satisfazendo-se na fantasia. Ambas entram em embate: a atividade psíquica da pulsão, nesse confronto entre tipos diferentes de satisfação, gera entraves para ela mesma, os quais reprime a passagem do fluxo pulsional libidinal no psiquismo. Ao voltar-se contra si e conduzir o fluxo de excitação regressivamente, surge o adoecimento: ações obsessivas, paralisias histéricas, atos falhos, afasias, entre outros. Em outras palavras, a regressão conduz o doente para fora da vida. A excitação pulsional pode ser represada, desviada para representações substitutivas, desaparecer da percepção da consciência e a atividade libidinal, ao se fixar a modos arcaicos de satisfação, repete-os sem consciência. A transferência em análise bem mostra a atualidade e a força da repetição.

Para concluirmos, apresentamos brevemente o que faz o tratamento psicanalítico freudiano tendo em vista o que foi afirmado acima: o representante psíquico da libido que se moveu total ou parcialmente para a regressão reaviva cadeias de representações anímicas que se desviam da realidade e do acesso à consciência:

É nessa direção que segue, então, o tratamento analítico, que quer resgatar a libido, torná-la novamente acessível à consciência e, por fim, colocá-la a serviço da realidade. Nos pontos em que a pesquisa analítica topa com a libido recolhida em seus esconderijos, necessariamente eclode uma batalha; todas as forças que causaram a regressão da libido irão se levantar como “resistências” contra o trabalho, para conservar esse novo estado. [...] A análise tem de lutar contra as resistências, que tão frequentemente fazem perdurar a doença, mesmo quando o afastamento da realidade volta a perder a justificativa provisória. A resistência acompanha o tratamento a cada passo; cada ocorrência, cada ato do analisando precisa prestar contas à resistência e coloca-se como um acordo entre as forças que objetivam a cura e aquelas mencionadas, que a elas se opõem. (FREUD, 2021, p. 111-12)



A batalha, tal como a entendemos, se dá no campo representacional da pulsão, mas como a via não é de mão única, resvala para o corpo (age, ao menos, no corpo tal como comumente representado [Cf. *Estudos sobre histeria*. A paralisia do braço recai sobre a ideia comumente difundida de braço, e não sobre as funções anatomo-fisiológicas do braço). Na patologia, tenta-se reconstruir a vida presente mediante uma ligação regressiva com o passado. *Ação* é, assim, *repetição*. A psicanálise visa libertar os representantes da pulsão libidinal de suas manifestações regressivas e direcioná-los para a vida.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, P.-L. (1978). *Freud: a filosofia e os filósofos*. F. Alves: Rio de Janeiro.

CACCIOLA, M. L. M. O. (2007). O “eu” em Fichte e Schopenhauer. *DoisPontos*, Curitiba/São Carlos, v. 4, n. 1, p. 137-152, abril.

FAUSTO, R. (2002). *Marx: lógica e política – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética* (Tomo III). São Paulo: Editora 34.

FICHTE, J. G. (1982). *Reseña de “Enesidemo”*. Madrid: Libros Hisperiön.

FREUD, S. (1999a). *Briefe an Wilhelm Fliess 1887 – 1904*. Tübingen: S. Fischer.

_____. (1999b). Die Traumdeutung. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. II/III. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1999c). Triebe und Tribschicksale. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. X. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1999d). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. XI. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1999e). Jenseits des Lustprinzips. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. XIII. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1999f). Das Unbewußte. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. X. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1999g). Totem und Tabu. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (2010). O inconsciente. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2021). Sobre a dinâmica da transferência. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica.

HARTMANN, N. (1983). *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MARX, K.; Engels, F. (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Supervisão editorial de



Leandro Konder; tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2010). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.

MONZANI, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. (1991). A “fantasia” freudiana. In: PRADO Jr., B. (Org.) *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

SORIA, A. C. S. (2012). *Do indivíduo à cultura: um estudo sobre Freud*. Jundiaí: Paco Editorial.

Nota sobre linguagem e vida em Husserl e Wittgenstein

Márcio Suzuki¹

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: No segundo livro das *Ideias para uma fenomenologia*, Husserl introduz pela primeira vez a noção de mundo da vida (*Lebenswelt*) para descrever o que até então era o solo originário da gênese do sentido. Nas *Investigações lógicas*, ao descrever os jogos de linguagem, Wittgenstein trabalha com a ideia de que estes são formas de vida (*Lebensformen*). Sem pretender ser exaustiva, esta nota procura discutir sucintamente o que se entende pelo termo *vida* nos dois casos, para mostrar que a correlação estrita do *bíos* com o *lógos* não inclui exatamente uma compreensão biológica do conceito. A primeira parte tratará de discutir a questão no segundo Wittgenstein; a segunda estará dedicada à ontologia fundamental de Husserl.

Palavras-chave: Vida; Razão; Ontologia; Sentido; Biologia.

Abstract: In the second book of his *Ideas for a Phenomenology*, Husserl introduces for the first time the notion of *Lebenswelt* to describe what until then was the original ground of the genesis of sense. In his *Logical Investigations*, when describing language games, Wittgenstein works with the idea that these are forms of life (*Lebensformen*). By no means exhaustive, this note seeks to briefly discuss what is meant by the term life in both cases, to show that the strict correlation of bios with logos does not exactly include a biological understanding of the concept. The first part will discuss the problem in the second Wittgenstein; the second will be devoted to Husserl's fundamental ontology.

Key-words: Life; Reason; Ontology; Sense; Biology.

A história natural e as formas de vida

Tendo compreendido os limites de seu esforço no *Tractatus* para instituir uma linguagem proposicional que pudesse afigurar os estados de coisa do mundo, Wittgenstein passa a se ocupar, na chamada segunda fase de sua filosofia, de uma terapêutica conceitual em que procura mostrar que as palavras não vivem uma vida abstrata, mas tem sempre situações próprias, unicamente nos quais se pode observar como se deve usá-las:

Se a filosofia usa uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e busca compreender a *essência* da coisa, é preciso sempre se perguntar: Essa palavra, na língua em que ela tem sua própria terra natal [*Heimat*], é efetivamente usada assim?

Nós trazemos de novo as palavras de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano (WITTGENSTEIN, 1984, § 116, p. 300)

1 Professor livre docente pela USP e autor de *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. (Editora 34, 2014); *O Gênio Romântico*. (Iluminuras, 1998) e tradutor de *A Filosofia da Arte*, de Schelling (EDUSP, 2001).



Para Wittgenstein, o que importa para *nós* (aqui usado em oposição à filosofia praticada de forma tradicional) é se acercar das práticas correntes, do uso comum das palavras, tentando estabelecer os padrões que elas seguem em diferentes âmbitos de atividade. Seus jogos de linguagem pretendem evidenciar as situações ou contextos em que são empregadas com eficácia. Esse exame que busca entender como um jogo de linguagem dá a ver a *gramática* praticada em cada um deles, o propósito de sua gramática filosófica, não é o de instituir um léxico ou dicionário que apresente o significado geral ou a validade abstrata de cada termo, mas de situá-lo na *forma ou formas de vida* em que é utilizado.

Situar as palavras em sua gramática contextual significa tão somente *descrever* o seu uso, isto é, deve se evitar toda tentativa de *explicar* fisiológica ou psicologicamente de onde vem esse emprego. A filosofia deve se limitar à descrição, não buscar explicações causais ou genéticas dos fenômenos observáveis, pois toda explicação é problemática, já que sempre apenas hipotética². A exclusão das hipóteses implica também pôr filosoficamente fora de circuito toda tentativa de explicação *histórica* do uso das palavras. Ciência baseada na investigação empírica dos fatos, a história parece ser para Wittgenstein a disciplina hipotética por excelência. E se é realmente assim, a linha de demarcação entre filosofia e história é muito clara e não deve ser transposta de modo algum. Uma possibilidade filosófica não deve, por isso, ser confundida com uma probabilidade histórica:

A forma fundamental de nosso jogo tem de ser uma tal na qual não exista a dúvida. – De onde vem essa garantia [*Sicherheit*]? Ela não pode ser uma garantia histórica.

“A forma fundamental do jogo não pode conter a dúvida”. Ai nós *representamos* sobretudo uma forma fundamental; uma possibilidade, e certamente uma possibilidade muito importante. (Muito frequentemente confundimos a possibilidade importante com verdade histórica) (WITTGENSTEIN, 2012, p. 100).

Analisando esse caráter conjectural da história e como, por isso, essa disciplina empírica se opõe à filosofia em Wittgenstein, Vincent Grondin observa que a história não tem praticamente lugar ali. Em suas palavras: “o problema da gênese e da historicidade do sentido brilha por sua relativa ausência no *corpus* wittgensteiniano”. A filosofia wittgensteiniana não se ocupa absolutamente da origem das significações, e toda a semântica é, por isso, absorvida pela “pragmática” (GRONDIN, 2010, p. 366; 64).

O que ocorre com a história também pode ser verificado com respeito à linguística. Ao comentar a diferença existente entre a gramática filosófica e a gramática do inglês corrente, Wittgenstein lembra, remetendo à teoria das descrições de Russell, que as definições “ostensivas” (tais como “a correlação de ‘branco’ com outras tantas aplicações”) não ocorrem nos livros de gramática. Há, portanto, uma diferença crucial entre os objetivos que o linguista e o filósofo perseguem quando se envolvem com o “estudo da gramática”:

Uma diferença óbvia é que o linguista está preocupado com a história, e com qualidades literárias, coisas que não nos concernem. Além disso, construímos línguas por nós mesmos para solucionar certos problemas [*puzzles*], nos quais o gramático não está interessado, por exemplo, problemas que surgem da expressão “o tempo flui”. Somos chamados a justificar nossos comentários a respeito da gramática dessa sentença. Se dizemos que o tempo flui num sentido diferente daquele em que a água o faz, esclarecendo-o por meio de uma definição ostensiva, indicamos o modo de esclarecer a palavra.

E deixamos o âmbito daquilo que é geralmente chamado de gramática. Nosso objetivo é nos livrarmos de certos problemas. O gramático não tem interesse nestes; seus objetivos e os do filósofo são diferentes. Nós estamos separando a gramática ordinária em partes [*We are pulling ordinary grammar in to bits*] (WITTGENSTEIN, 1979, p. 31; ver Grondin, 2012, p. 367).

2 “Nada deve haver de hipotético em nossas considerações. Toda explicação [*Erklärung*] tem de ser posta de lado, e substituídas apenas por descrição [*Beschreibung*]”. Wittgenstein, 1984, § 109, p. 298-299.



O que o filósofo entende por gramática é inteiramente diverso do modo como é enxergada e manejada pelo linguista ou pelo gramático. A investigação filosófica deve se situar em outro plano que a dos saberes constituídos (ciências empíricas, história, linguística etc.), como também em relação aos próprios jogos de linguagem que descreve. Isso significa que, embora já não busque, como no *Tractatus*, uma linguagem proposicional rigorosa para dar conta dos estados de coisa do mundo, o segundo Wittgenstein continua a entender que o discurso filosófico deve se manter inteiramente resguardado do contágio pelos outros “idiomas” científicos. Como se nota nas citações anteriores, *nós* falamos uma outra língua que a dos filósofos tradicionais, assim como a dos gramáticos, a dos linguistas, a dos historiadores etc. Mesmo quando é preciso fazer uma concessão aos saberes empíricos, como no caso da *gramática*, em relação a elas é preciso marcar claramente a diferença de aplicação dos termos. A gramática filosófica não é uma gramática produzida por gramáticos, mas por *nós outros*, os filósofos³.

Mas, o que dizer do termo “vida”, que tem como um de seus jogos de linguagem possíveis a atividade dos biólogos? Uma forma de tentar se aproximar da questão é reler o parágrafo 25 das *Investigações lógicas*:

Por vezes se diz: os animais não falam, porque lhes faltam as capacidades espirituais. E isso quer dizer: “Eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se desconsideramos as formas de linguagem mais primitivas. – Comandar, perguntar, narrar, conversar fazem parte de nossa história natural, assim como andar, comer, beber, jogar. (WITTGENSTEIN, 2012, § 25, p. 251).

A filosofia perdeu muito tempo com questões que não são suas. Doravante, ela não precisa mais se preocupar em saber se há uma relação condicionante entre pensar e falar, ou onde se encontra a linha demarcatória entre as línguas “mais primitivas” dos animais e as línguas articuladas dos homens. Não é preciso discutir se atos como andar, comer, beber, jogar e falar são inatos ou adquiridos, naturais ou culturais, porque todos eles se situam no mesmo nível, no plano daquilo que Wittgenstein denomina genericamente “história natural”.

É claro que seria inadequado e frustrante esperar um esclarecimento mínimo do que seja “história natural”; muito menos ainda parece se tratar de retomar a história da história natural (sua acepção descritiva em Plínio, a transformação do sentido descritivo em sentido propriamente histórico a partir de meados do século XVIII com Buffon e Kant etc.). O sintagma é autoevidente, se impõe por si. De qualquer modo, pelo pouco que é dito na proposição, pode-se inferir que a história natural é um “campo” que engloba diversas operações linguísticas (comandar, perguntar, narrar) assim como tantas outras atividades fisiológicas (andar, comer, beber). Talvez seja possível dizer também que a expressão “história natural” é congruente com forma de vida, ou talvez, melhor até, com o “conjunto das formas de vida”, servindo para a descrição mais ampla dos jogos linguísticos, e não para designar uma ou outra de suas formas específicas. Como quer que seja, a história natural mesma está totalmente excluída, enquanto ciência ou conjunto de ciências, da filosofia. Como a história e a linguística.

3 Paul Ricoeur procura exprimir a especificidade do discurso wittgensteiniano dizendo: “a filosofia não é ela mesma um jogo de linguagem ou seu jogo de linguagem não é uma forma de vida”. P. Ricoeur, s/d/, s/p. Falando tanto sobre Husserl como sobre Wittgenstein, ele escreve que é preciso distinguir dois níveis da linguagem: o nível da linguagem *sobre* a qual se fala e o nível da linguagem *na* qual se fala. Idem, s./p. Obviamente, o problema da natureza do discurso filosófico não diz respeito apenas aos dois autores. Em Wittgenstein, a questão talvez seja mais bem formulada quando se pergunta que tipo de discurso é o wittgensteiniano ou que forma de atividade é praticada pela filosofia. Mas Wittgenstein invalidaria qualquer tipo de interrogação sobre autoreflexividade aqui exigida por Ricoeur (qual seria a gramática da gramática filosófica?). Ele a responderia simplesmente de maneira performativa.



Nesse ponto, a filosofia wittgensteiniana tem uma grande proximidade com a fenomenologia husserliana. Em sua postura descritiva dos jogos de linguagem, o filósofo austríaco coloca, como se acaba de ver, a positividade das ciências entre parênteses, postura muito parecida com aquela encontrada no transcendentalismo fenomenológico. Vincent Grondin mostra muito bem como, nesse aspecto, as duas posições são herdeiras da filosofia kantiana. Aqui, Wittgenstein não seria original, já que

Desde Kant distinguir as questões filosóficas, isto é, conceituais e gramaticais das questões científicas e empíricas é antes algo comum. Segundo esse modo de representar a atividade filosófica, o científico procura explicar os fatos empíricos, ao passo que o filósofo tem por objetivo clarificar a significação de certos conceitos fundamentais (*verdade, ser, experiência* etc.). Do mesmo modo que Wittgenstein, a fenomenologia se inscreve, ela também, nessa tradição kantiana. (GRONDIN, 2012, p. 363-64)

O procedimento fenomenológico em relação às ciências é de fato bastante semelhante ao descrito em Wittgenstein, embora com uma complexidade maior do que no seu caso. Depois da tentativa inicial de estabelecer, nas *Investigações lógicas* (1900-1901) uma gramática pura, uma teoria das unidades ideais de significação, a atenção de Husserl se volta para aquele solo prévio de onde emerge o sentido, terreno que, a partir das *Ideias II*, ele denomina, *mundo da vida* (*Lebenswelt*). Trata-se, também no seu caso, de tentar entender o que se entende por *Leben*, vida.

A biologia como tipicidade da vida

O conceito de vida em Husserl não provém das ciências da vida, mas de Wilhem Dilthey, que a apresenta em seu empenho de diferenciação entre as ciências do espírito e as ciências da natureza⁴. Essa diferenciação entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* será muito fértil em Husserl, já que o fará rever sua crítica contundente ao psicologismo das *Investigações lógicas*, levando-o mesmo a identificar a “fenomenologia pura” com uma psicologia enquanto ciência do espírito (*geisteswissenschaftliche Psychologie*), que investiga o que é essencialmente necessário e essencialmente possível no mundo da vida (HUSSERL, 1976, p. 382). A mesma reabsorção fenomenológica ocorre com a história, ciência fundamental para a Dilthey. Inversamente ao que ocorre em Wittgenstein, onde é a principal ciência hipotética, a história aparece para Husserl como a ciência genética, arqueológica, por excelência; sua orientação difere radicalmente da objetividade “neutra” das ciências empíricas meramente descritivas, sendo uma das principais formas de compreensão do mundo da vida. Mais do que isso, a história é o saber em que se delineiam as articulações entre as intuições dispersas, visando o descortino do conjunto completo da experiência. Como se lê em *Ideias II*:

A partir dos dados da experiência, eu como historiador ou nós como historiadores trabalhando em comunidade construímos uma aproximação cada vez mais completa, que se aproximaria do sentido de uma “experiência total” (*Gesamterfahrung*). Essa experiência generalizada não surge de um raciocínio abstrato, conceitual, mas é um resultado, não de proposições, mas de intuições sistematizadas e unificadas (*Ibid.*, p. 377).

No entanto, a divisão estabelecida por Dilthey entre ciências naturais e ciências do espírito dificultou ou fez Husserl tardar a compreender o sentido da biologia na constituição do mundo da vida. É o que se nota nos textos das *Ideias II*: neles, o fenomenólogo ainda está preso a uma separação um tanto engessada entre ciências objetivantes, “naturalistas” (*naturalistisch*), e as ciências do espírito, “personalistas” (*personalistisch*), na qual a biologia aparece desprovida de estatuto próprio, não passando de uma derivação da física e da

4 “Ao vivenciar e compreender, o conjunto daquilo que se abre para nós é a vida como um contexto abrangendo o gênero humano. Ao defrontarmos pela primeira vez esse grande fato, que não é para nós apenas o ponto de partida das ciências do espírito, mas também da filosofia, é preciso recuar à elaboração desse fato e aprendê-lo em seu estado bruto” (DILTHEY, 1970, p. 157). Sobre a influência de Dilthey sobre Husserl, ver SOWA 2008.



química. A mesma partição entre o naturalístico e o personalista entra na explicação da fisiologia e de seu objeto, o corpo. As descrições em que este é apresentado padecem da divisão rígida de que se parte: de um lado, ele é corpo objetivado, considerado por sua condição de “coisa” entre outras coisas; de outro, ele constitui o eixo de orientação no mundo da vida e, por isso, suporte de significações, às quais virá se acrescentar posteriormente todo o tecido de significações mais complexas; o olhar fenomenológico oscila, assim, entre a direção que vai do físico ao psíquico e a direção contrária, que parte do psíquico para o físico, sem encontrar um ponto de articulação consistente entre essas duas orientações⁵. Husserl mesmo se apercebe de que suas observações não dão conta de entender corretamente o lugar da biologia na estruturação das ciências (Ibid., p. 384 nota; ver também p. 392).

Essa insuficiência será em parte sanada no livro sobre a *Crise das ciências europeias*. Com efeito, nele se encontra um apêndice em que a biologia é finalmente tratada de modo um pouco mais detido, ainda que em apenas três páginas. Ela é ali classificada, por um lado, entre as ciências positivas, procedendo de maneira ingênua (*naiv*), artificial ou técnica (*kunstmäßig*); por outro, no entanto, ela é detentora de uma ontologia que já não tem nada em comum com uma estrutura abstrata, formal, do mundo das ciências físico-matemáticas (HUSSERL, 2021, p. 403)⁶. Embora “vista até aqui quase com compaixão pelo fisicalismo, como um estágio prévio imperfeito, meramente descritivo da futura explicação fisicalista” (Ibid., p. 402), a biologia goza de condição bem diferente das demais ciências objetivantes, uma vez que “pôde permanecer desde o início mais próxima da verdadeira filosofia e do verdadeiro conhecimento” (Ibid.). A bem da verdade, ela não fica nada atrás da matemática e da física. Ao contrário, “como biologia efetivamente universal, ela abrange o mundo concreto inteiro; implicitamente [abrange] então também a física e, na consideração da correlação, ela se torna filosofia integralmente universal”. (Ibid.)

Assim como havido ocorrido anteriormente com a psicologia e com a história, na *Crise das ciências europeias* também a biologia passa agora a ser integrada à filosofia transcendental. Essa integração é possível, porque a sua proximidade com “as fontes da evidência” lhe dá uma proximidade tal com as “profundezas da coisa mesma, que o caminho para a filosofia transcendental não poderia deixar de ser o mais fácil para ela” (Ibid.). Ao contrário do que ocorre com os modelos matemáticos, a biologia jamais poderia se tornar “mera obra de arte técnica de modo tão completamente desenraizado, tão completamente desligado das evidências ingênuas, das fontes da intuição quanto a matemática” (Ibid.).

Não obstante essa notável apreciação, Husserl se mantém em sua costumeira dualidade, reiterando a divisão de trabalho, os dois modos de lidar com a ciência. Depois de afirmar que a descrição não é o principal “para muitos biólogos”, diferentemente do que ocorre na visão positivista, no parágrafo imediatamente seguinte ele escreve que, no plano da pura objetividade, a biologia não tem outra forma que lhe seja essencial a não ser a *descriptividade* (*Deskriptivität*): “Ela não tem, em consequência, além desta, quaisquer outras tarefas explicativas [*erklärende Aufgaben*] senão as que lhe são pedidas pelo modo de consideração transcendental ou, se se quiser, transcendental-psicológico do mundo e da sua constituição” (Idem, *ibid.*)

5 Essa diferença entre o direcionamento que vai da fisiologia à psicologia, ou desta àquela, fica clara na seguinte passagem: “Todos os homens e animais que observamos nessa orientação [natural, personalista] são, se cedemos a interesses teóricos, objetos antropológicos ou, de modo mais geral, zoológicos; também podemos dizer fisiopsíquicos, onde a inversão da expressão usual ‘psicofísico’ indica bem adequadamente a ordem de fundação” (HUSSERL, 1976, p. 182-183).

6 Nas citações desta passagem, o texto da tradução brasileira foi ligeiramente modificado.



Quando não mais considerada em sua objetividade, a “biologia é psicofísica concreta e genuína”⁷. Qual seria então a natureza dessa transformação do biólogo em fenomenólogo transcendental? Husserl afirmara, no apêndice precedente (XXI) de *Crise*, que o problema da psicofísica em geral ainda precisa ser mais bem elucidado, mas o encaminhamento que agora dá à questão não deixa dúvida: a biologia é uma ciência descritiva que orienta a conduta espiritual dos homens por fornecer uma *morfologia* do mundo, uma ordenação de *fenômenos típicos* que garante a consistência da experiência humana, a coesão do *Umwelt* em que se vive. É por isso que ele não hesita em falar de um “*a priori* biológico” e até em “*a priori* generativo”: as constantes biológicas (instintos, pulsões com seus respectivos preenchimentos: comer, copular etc.) são um dado original, uma estrutura que pode ser antecipada em suas linhas gerais, em suas “habitualidades” (Ibid, p. 401). O mundo da vida biológico (com o perdão da redundância) permanece mais ou menos estável, com uma tipicidade tal que dele não se precisa esperar surpresas ou imprevistos. A biologia se revela, assim, nada menos que como “teoria concreta própria do mundo da vida” (Ibid.), como fiadora de que a ontologia por vir (as camadas de significação que haverão de se sobrepor ao dado biológico) pode ser de antemão reconhecida em seus traços gerais. Assumindo a função de esboço concreto daquela “tipologia essencial invariável” de todos os conhecimentos científicos possíveis, ela passa a ter aos olhos de Husserl enorme vantagem sobre os modelos físico-matemáticos: por gigantescas que sejam, as “infinidades astronômicas” com que a físico-matemática chega ao conhecimento do universo estão mergulhadas na não-intuitividade simbólica e na meia-luz das hipóteses, enquanto a grande obra técnico-artística produzida pela biologia também pode se elevar até os céus sem nada perder de sua concretude típico-intuitiva (Ibid., p. 183). A biologia não é uma ciência adstrita à Terra, ela pode ganhar o espaço mantendo-se personalista, isto é, sem cair na generalidade das ciências naturalistas ou fisicalistas:

Só aparentemente está ela [a biologia] confinada à nossa pequena e insignificante Terra e, como antropologia, a esse fútil ser vivo terrestre chamado homem. No retorno às fontes últimas da evidência, a partir das quais o mundo em geral, segundo o sentido e o ser, significa para nós o que significa, e em todas as necessidades essenciais imagináveis que a partir daí resultam, mostra-se que a biologia não é uma disciplina contingente para a Terra insignificante, como a zoologia da Alemanha, a botânica da flora de Baaden, mas que uma biologia geral tem a mesma generalidade universal que a física (Ibid., p. 403).

É a eidética geral de Husserl, a sua teoria geral do *eidos* ou da forma, como tipologia das essências invariáveis, que permite conceber o *bíos* de uma maneira tão alargada. E mesmo que ele diga que a biologia vai muito além do mero ser fútil terrestre que é o homem, ele mesmo se desdiz quando afirma que a aprioridade biológica só existe a partir do mundo humano: “Temos naturalmente, de antemão, um *a priori* biológico *a partir do homem*” (Ibid., p. 401). Na verdade, o *a priori* biológico é um *a priori* antropológico. O investimento que se faz da biologia como ciência psicofísica depende de uma estruturação interna de diferentes camadas e relações de significação, na qual o que conta especialmente são os pontos de interação entre os indivíduos ou “pessoas” (no linguajar husserliano). É esse relacionamento intersubjetivo que constitui “desde sempre” o mundo da vida, mesmo que essa interação humana seja estendida empaticamente (por *Einfühlung*) aos animais e plantas. Noutras palavras, não existe “natureza” ou “organismo” anterior ao universo histórico-cultural; o mundo da vida é desde sempre uma comunidade de indivíduos, seres vivos e coisas – mundo já histórica e linguisticamente ordenado, para aquém do qual não é possível recuar⁸.

7 “*Konkrete und echte Psychophysik*” (HUSSERL, 2012, p. 402).

8 Cf., por exemplo, a passagem sobre a constituição originária das associações humanas e animais das *Ideias II*: “Na experiência, na esfera da constituição originária, está originariamente dada uma multiplicidade de coisas no espaço e no tempo em variedade de fenômenos; também originariamente dados os *zóa*, entre os quais os homens (seres vivos “racional”) [...] Com a apercepção do homem também está *eo ipso* dada a possibilidade de relações mútuas, da comunicação entre homem e homem. Então também a identidade da natureza para todos os homens e animais.



Se é assim, o problema da biologia em Husserl é que, no final das contas, ela passa a ser pensada menos como uma ciência natural do que como parte das *ciências do espírito*. O que leva à pergunta de saber se há uma *história* na biologia husserliana. Sendo parte da articulação do solo originário das significações, a biologia – ciência do espírito – não tem um passado próprio (mas apenas um passado objetivado enquanto ciência objetivada), já que, enquanto parte da ontologia, ela está desde sempre já enfeixada em outros nexos de significação. No passado da ciência natural, ela tem sempre algo de hipotético, pois que sua intuitividade estará sujeita a simbolismos, isto é, a pontos obscuros e fissuras. No fundo, o que interessa na biologia não é exatamente a pré-história da cultura humana, e sim os futuros horizontes de constituição de sentido que ela prepara. A biologia objetivada deve, por isso, se converter teleologicamente numa tipologia eidética que permanecerá muito semelhante, senão igual, ao que já existe, pois sem isso não haveria experiência concatenada e concreta. Desse modo, no entanto, fica difícil falar em transformação ou evolução. O mundo orgânico já está desde sempre aí e permanecerá assim. Como ocorre com a história, ela é também à sua maneira o correlato, o delineamento prévio daquela experiência total (*Gesamterfahrung*) da constituição do sentido (vide acima nota 11). A investigação intuitiva da história natural permanece anistórica enquanto não faz parte do ambiente pessoal, do horizonte cultural-linguístico intersubjetivo⁹. A natureza não importa senão enquanto “imagem do mundo” (*Weltbild*) de uma época e, como tal, ela pertence às ciências do espírito, mais especificamente, à história:

Não é a natureza que se ordena pelas objetividades das ciências do espírito, mas a ciência da natureza, a psicologia etc.; e a natureza como correlato, como o que é conhecido de cada camada, como ‘imagem de mundo’ da ciência, desta ou daquela época, pertence naturalmente à ciência do espírito, à história. (HUSSERL, 1976, p. 392-93)

Apesar das diferenças, as filosofias de Husserl e de Wittgenstein apresentam semelhanças no modo como se colocam perante as ciências. A correta compreensão dos jogos de linguagem implica deixar de fora deles toda interferência de razões científicas, enquanto o mundo da vida husserliano é o solo pré-científico por excelência, lugar em que toda objetivação científica deve ser colocada entre parênteses. Nos dois casos, o discurso científico não é, obviamente, deslegitimado, mas neutralizado. Em Husserl se nota um movimento de reintegração, no qual as ciências são reabsorvidas, mas transformadas em filosofia transcendental. As ciências objetivadas continuam “do lado de fora”. Esse movimento de reintegração e neutralização é particularmente claro no caso da biologia, que se torna uma ciência estática, pois que a tipificação eidética está dada de antemão. A vida é assim absorvida num mundo de significações; já no outro caso, ela permanece mesmo sem explicação.

REFERÊNCIAS

- DILTHEY, W. (1970) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt an Main.
- GRONDIN, V. (2010) “La préhistoire du sens. Les limites du dualisme de la grammaire et de l’histoire chez Wittgenstein”. In: *Les Études philosophiques*, 3.
- HUSSERL, E. (2021) *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

Estão dados, além disso, relações sociais mais simples e mais complexas, amizades, matrimônios, sociedades; elas são relações instituídas entre homens (no nível mais baixo também entre animais)” (HUSSERL, 1976, p. 162).

- 9 “Esse mundo [no sentido natural] se chama agora ‘mundo espiritual’, na medida em que é mundo experimentado cotidianamente por pessoas concretas, mundo configurado em ação e continuamente reconfigurado, mundo da cultura e da história”. (SOWA, 2008).



_____. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ed. Mary Biemel. Husserliana/Gesammelte Werke, v. 4. Springer.

RICOEUR, P. (1976) "Husserl and Wittgenstein on Language". In: Harold Durfee (org), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, Haia: Martinus Nijhoff.

_____. "Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein". In: Fonds Ricoeur (<http://www.fondsriceur.fr>).

SOWA, R. (2008) "Introduction". In: Husserl, E. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegeben Welt und ihre Konstitution*. Ed. Ruchus Sowa. Husserliana/Gesammelte Werke, v. 4. Springer.

WITTGENSTEIN, L. (2012) "Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen". In: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1979) *Lectures, Cambridge 1932-1935*. Ed. Alice Ambrose. Nova Iorque: Prometheus.

_____. (1984) *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1958) *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.

História da filosofia da psicanálise no Brasil: momento de fundação (Parte I)¹

Richard Theisen Simanke²

Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Minas Gerais, Brasil

Resumo: Este artigo se propõe a analisar o primeiro estágio do desenvolvimento da área de pesquisa em filosofia da psicanálise no Brasil, apresentando e descrevendo os trabalhos fundadores de seus pioneiros, produzidos entre a segunda metade dos anos 1970 e o início dos anos 1990. A seguir, ele discute e procura elucidar a ideia de uma “epistemologia da psicanálise” que domina este período inicial, propondo um conjunto de quatro argumentos para proporcionar uma visão mais sistemática de suas principais teses, a saber, os *argumentos analítico, defensivo, conciliatório e indutor*. Como conclusão, é apontada a pesquisa que ainda é necessária para se obter um panorama mais abrangente deste movimento da história intelectual brasileira.

Palavras-chave: psicanálise; filosofia da psicanálise; Freud; filosofia brasileira; epistemologia da psicanálise.

Abstract: This article sets out to analyze the first stage in the development of the research field in philosophy of psychoanalysis in Brazil, presenting and describing the founding works of its pioneers between the late 1970s and the early 1990s. Next, it discusses and makes sense of the idea of an “epistemology of psychoanalysis”, which dominates this early stage, and proposes a set of four arguments to provide a more systematic view of its main tenets, namely, the *analytical, defensive, conciliatory, and inducing arguments*. As a conclusion, it indicates what further research is needed for a more encompassing view of this movement in Brazilian intellectual history.

Key-words: psychoanalysis; philosophy of psychoanalysis; Freud; Brazilian philosophy; epistemology of psychoanalysis.

A psicanálise sempre se distinguiu, entre as correntes psicológicas, por ter despertado, muito precocemente, um interesse filosófico. Os primeiros estudos filosóficos sobre o pensamento de Freud começam a aparecer ainda na década de 1910 (KARPINSKA, 1914), assim como o debate interno ao movimento psicanalítico em formação sobre as relações entre psicanálise e filosofia (FERENCZI, 1912; PUTNAM, 1911/1921; 1912;

1 Este trabalho foi produzido como parte das atividades de um estágio curricular em Pesquisa Teórica em Psicologia do curso de graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Ele está vinculado a um projeto interinstitucional de pesquisa intitulado *A recepção filosófica da psicanálise: história, tradições e doutrinas*, integrando ainda os pesquisadores Weiny César Freitas Pinto (UFMS), Francisco Verardi Bocca (PUCPR) e Caio Padovan (Université Montpellier III – Paul Valéry e PUCPR), além de estudantes de graduação e pós-graduação destas instituições. Os autores agradecem aqui aos colegas pela colaboração e às instituições envolvidas pelo apoio na condução deste projeto.

2 Professor titular pela UFJF e autor de *A Fundação da Psicanálise: Do neurônio à memória* v. 1. (Ed. Do Instituto Langage, 2023 e *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. (Discurso Editorial, 2002). Esse trabalho foi escrito juntamente com Ana Carolina Marinho Amaral e Lavínia Couri Montese do Amaral.



PINTO & PADOVAN, 2019). Essa foi uma tendência que perdurou e se ampliou com o tempo, podendo ser encontrada nas filosofias francesa, alemã e anglo-saxônica, no que se destacam nomes como Georges Politzer, Roland Dalbiez, Paul Ricoeur, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, John Wisdom, John Forrester, Richard Wollheim, Adolf Grünbaum, para mencionar apenas alguns. Ao mesmo tempo, se Freud manteve sempre um diálogo ambivalente e, por vezes, reticente com a filosofia, diversos teóricos posfreudianos empreenderam um recurso muito mais decidido à informação filosófica. Dentre estes se destaca Jacques Lacan com certeza, mas autores como Hans Loewald, Thomas Ogden e Jonathan Lear, entre outros, podem também ser mencionadas. Esse duplo fenômeno – o interesse da filosofia pela psicanálise e da psicanálise pela filosofia – deu origem a uma área de pesquisa em *filosofia da psicanálise*, que se desenvolveu de forma particularmente marcante no contexto brasileiro.

Embora tenha havido precedentes históricos, a formação deste campo de estudos no país é um fenômeno que tem início nos anos 1970-1980 e encontra seu principal foco de irradiação inicial nas instituições universitárias paulistas, tais como a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), às quais mais tarde se juntariam a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e, já fora do contexto paulista, a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Histórica e politicamente, este movimento coincide com o declínio do período mais repressivo do regime militar iniciado com o golpe de 1964 e acirrado a partir de 1968. Certa normalidade operacional começava, então, a retornar às instituições acadêmicas, nas quais os setores mais politizados tinham sido particularmente atingidos pelas medidas de exceção, entre eles os centros de filosofia e ciências humanas, embora não exclusivamente. Este retorno à normalidade, aliado, entre outros fatores, ao retorno dos exilados e à reintegração dos cassados, permitiu a retomada do processo de profissionalização e renovação da filosofia acadêmica nacional, interrompido nos anos 1960 pelas circunstâncias políticas e suas consequências sociais e institucionais. Por uma série de razões que ainda precisam ser mais detalhadamente compreendidas, a aproximação entre filosofia e psicanálise fez parte desse movimento (PINTO, 2021a). Assim, filósofos de formação começaram a se interessar e se dedicar à pesquisa sobre a psicanálise, utilizando-se dos métodos da interrogação e da análise filosófica e, com o tempo, psicanalistas e outros profissionais engajados na prática clínica se aproximaram da academia em busca de uma formação filosófica que pudesse propiciar novos instrumentos para o trabalho teórico.

A filosofia brasileira da psicanálise começou a surgir desse intercâmbio. Embora se trate de um fenômeno acadêmico significativo e em franca expansão no contexto contemporâneo, apenas recentemente estudos especificamente destinados a apresentá-lo, compreendê-lo e explicá-lo começaram a tomar forma, tanto com relação ao perfil global da recepção filosófica da psicanálise no Brasil e os métodos para abordá-la (SIMANKE, 2010b; 2011b; 2014; SIMANKE, Caropreso & BOCCA, 2011; Monzani, 2008; FULGÊNCIO & SIMANKE, 2005; PINTO, 2018; 2021b; BOCCA, 2021), quanto à análise e comentário de obras e autores específicos, seu impacto e sua repercussão (SIMANKE, 2007; 2011a; 2019; SIMANKE & FULGÊNCIO, 2005; FERNANDES, 2011; IBERTIS, 2011; FERREIRA, 2021).

Qualquer tentativa de periodização de um processo dentro da história intelectual é sempre, em alguma medida, artificial, estabelecendo fronteiras onde, de fato, ocorreram transições graduais e intercâmbios complexos. Mesmo assim, esta estratégia pode ser útil para organizar a percepção do domínio de pesquisa que se pretende cobrir. Feita essa ressalva, pode-se, *grosso modo*, dividir o desenvolvimento da filosofia brasileira da psicanálise em três grandes períodos. Há, em primeiro lugar, um *momento de fundação*, que se caracteriza pelo engajamento dos protagonistas pioneiros na pesquisa acadêmica abarcando esta interface entre filosofia e psicanálise, na publicação das primeiras obras especificamente nesta área e no surgimento das estruturas institucionais que começaram a lhe dar suporte. Este período pode ser convencionalmente



delimitado como tendo início em 1974, quando Renato Mezan inicia no PPG em Filosofia da USP um mestrado sobre Freud que daria origem, oito anos mais tarde, ao seu *Freud: a trama dos conceitos* (MEZAN, 1982), trabalho inaugural em nosso campo. Como término, propôs-se o ano de 1991, com a publicação da coletânea *Filosofia da psicanálise*, organizada por Bento Prado Jr (1991b), na qual esta área de pesquisa é explicitamente nomeada e apresentada, começando a se tornar, a partir daí, consciente de si mesma como uma subdisciplina filosófica. Num segundo momento, teríamos uma *fase de consolidação*, que se estenderia – também, convencionalmente, é claro – entre 1991 e 2002, tendo como marco final a criação do Grupo de Trabalho em Filosofia e Psicanálise no âmbito da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), com o que a filosofia da psicanálise avança um passo importante em seu processo de reconhecimento junto à comunidade filosófica nacional e em formalizar suas redes de pesquisa. Este período se caracteriza pela emergência e amadurecimento de uma segunda geração de pesquisadores na área, que concluem a sua formação, publicam seus primeiros trabalhos e começam a conquistar as posições acadêmicas que lhes permitirão se engajar em novos projetos de pesquisa e formação. Por fim, pode-se falar, a partir de 2002, de um *período de expansão*, marcado pela ampliação do número de pesquisadores trabalhando na área, pela intensificação das atividades científicas de grande porte (eventos em nível nacional e internacional), pela inserção em redes de pesquisa internacionais e por uma maior variedade de temas e linhas de pesquisa em comparação com os estágios iniciais, entre outras características.

O objetivo deste artigo é dar início a uma análise mais sistemática desta história da filosofia da psicanálise no Brasil, concentrando-se, nesta primeira etapa, no que foi designado acima como seu *momento de fundação* (1974-1991). Por limitações de espaço, o presente trabalho se concentra em alguns pesquisadores mais diretamente ligados ao contexto universitário de São Paulo em que este movimento teve início. Mais precisamente, foram selecionados, pelo caráter pioneiro e pela repercussão de seus trabalhos produzidos no período considerado, os seguintes autores: Renato Mezan, Luiz Roberto Monzani, Osmyr Faria Gabbi Jr, Zeljko Loparic e Bento Prado Jr. Outros personagens, acontecimentos e produções deste período serão objeto de trabalhos posteriores, incluindo as contribuições mais significativas e igualmente fundadoras de outros autores que serão sucintamente indicados ao final deste artigo.

O objetivo aqui é apresentar uma visão preliminar, organizada e de orientação mais descritiva deste momento inaugural, que possa servir de ponto de partida para análises subsequentes, mais detalhadas e focadas nas questões propriamente conceituais. Contudo, uma análise algo mais sistemática é esboçada num segundo momento, a fim de identificar certos elementos comuns e traços preponderantes nestas obras e autores. Sobretudo, destaca-se a figura de uma *epistemologia da psicanálise*, que domina o período e cuja *ultrapassagem* confere o perfil global mais ou menos definitivo desta área de pesquisa em filosofia da psicanálise. Quatro temas centrais são identificados como diferentes concepções – mais ou menos explicitamente formuladas, conforme o caso – sobre a natureza da relação entre psicanálise e filosofia. Eles foram descritos em termos de diferentes *argumentos* articulados nos trabalhos de pelo menos alguns dos pesquisadores discutidos, a saber, um *argumento analítico* (a filosofia pode interpretar e explicar a psicanálise), um *argumento defensivo* (é preciso resguardar ou proteger a psicanálise da filosofia), um *argumento conciliador* (a leitura filosófica reaproxima psicanálise e filosofia) e, finalmente, um *argumento indutor* (a psicanálise pode renovar a prática da filosofia ao lhe propor novos problemas e estratégias). Com a expansão desta pesquisa para abarcar outros autores e linhas de pensamento, mais “argumentos”, neste sentido específico aqui proposto, podem ser identificados e serão expostos em trabalhos subsequentes. A caracterização desses argumentos tem por fim esboçar um quadro de referência abrangente para a apreciação do pensamento desses autores e de outros em que suas ideias repercutiram, avançando assim na compreensão do processo de formação da filosofia da psicanálise no Brasil.



Os autores e as obras

Em sentido estrito, o desenvolvimento da interlocução que viria a dar seu caráter *disciplinar* à área de pesquisa em filosofia da psicanálise é, como se disse, um fenômeno surgido em torno da virada dos anos 1970-1980 (SIMANKE, 2010a). Contudo, como quase sempre é o caso, é possível identificar antecedentes significativos. Os trabalhos de Almir de Andrade e Paulo Siwek entre os anos 1930 e 1950, assim como a presença da psicanálise no ensino de Jean Maugüé, permitem falar de uma “pré-história da ‘filosofia brasileira da psicanálise’” (PINTO, 2021b, p. 152). O filósofo Almir de Andrade, mais conhecido como ideólogo do Estado Novo getulista (PAIVA, 2015), foi também aluno e paciente do psiquiatra Júlio Pires Porto-Carrero – um dos pioneiros da psicanálise no Brasil – e dedicou diversos trabalhos a questões psicológicas, incluindo estudos críticos da psicanálise freudiana publicados no Brasil e no exterior (ANDRADE, 1933; 1936; 1957). O padre jesuíta, filósofo, psicólogo e educador de origem polonesa, Paulo Siwek, por sua vez, atuou extensamente no Brasil – há uma cátedra com seu nome na Academia Paulista de Psicologia (2007) –, ensinando em instituições como a PUC-Rio e o Colégio Santo Inácio. Das obras dedicadas a questões psicológicas, há um breve ensaio filosófico-crítico sobre psicanálise (SIWEK, 1945). Por fim, o primeiro germe de uma filosofia da psicanálise na Universidade de São Paulo em formação pode ser identificado no trabalho do filósofo Jean Maugüé, integrante da missão francesa que atuou na fundação da instituição. Maugüé incluía em seus cursos temas psicológicos como afetividade, percepção, personalidade e memória, baseando-se tanto na fenomenologia alemã, na psicologia da Gestalt e na psicopatologia de Pierre Janet quanto na psicanálise freudiana. Segundo Filho (1971, p. 132), Maugüé seguia nisso os passos da tradição francesa, sendo “partidário de uma psicologia concreta, mas, como seu compatriota Politzer, crítico impiedoso da ‘psicologia experimental’”³.

Seja como for, é nos anos 1970 que se inicia o desenvolvimento de uma filosofia brasileira da psicanálise propriamente dita. Em 1973, ainda um estudante de filosofia em vias de concluir o curso na Universidade de São Paulo, Renato Mezan, segundo suas próprias palavras, defrontou-se por acaso com as *Conferências de introdução à psicanálise* de Freud, as quais lhe despertaram um interesse pelo tema que se tornaria perene (MEZAN, 1985/2006). Deste encontro, no mais puro espírito da serendipidade, resultou o projeto de uma leitura abrangente e sistemática de Freud:

Nossa tese é um produto do espanto: a descoberta de Freud, nas páginas da *Introdução à psicanálise*, foi para nós um momento de perplexidade e de angústia. (...) Imediatamente formamos o projeto de dedicar a Freud um estudo abrangente e, nos anos seguintes, percorremos metodicamente (...) os numerosos volumes das Obras completas. À medida que o trabalho prosseguia, demos-nos conta de que seria impossível avaliar o impacto e o sentido da psicanálise sem passar primeiro pela sistematização dos conceitos e pela história de sua elaboração progressiva. (MEZAN, 1982, p. xv)

Este estudo seria realizado sob a forma de uma pesquisa de pós-graduação em nível de mestrado sob a orientação de Marilena Chauí. No contexto da filosofia da USP nos anos 1970, Chauí aparecia, certamente, como a orientadora mais apropriada para aquela que seria a primeira dissertação sobre Freud num Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia no país. Embora esta não fosse sua área de especialização, que transitava na época entre a fenomenologia, o pensamento de Espinosa e a crítica sociopolítica, a pensadora manifestava já interesse e familiaridade com a psicanálise e temas próximos (psicologia e fenomenologia, sonhos, linguística e psicanálise, psicanálise e sociedade, psiquiatria e psicopatologia etc.) como o indicam os temas de cursos e conferências ministrados entre 1971 e 1977. Além de publicar seu celebrado *O que é ideologia?* (CHAUÍ, 1981) na Coleção Primeiros Passos da Editora Brasiliense, ela havia se comprometido

3 Sobre esse aspecto do ensino de Maugüé, ver ainda PINTO (2021b), CÂNDIDO (2007) e CABRAL (1950).



com outro volume sobre a *repressão sexual*, que acabaria sendo publicado mais tarde em outro formato (CHAUÍ, 1984), a partir do qual um mais amplo espaço seria concedido às concepções freudianas sobre sexualidade e repressão. Assim, pode-se presumir que a psicanálise se encontrava já no horizonte de suas preocupações filosóficas quando assumiu, em 1974, a orientação do jovem Mezan (SIMANKE, 2014)⁴.

A dissertação de Mezan, “A articulação dos conceitos na psicanálise de Sigmund Freud”, seria concluída em 1977 e publicada mais tarde com o título de *Freud: a trama dos conceitos* (MEZAN, 1982). Trata-se de um trabalho de leitura e explicação sistemática do pensamento de Freud ao longo do percurso da obra, tomando como fio condutor a formulação inicial e o desenvolvimento da teoria da repressão e articulando em torno deste eixo os principais desenvolvimentos conceituais: as tópicas freudianas, a teoria da sexualidade e suas transformações, a introdução dos conceitos de narcisismo e pulsão de morte, com todas as suas consequências metapsicológicas e seus impactos na psicopatologia freudiana. Era um tipo de trabalho até então praticamente inexistente tanto na psicanálise brasileira, em que predominavam maciçamente os estudos clínicos ou propedêuticos, quanto na filosofia, majoritariamente concentrada nas monografias históricas de explicação dos textos clássicos da tradição, sobretudo no contexto uspiano, dominado pelos métodos do estruturalismo francês (ARANTES, 1994; Caponi, 2003).

Neste seu primeiro trabalho, Mezan deixa de fora, deliberadamente e por razões de método, a teoria freudiana da cultura, que considera como uma espécie de psicanálise “aplicada” e que constituirá o foco de seu doutoramento e do livro dele resultante, *Freud, pensador da cultura* (MEZAN, 1985/2006). Neste sentido, há continuidade e complementaridade entre as duas obras. Mesmo assim, duas inflexões importantes se fazem notar na passagem de uma à outra, uma biográfica e profissional; a outra, metodológica. Do ponto de vista biográfico, este segundo livro de Mezan está marcado pela experiência da análise e da formação analítica, às quais há inúmeras referências ao longo do texto. Por exemplo, Mezan abre seu livro com a detalhada narrativa e interpretação de um sonho próprio, já na Introdução, mesmo reconhecendo que esta é uma maneira pouco usual de dar início a uma tese de filosofia (MEZAN, 1985/2006), e comenta, no prefácio de 1986 à 4ª edição do livro que a pesquisa realizada transcorreu “ao compasso da análise”. As questões de método também estão explicitadas neste mesmo prefácio. O autor declara que, ao contrário de seu primeiro livro, esta segunda leitura da obra freudiana procura se situar para além da dimensão exclusivamente conceitual. Na nota preliminar escrita em abril de 1982 para a publicação de *Freud: a trama dos conceitos* – portanto, *depois* que a tese de que resultou *Freud, pensador da cultura* já estava redigida – as características dessa nova maneira de ler Freud são mais detalhadamente apresentadas:

Neste intervalo, uma segunda leitura do conjunto dos textos sugeriu-me outra abordagem (...): a de encarar a teoria em seu contexto, feito de múltiplas dimensões. (...) Uma teoria psicanalítica é o fruto da elaboração da experiência psicanalítica, experiência que se desdobra em diversas perspectivas: a da formulação conceptual é uma delas, porém não a única, já que a autoanálise do psicanalista, o momento cultural e o discurso dos pacientes também determinam o conteúdo propriamente teórico. (MEZAN, 1982, p. ix-x)

Um aspecto deste contexto se destaca e é explicitado também no prefácio de 1986 a *Freud, pensador da cultura*. O reconhecimento de que a psicanálise transcende a obra de Freud e abrange não só suas inúmeras correntes pós-freudianas, mas também sua presença disseminada como um fato de cultura, implica que ela tenha, como diz Mezan, *um passado e uma história*. Daí a determinação de dedicar-se, na continuidade, ao que considera como o território ainda inexplorado de uma história da psicanálise levada

4 As informações sobre as atividades acadêmicas de Chauí à época foram obtidas do Sistema de Currículos Lattes do CNPq (<http://lattes.cnpq.br/1116101797671415>). Ela orientaria ainda outras pesquisas sobre psicanálise até o início dos anos 1980, com destaque, além de Mezan, para os trabalhos de Luiz Roberto Monzani e Alfredo Naffah Neto.



a sério, à qual, de fato, dedicou diversos trabalhos posteriores (MEZAN, 2014; 2004; 1990). Com isso, Mezan apresenta uma formulação bastante precoce de discussões correntes mais recentemente no campo dos estudos psicanalíticos: a renovação da historiografia da psicanálise e o papel do recurso ao contexto neste empreendimento (MAYER, 2017; MARINELLI & MAYER, 2006), assim como a articulação entre história e filosofia na elucidação das teorias psicanalíticas (SIMANKE, 2020; Simanke & Caropreso, 2018; 2017). Estas questões são retomadas na segunda seção deste trabalho, quando se retornará a estes e outros trabalhos de Mezan (1983/2002; 1991) do período para discutir sua concepção geral das relações entre filosofia e psicanálise.

Outro dos trabalhos inaugurais da filosofia brasileira da psicanálise também resultou de uma pesquisa de doutorado na USP orientada por Marilena Chauí. Em 1982, um ano após o doutoramento de Mezan, Luiz Roberto Monzani ali defenderia sua tese intitulada “Freud, o movimento de um pensamento”, que seria publicada na íntegra apenas sete anos depois, embora partes da mesma tivessem aparecido como artigos em periódicos científicos antes disso (MONZANI, 1984). O livro logo se tornaria uma obra de referência e um clássico fundador desta área de pesquisa em formação (BRANDO, Brum, Carquejeiro & Maciel, 2015; BAIRRÃO, 2014). O livro é composto por quatro estudos relativamente independentes que abordam momentos cruciais de transformação no curso do pensamento freudiano: a transição entre uma teoria das neuroses centrada na hipótese da sedução e outra, que encontra seus fundamentos na sexualidade infantil e na fantasia; a substituição do modelo neurobiológico do *Projeto* de 1895 pelo modelo psicológico de *A interpretação dos sonhos*; a passagem da primeira para a segunda dualidade pulsional propostas por Freud; por fim, a relação entre as duas principais tópicas freudianas, articuladas no Capítulo VII da obra de 1900 e nas páginas de *O eu e o isso* (1923).

O elemento comum que alinhava estes estudos e lhes confere unidade é o *método* concebido para a abordagem destes problemas. Para além da qualidade das análises conduzidas por Monzani ele mesmo, a dimensão e a perenidade de sua influência sobre os estudos em filosofia da psicanálise no Brasil talvez se devam ao cuidado e detalhe com que seu procedimento é apresentado e justificado, o que tornou a introdução e a conclusão do livro uma espécie de manifesto metodológico a ser seguido pelas gerações de pesquisadores que se sucederam. Chegando a Freud a partir de um projeto abandonado sobre o positivismo de Comte, Monzani havia, já então, se defrontado com o problema colocado pela divisão da obra comtiana em duas fases aparentemente inconciliáveis, quando os preceitos do estruturalismo filosófico requeriam a eleição da obra exemplar do filósofo como objeto de uma análise interna, sistemática e exaustiva, a fim de identificar, justamente, a *unidade* fundamental do pensamento. As múltiplas rupturas e dualidades identificadas tradicionalmente na evolução do pensamento de Freud colocavam, assim, um obstáculo ainda mais desafiador, a exigir a inovação metodológica protagonizada por Monzani: abordar o conjunto da obra, não como uma entidade estática e monolítica, mas antes como um processo vivo de criação teórica em constante movimento. Este *conceito de movimento*, enunciado desde o título do livro, não se caracteriza nem por uma evolução contínua, nem pela ruptura total, abandonando construtos teóricos obsoletos e substituindo-os por novos. Tampouco Monzani se contenta com a solução de compromisso representada pela superação (*Aufhebung*) dialética em que o momento ultrapassado é recuperado e preservado em outro plano, numa ascensão constante rumo a uma apreensão racional do real. Embora a imagem da *espiral* – metáfora tradicional para representar a progressão dialética – compareça na sua caracterização final deste conceito metodológico de movimento, ela é atravessada e modificada por outra: a imagem do *pêndulo*, que introduz na compreensão do processo de elaboração do pensamento freudiano um fator de contingência, hesitação e acidente que contrabalança os riscos idealistas de uma reconstrução inteiramente racional da obra (SIMANKE, 2011a).

Dois pontos

Duas imagens ou metáforas nos parecem indicar, para fixar o pensamento, esse movimento do pensamento freudiano: o pêndulo e a espiral. De um lado, o discurso freudiano aparece como claramente *pendular*, isto é, ora enfatiza um polo da questão, ora seu oposto. (...) Seguindo, porém, esse movimento pendular, percebemos que ele acaba formando, quando penetramos nessa complicada rede teórica que é o freudismo, um movimento *espiralado*, com a condição de pensar essa imagem no espaço e cilíndricamente, em que as mesmas questões são abordadas, “esquecidas”, retomadas, mas não no mesmo nível em que estavam sendo tratadas anteriormente. (MONZANI, 1989/2014, p. 294-295, grifos do autor)

Esta mesma disposição para reequacionar a oposição entre ruptura e continuidade e relativizar a oposição entre dualidades contrastantes na compreensão das ideias de Freud transparece na crítica que Monzani aponta, em seu ensaio igualmente clássico endereçado ao problema geral das relações entre psicanálise e filosofia, à leitura consagrada de Paul Ricoeur, repartindo a psicanálise entre uma energética mecânico-causal e uma hermenêutica das relações de sentido. Este ensaio, ao qual se retorna adiante, é a mais sistemática exposição e justificativa da então onipresente ideia de uma *epistemologia da psicanálise*, que Monzani já havia ensaiado em publicações anteriores (MONZANI, 1987; 1988/1991b). Outro exemplo desta atitude metodológica pode ser encontrado em seu estudo sobre as especulações filogenéticas de Freud, no então recém-descoberto e publicado manuscrito metapsicológico perdido de Freud sobre as neuroses de transferência. Ali, ao concluir sua análise, Monzani procura ultrapassar a dicotomia entre fantasia e teoria, apoiando-se também na discussão feita por Bento Prado Jr sobre as relações entre ficção e história em Freud (MONZANI, 1991a; PRADO, 1988). A relativa despreocupação de Monzani com a questão da publicação deixou muitos de seus trabalhos do período inéditos ou registrados em anais e outros veículos de difícil localização⁵. Não obstante, os exemplos aqui discutidos são suficientes para estabelecer o seu lugar de destaque entre os pais fundadores da filosofia da psicanálise no país.

O percurso acadêmico de Zeljko Loparic apresenta características próprias com relação aos autores até aqui discutidos por duas razões. Em primeiro lugar, realizou sua formação inteiramente no exterior, sobretudo na Universidade Católica de Louvain (Bélgica); em segundo, essa formação se concentrou principalmente em lógica, epistemologia e filosofia da ciência, e não em história da filosofia, com cujas versões uspianas só teve um contato – aliás, conflitivo – bem mais tardio. Assim, se Mezan e Monzani chegam na filosofia da psicanálise através de um movimento de crítica interna dos preceitos metodológicos do estruturalismo filosófico, tal como o fará também Bento Prado Jr, Loparic aí aporta através da aplicação à psicanálise de uma concepção de ciência construída anteriormente a partir de um heterogêneo conjunto de influências e de uma relação crítica com o pensamento de Kant e Heidegger, principalmente. Não é surpreendente, portanto, que a ideia de *epistemologia* – e, por consequência, de uma *epistemologia da psicanálise* – tenha um sentido consideravelmente distinto em Loparic, quando comparada com a destes outros autores, como se discute adiante.

Nascido na Croácia e partindo de uma formação católica, Loparic teve um contato precoce com o pensamento kantiano ainda durante seus estudos secundários. Com a descoberta da fenomenologia e do pensamento heideggeriano durante seus estudos universitários na Universidade Católica de Louvain, ele chegaria ainda a assistir aos últimos seminários de Heidegger em Freiburg em meados da década de 1960. A filosofia de Kant o levaria ao problema do conhecimento e, daí, à epistemologia e à filosofia da ciência, enquanto Heidegger o introduziria às questões ontológicas do ser e da existência. Estes dois interesses se expressam, em sua formação filosófica, numa tese de doutorado sobre Kant e Mach, orientada pelo filósofo e matemático Jean Ladrière, em que começa a defender uma visão instrumentalista da ciência como

5 Alguns destes trabalhos (Monzani, 2005a; 2005b; 2005c; 1986/2005d) foram, mais tarde, publicados ou republicados na coletânea *Freud na filosofia brasileira* (Fulgêncio & Simanke, 2005). Outros permanecem inéditos ou aguardando uma republicação que lhes faça justiça.



um conjunto de estratégias para a resolução de problemas. Esta concepção de ciência é alicerçada numa interpretação da teoria kantiana do conhecimento como uma “semântica transcendental”, isto é, como uma teoria *a priori* da significação. Antes, disso, também em Louvain, Loparic produzira uma dissertação de mestrado com um estudo comparativo entre Heidegger e Hegel, sob a orientação do filósofo heideggeriano Alphonse de Waelhens. Este último – um filósofo interessado pelas aplicações psicopatológicas da analítica existencial, na tradição inaugurada por Ludwig Binswanger, além de ser próximo a Lacan – intermediaria os primeiros contatos, ainda que breves, de Loparic com a psicanálise e com o próprio seminário lacaniano (SILVA E MARQUES, 2009; GARCIA E AMÊNDOLA, 2012).

Já no Brasil, após um período da Universidade Federal da Paraíba e uma passagem pela USP, Loparic assume, em 1977, uma posição na Unicamp e participa da criação do Centro de Lógica e Epistemologia (CLE) naquela instituição. Durante sua gestão como diretor do CLE, coordena o processo de criação do curso de pós-graduação *latu sensu* em Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise (FFPP), que surge em 1984. Segundo Loparic, seu interesse era fomentar no CLE os estudos em filosofia das ciências humanas, e a escolha recaiu sobre a psicanálise, devido, por um lado, à reivindicação científica de Freud e, por outro, ao espaço que esta disciplina já então ocupava no ambiente cultural nacional. O FFPP se tornaria o espaço institucional mais relevante na sua função de catalisador do desenvolvimento da filosofia da psicanálise no Brasil neste período inicial. Com exceção de Renato Mezan, todos os autores discutidos neste trabalho com ele colaboraram. Além de Loparic e Monzani, Gabbi Jr para lá se deslocaria para participar do programa e se vincularia definitivamente aos estudos filosóficos sobre a psicanálise. Bento Prado Jr, vinculado à Universidade Federal de São Carlos desde o final dos anos 1970, se encontrava geograficamente próximo e colaboraria ativamente com o FFPP, reforçando assim sua interlocução com a psicanálise. Sua atuação nessa área se prolongaria no espaço concedido à psicologia e à psicanálise quando da criação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências na UFSCar quatro anos depois (SIMANKE, 2014).

Os primeiros trabalhos de Loparic relacionados à psicanálise surgiram neste contexto. Em “Resistências à psicanálise” (LOPARIC, 1985, p. 29), ele começa observando que “a psicanálise em geral foi negligenciada pelas teorias contemporâneas da ciência” e se propõe a começar a preencher esta lacuna discutindo as polêmicas históricas que envolveram Freud e seus antagonistas, delineando uma categorização dessas críticas ou “resistências” – internas e externas, intelectuais e não intelectuais –, analisando os argumentos freudianos que a elas respondem desde a perspectiva da filosofia da ciência e interpretando a reivindicação científico-naturalista de Freud à luz de sua própria interpretação da teoria kantiana do conhecimento. Ao fazê-lo, coloca-se numa posição oposta à de Monzani que, como se discutirá com maior detalhe na próxima seção, preteria uma leitura da psicanálise a partir da filosofia da ciência em favor de uma epistemologia imanente adaptada das formulações do filósofo francês Gérard Lebrun (1977/2006) em seu influente artigo a este respeito.

Esta atitude de Loparic é mais precisamente qualificada em outro trabalho seu do período aqui considerado, “Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano” (LOPARIC, 1991). Resultado de sua participação num simpósio de psicanálise realizado na PUC de São Paulo em abril de 1989, este trabalho parte da discussão da *legitimidade da interrogação filosófica da psicanálise* – um tema recorrente neste momento inaugural desta área de pesquisa – para concluir:

Para Freud, a psicanálise se caracterizava pela atitude científica e (...) o estudo do inconsciente era solidário dos nossos esquemas categoriais conscientes de compreensão do mundo e de nós mesmos. A psicanálise, como qualquer outra disciplina científica obedeceria aos critérios da racionalidade científica. A pergunta é: que critérios e onde teriam sido eles explicitados. (LOPARIC, 1991, p. 49)



Loparic (1991, p. 49) concebe, no entanto, que seja possível trabalhar “com os critérios pressupostos pela própria psicanálise, ou seja, com sua ‘filosofia’ implícita”.

Ainda digno de nota, nesse momento, é o ensaio “Lacan e a ética do desejo perverso” (LOPARIC, 1989). Derivado de uma apresentação na Semana Jacques Lacan que teve lugar na PUC-SP em outubro de 1988, o trabalho é uma reação à publicação da tradução brasileira do seminário sobre *A ética da psicanálise* (LACAN, 1986/1988), ocorrida naquele mesmo ano. Loparic aí contrapõe a reflexão ética lacaniana à filosofia prática de Kant, assim como antes lera a epistemologia de Freud à luz da teoria kantiana do conhecimento. Faz, em síntese, uma crítica de Lacan como um mau leitor de Kant e de Heidegger (a quem, a seu ver, confundiria com Sartre). Estes equívocos resultariam, entre outras coisas, numa compreensão equivocada da temporalidade própria da experiência analítica. Este trabalho é forte candidato ao título de primeiro ensaio filosófico sobre Lacan no país, precedendo em dois anos o “Lacan: biologia e narcisismo” de Bento Prado Jr (1991d), primeiramente articulado como uma conferência no Instituto de Estudos Avançados da USP em 1990.

O que distingue a participação de Osmyr Faria Gabbi Jr neste processo de formação da filosofia da psicanálise no país é, por um lado, sua formação e seu percurso acadêmico inicial e, por outro, suas principais filiações e preferências filosóficas, que ele acabaria trazendo para sua interlocução com o campo psicanalítico. Ao contrário dos três primeiros personagens apresentados até aqui, todos filósofos de formação, Gabbi vinha de uma formação em psicologia, tanto em nível de graduação quanto de pós-graduação, depois de ter abandonado a meio-caminho seus estudos em engenharia. Segundo seu próprio testemunho, o legado de sua formação incompleta como engenheiro foi a ideia de que a ciência precisa ser uma prática fundamentada de investigação e apresentar evidências empíricas para suas afirmações. A dificuldade de identificar quais seriam os fundamentos da investigação e da explicação psicológica aproximou-o da história e da filosofia das ciências, sobretudo a partir de seu contato com o filósofo Oswaldo Porchat, reforçando assim um interesse já existente⁶. Atuando como professor e pesquisador do Instituto de Psicologia da USP desde 1975 e se encarregando cada vez mais de disciplinas com um viés conceitual e epistêmico, Gabbi acabaria ingressando na Unicamp em 1983, passando a atuar, em colaboração com Loparic e Monzani que já estavam lá, junto ao Centro de Lógica e Epistemologia (CLE), cuja criação em 1977 tinha sido capitaneada por Porchat quando de sua passagem por aquela instituição entre meados dos anos 1970 e meados da década de 1980.

Ao mesmo tempo em que dava os primeiros passos na carreira docente, Gabbi preparava seu trabalho de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da USP, sob a supervisão da Professora Zélia Ramozzi Chiarottino – uma pesquisadora egressa da Filosofia da USP e que realizara sua formação acadêmica simultaneamente em psicologia e filosofia da ciência, tendo sido aluna de Gilles Gaston-Granger. Sua tese, intitulada *A pré-história da teoria freudiana: os materiais de construção* (GABBI, 1981a), abordava as origens do pensamento de Freud e punha em prática, pela primeira vez, o princípio metodológico que Gabbi aplicaria depois em muitos de seus estudos sobre Freud e também sobre a filosofia kantiana, a saber, que para compreender uma obra é preciso investigá-la desde o começo⁷. Este princípio apontava na direção de uma articulação metodológica entre história e epistemologia, entendendo-se epistemologia como uma análise interna

6 Informações fornecidas em participação do filósofo na série de entrevistas “Filosofia e Psicanálise Hoje”, organizada pelo Grupo de Trabalho em Filosofia e Psicanálise da ANPOF. Entrevista concedida em 11 de junho de 2020, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2eJp0fdr310>.

7 Cf. “Filosofia e Psicanálise Hoje: Osmyr Faria Gabbi Jr”, entrevista de 11 de junho de 2020, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2eJp0fdr310>.



sistemática de ciência, no espírito lebruniano ao qual já se fez referência (LEBRUN, 1977/2006). Embora esta “ideia de epistemologia” contemplasse também uma dimensão histórica, lado a lado com sua proposta exegética de tratar o trabalho científico como um texto, a abordagem de Gabbi apresentava antes certo ar de família com a epistemologia histórica de Canguilhem, a qual também se manifestaria em seus trabalhos posteriores (GABBI, 1999).

A temática desta pesquisa inaugural se prolongaria, assim, nos trabalhos iniciais de Gabbi como pesquisador e repercutiria ainda em realizações mais tardias, ainda que estas já estivessem intersectadas por outra ordem de preocupações filosóficas⁸. Seus primeiros trabalhos a retomam, tanto em termos de método quanto de objeto, endereçando-se aos primórdios do pensamento freudiano, em suas articulações internas e em seus vínculos com o contexto histórico-científico. Quatro trabalhos neste espírito foram publicados entre meados da década de 1980 e a virada dos anos 1990, três dos quais seriam reunidos depois em *Filosofia da psicanálise* (PRADO, 1991b), que elegemos como marco de fechamento deste período de fundação aqui considerado.

“A pré-história do conceito de inconsciente” (GABBI, 1984a) apresenta uma síntese dos resultados do doutoramento do autor, que permaneceram inéditos na sua formulação integral, explicitando a estrutura da rede conceitual que tornou possível a emergência da teoria do inconsciente, isto é, “os materiais de construção do edifício teórico freudiano” (p. 43). A arqueologia destes materiais procede seguindo cinco eixos conceituais – as relações entre histeria e hipnose, trauma e predisposição, normal e patológico, linguagem e representação, teoria e universal – tal como eles se apresentam no período 1886-1893 e criam as condições para a formulação do conceito de inconsciente nos anos subsequentes (1894-1896).

“Memória e desejo” (GABBI, 1985) dá prosseguimento a este trabalho, abordando justamente os passos da formulação do conceito de inconsciente anteriormente preconizada. Demonstra, em primeiro lugar, pela análise do *Projeto de uma psicologia* de 1895, como tanto a teoria da repressão quanto a tese de que o desejo constitui uma das motivações fundamentais para a vida psíquica se encontram ali formuladas, mas sob a forma de duas séries argumentativas que não se articulam: há repressão, mas não desejo na neurose; há desejo, mas não repressão nos sonhos e na atividade mental não patológica como um todo. A seguir, prossegue na análise dos trabalhos subsequentes de Freud no período 1896-1898 para mostrar como esta dicotomia é superada, reencontrando, ao final, a tese proposta no trabalho anterior de que a sexualidade infantil e os primeiros esboços do complexo de Édipo constituem a base sobre a qual se assenta a visão freudiana do inconsciente⁹.

Mais para o final da década, o artigo “A leitura freudiana das teorias pré-psicanalíticas sobre os sonhos” (GABBI, 1989a) realiza uma cuidadosa exegese no capítulo inicial de *A interpretação dos sonhos*, demonstrando que, mais que uma simples e protocolar revisão de literatura, este capítulo cumpre uma função argumentativa e retórica, procurando fazer ressaltar a originalidade do ponto de vista freudiano e antecipando a estrutura da obra como um todo, tanto do ponto de vista lógico quanto expositivo. Até onde foi possível averiguar, este

8 Almeida (2004, p. 42) observa como a tese de Gabbi é um trabalho pioneiro na aproximação entre psicanálise e pragmatismo, que dá seus primeiros passos nos anos 1980, ao lado dos estudos de Soshana Felman e Jean Bellemin-Noël. Esta aproximação prepara o caminho para uma leitura crítica da psicanálise a partir do referencial da filosofia analítica que marca seus trabalhos posteriores e os singulariza no contexto da filosofia brasileira da psicanálise.

9 Gabbi remete esta tese a seu artigo “Freud e a associação livre”, publicado no suplemento *Folhetim* da *Folha de São Paulo*, mas ela se encontra também na conclusão do artigo sobre a pré-história do conceito de inconsciente (Gabbi, 1984a, 1984b).



estudo é perfeitamente pioneiro em explorar a significação da relação de Freud com a ciência dos sonhos anterior a ele. Outros trabalhos especificamente dedicados a este tema são posteriores, surgindo do início dos anos 1990 (SAND, 1992) e ganhando mais impulso já para o final da década (SAND, 1999; Pigman, 1999; entre outros)¹⁰. Gabbi retornaria ao problema do sonho – e, mais especificamente, às relações entre sonho e linguagem – no primeiro capítulo do seu *Alice e a metapsicologia* (GABBI, 1992)¹¹, republicado mais tarde numa versão revisada como “Sonhos, pensamentos, palavras” (GABBI, 1992/2005).

Entre os trabalhos do período considerado, “Sobre a concepção da afasia e da histeria” (GABBI, 1990) retoma a perspectiva histórico-epistemológica para discutir as articulações entre a obra neurocientífica e psicanalítica de Freud – também uma abordagem inovadora na época que seria retomada, mais tarde, em sua análise do *Projeto de uma psicologia* (GABBI, 2003). O papel central da temporalidade e da memória na teoria freudiana do inconsciente é objeto de diversos trabalhos pertencentes ao período aqui considerado e seria também retomada posteriormente (GABBI, 1989b; 1993b). Este último trabalho, por sua vez, retoma os temas e argumentos apresentados, sobretudo, na última parte de “Exercícios de psicomitologia” (GABBI, 1991b), um dos mais extensos e complexos trabalhos do autor no período, merecedor de uma análise mais detalhada que, no entanto, não poderia ser realizada aqui. Por fim, Gabbi (1988) introduz a discussão da concepção freudiana do simbolismo, baseada, sobretudo, na análise clássica de Alfred Lorenzer (1970) que seria igualmente retomada e expandida em trabalhos mais tardios (GABBI, 1993a).

Gabbi se apresenta, assim, como um dos mais prolíficos autores deste período de fundação, especialmente se considerados apenas os trabalhos especificamente relacionados com a nascente filosofia da psicanálise nacional. Sua obra se singulariza por um decidido movimento em direção à filosofia analítica para a leitura crítica de Freud e da psicanálise em geral, na contramão do predomínio das tradições ditas continentais, sobretudo francesas, na recepção filosófica da psicanálise – e não apenas no Brasil. Este movimento é correlativo à importância concedida à questão da linguagem na psicanálise, para cujo tratamento serão invocados autores como Wittgenstein, Norman Malcolm, Donald Davidson, entre outros. “Exercícios de metapsicologia” parte da tese wittgensteiniana de que os enunciados psicanalíticos e psicológicos em geral são juízos estéticos e não descrições de estados de coisa num suposto mundo mental. *Alice e a metapsicologia* se apresenta como uma arqueologia da teoria freudiana da significação. Mais tarde, Gabbi (1994) apresenta seu *Freud: sentido, racionalidade e referência* como prolongamento deste trabalho anterior, em que se realiza a passagem do contrassenso da linguagem à irracionalidade do ato, avançando no trabalho de crítica de uma concepção da significação baseada na denotação e na referência e apontando a direção em que se poderia encontrar uma teoria da linguagem que fizesse jus à descoberta freudiana (COSTA, 1995; SIMANKE, 2017).

Bento Prado Jr, por sua vez, pode ser considerado o padrinho desta nova área de pesquisa na filosofia brasileira. Além de emprestar-lhe seu prestígio intelectual e contribuir com um punhado de trabalhos seminais para este momento inicial de fundação, ele o arremataria com a publicação da coletânea *Filosofia da psicanálise* em 1991, enunciando e justificando este genitivo que passaria a designar o novo campo. Embora manifestasse um interesse precoce pelo potencial filosófico da psicanálise já nos anos 1960 (NOBRE & REGO, 2000), seu engajamento nesta área se deveu, sobretudo, às circunstâncias da sua vinculação à Universidade Federal de São Carlos a partir de 1977, como membro de um restrito contingente de filósofos

10 A única referência crítica e analítica à leitura freudiana da literatura precedente sobre os sonhos anterior ao artigo de Gabbi é uma curta seção inicial do artigo de Lavie e Hobson (1986).

11 Embora situado fora dos marcos temporais adotados aqui para este período de *fundação* da filosofia brasileira da psicanálise (1974-1991), *Alice e a metapsicologia* inclui como capítulos trabalhos publicados anteriormente, tal como Gabbi (1991a), que reaparece como seu capítulo 7 (“O poder”, pp. 69-108).



dentro de um grande departamento interdisciplinar voltado, primariamente, para a área de fundamentos científicos e filosóficos da educação. Nesse contexto, ele se associaria a um grupo de psicólogos interessados nos fundamentos de sua ciência e dessas atividades resultariam seus primeiros trabalhos direcionados à filosofia da psicologia (PRADO, 1981; 1982) e à filosofia da psicanálise propriamente dita, como se descreve abaixo. A outra circunstância institucional a fomentar esta relação foi a sua colaboração com o Centro de Lógica e Epistemologia da Unicamp, criado no mesmo ano em que se vinculou à UFSCar. Esta colaboração se intensificaria com a criação da especialização em Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise em 1984, da qual participou¹². Alguns anos depois, professores do FFPP como Gabbi e Monzani colaborariam, por seu turno, com o PPG em Filosofia e Metodologia das Ciências, cuja criação fora capitaneada por Prado na UFSCar (SIMANKE, 2007; 2014).

O debate que Prado empreende com a psicanálise é, mais frequentemente, indireto e se apresenta como uma discussão crítica da recepção da psicanálise em alguns de seus momentos mais característicos no âmbito da filosofia ou, mesmo, de certas tradições pós-freudianas. Seus dois primeiros trabalhos sobre psicanálise são publicados em dois números sucessivos da revista *Discurso* da USP em 1980. Em “Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze)” (PRADO, 1980a) – um de seus trabalhos mais característicos e originais –, ele parte da referida passagem de Deleuze em *Diferença e repetição* (1968) para examinar comparativamente os quatro autores assim nomeados com relação às suas concepções sobre o papel do hábito e da repetição na vida mental, encontrando um elemento comum em Deleuze, Hume e Freud na função transcendental que atribuem as estes elementos, enquanto condição de possibilidade para a interpretação da experiência, seja ela cognitiva ou afetiva¹³. Em “O neopsicologismo humanista” (PRADO, 1980b), por sua vez, ele empreende a crítica do revisionismo pós-freudiano e sua recusa do enraizamento biológico da psicanálise defendido por Freud, seguindo os passos de Marcuse a quem, no entanto, ele também criticaria mais tarde por outra espécie de abuso interpretativo. Para tanto, toma como emblemática a terapia gestáltica de Fritz Perls e os diluídos pressupostos fenomenológicos e antropológicos que justificam sua ruptura com Freud.

Um dos textos mais característicos desta “crítica da crítica” filosófica da psicanálise, “Autorreflexão ou interpretação sem sujeito: Habermas, intérprete de Freud” (PRADO, 1983) coloca em escrutínio a maneira como Jürgen Habermas, num primeiro momento, alinha Freud bastante injustificadamente com a tradição hermenêutica, para depois procurar salvá-lo dessa concepção demasiado conservadora da interpretação e, ao mesmo tempo, resgatá-lo do naturalismo científico ao qual o criador da psicanálise também teria paradoxalmente aderido (o célebre “autoengano cientificista de Freud”). Isso se realiza mediante uma aproximação entre a psicanálise, o pragmatismo linguístico e a assim chamada “gramática da linguagem ordinária”. Todo este encaminhamento resultaria numa visão excessivamente intelectualista do processo analítico, a qual se exprime na caracterização que Habermas propõe da psicanálise como *uma ciência da autorreflexão* – o principal alvo da crítica desenvolvida nesse texto¹⁴.

12 A participação de Prado na criação do FFPP pode ser constatada no anteprojeto de seu regimento, em que constam esboços iniciais das ementas das disciplinas programadas. Em quase todos os casos, é possível identificar quais ementas foram propostas por Gabbi, Monzani, Loparic ou Prado, levando em conta os interesses de cada um na época e sua visão da psicanálise. Documento disponível em http://arqhist.cle.unicamp.br/uploads/r/arquivos-historicos-do-centro-de-logica-epistemologia-e-historia-da-ciencia/3/2/e/32e3f7d0ece9cbd8b1651b12b7bc9e6219761bf6b6fdc1e17314e24e9e1f23e35/FFPP-AnteProjeto-P791-1984-2020_12_04.pdf.

13 Para um exame mais detalhado deste texto como representativo do estilo ensaístico de Bento Prado Jr, ver Simanke (2007; 2022a).

14 Uma análise sistemática deste ensaio pode ser encontrada em Safatle (2004) e Silveira (2018).



Numa perspectiva algo distinta, Prado (1988) produziu ainda um trabalho sobre “A narrativa em psicanálise, entre a história e a ficção”, numa linha de argumentação semelhante à de Michel de Certeau (1987), cujo trabalho sobre temas próximos acabara então de ser publicado. Contudo, em seus últimos trabalhos sobre psicanálise, na virada dos anos 1990, ele retornaria à crítica da recepção filosófica de Freud. “Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud” (PRADO, 1990) põe novamente em evidência um exemplo de transposição de sentido de um conceito crucial da psicanálise freudiana. Em Habermas, como se viu, o conceito de *interpretação* foi alvo de um deslocamento desse tipo. No que se refere a Marcuse, é o conceito de *desejo* que teria sido submetido a um tratamento semelhante. Bento Prado procura mostrar que, se Marcuse consegue cumprir o programa aparentemente paradoxal de recusar a metapsicologia e, ao mesmo tempo, reivindicar alguma espécie de freudismo ortodoxo, na contramão do revisionismo pós-freudiano, é porque ele opera um sutil deslizamento de sentido com o conceito psicanalítico de *desejo*. Em suas mãos, com efeito, esse conceito derivaria desde sua aceção estritamente metapsicológica de força motriz do aparelho psíquico para uma significação próxima à que ele assume no âmbito da tradição dialética.

Já no artigo “Georges Politzer: sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*”, apesar da simpatia que manifesta pelo projeto politzeriano de uma “psicologia concreta” e do reconhecimento da influência duradoura este exerceu sobre boa parte do pensamento francês posterior sobre a psicanálise, Prado (1991c) também rastreia até este trabalho – que, em diversos sentidos, pode ser considerado inaugural para a filosofia da psicanálise – uma tradição de leitura de Freud que se pauta pela recusa da metapsicologia e por uma avaliação fortemente negativa de seus méritos, sobretudo quando se a compara com as virtudes atribuídas ao *método*, à *prática* e à “*descoberta*” freudiana. Nesta tradição se podem incluir Roland Dalbiez, com o seu *O método psicanalítico e a doutrina de Freud*, Jean Hyppolite e sua leitura de Freud a partir de certa interpretação do referencial hegeliano e Paul Ricoeur, cujo *Da interpretação* pode ser considerado como a culminação desta tendência e sua mais sofisticada realização e que, se não rejeita propriamente da metapsicologia, acaba por subordiná-la à dimensão clínica e crítica do pensamento de Freud.

Por fim, “Lacan: biologia e narcisismo (ou a costura entre o real e o imaginário)” é um trabalho distinto dos anteriores, que aborda e analisa diretamente a obra lacaniana, concentrando-se nos dois primeiros anos do Seminário (1953-1955), para discutir o recurso inesperado à etologia ou biologia do comportamento na fundamentação da teoria do imaginário que o autor então desenvolvia e reformulava. Num sentido mais amplo, o trabalho se propõe a dar início a um projeto de “leitura *filosófica* de Lacan”, isto é, a elucidar o uso que este autor faz “dos instrumentos fornecidos pela tradição filosófica” (PRADO, 1991d, p. 53, grifos do autor). Naquilo em que este artigo específico a aborda, esta filosofia lacaniana se endereçaria ao *problema da constituição dos objetos*, numa tradição se estendendo de Kant a Husserl. Contudo, num curso proferido no ano seguinte sobre as relações entre Lacan e Hegel e apenas recentemente publicado (PRADO, 2022), esta visão das implicações filosóficas do pensamento lacaniano seria consideravelmente ampliada, embora estes desenvolvimentos já saiam do escopo do presente trabalho¹⁵.

Os trabalhos de Prado sobre Politzer e Lacan foram publicados pela primeira na coletânea *Filosofia da psicanálise*, organizada por ele e elegida aqui como marco que encerra este período inicial da formação desta área de pesquisa. Além de nomeá-la, ele define o seu sentido geral, que seria desenvolvido e detalhado depois (SIMANKE, 2010b):

O genitivo presente no título deve ser lido com duplo sentido. Filosofia da *psicanálise*, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos seu objeto; mas também *filosofia* da psicanálise, já que se trata da filosofia

15 Uma análise detalhada deste curso e de sua contribuição para a construção do pensamento filosófico de Bento Prado Jr pode ser encontrada em Simanke (2019; 2022b).

que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia. (PRADO, 1991a, p. 8, grifos nossos)

Cabe discutir ainda os traços comuns que perpassam estas produções fundadoras, o que aproxima ou distingue seus protagonistas, a fim de esboçar um quadro mais sintético deste período.

Uma epistemologia da psicanálise: perfil e argumentos

Os pesquisadores cujos trabalhos foram resumidamente apresentados aqui manifestam um perfil filosófico e profissional bastante variado. Monzani, Loparic e Prado são filósofos profissionais e assim permaneceram. Todos se defrontaram com a psicanálise em circunstâncias várias, em algum momento de seus itinerários que partiram de interesses filosóficos diversos: o positivismo de Comte (MONZANI), Bergson, Sartre e Rousseau (PRADO), filosofia da ciência, Kant e Heidegger (LOPARIC). Mezan parte de uma formação em filosofia, descobre a obra de Freud e, com o tempo, faz da psicanálise seu campo principal de atuação: embora o olhar filosófico nunca desapareça por inteiro, é predominantemente como psicanalista que ele se manifesta. Gabbi realiza um percurso inverso, partindo de uma formação e de uma atuação acadêmica inicial em psicologia em direção à filosofia. Sua produção intelectual se concentra na análise, crítica e tradução das obras e teorias psicanalíticas. As extensas pesquisas que realizou em outras áreas (o pensamento kantiano, Wittgenstein, filosofia analítica) mais raramente se materializaram em obra publicada.

O elemento comum dentro desta diversidade é o estudo da psicanálise. Mais precisamente, o período aqui considerado é dominado pela ideia de uma *epistemologia da psicanálise*, que fornece, por assim dizer, a primeira figura da filosofia da psicanálise no Brasil. Todos os nossos autores a praticaram de uma maneira ou de outra e vários deles se dedicaram a refletir sobre seu sentido e a elucidá-lo. Compreender este momento de fundação da filosofia na psicanálise entre nós passa, assim, por esclarecer os sentidos atribuídos a esta ideia de uma epistemologia da psicanálise e o debate em torno dessas concepções.

Monzani foi o primeiro a formalizar e explicitar essa noção de epistemologia da psicanálise na introdução de seu *Freud: o movimento de um pensamento*, cuja redação data, pelo menos, de 1982, ano da defesa de seu doutoramento do qual o livro resultou. Retomando a distinção de Gerard Lebrun entre uma filosofia racionalista e normativa da ciência e uma abordagem internalista nomeada como “epistemológica”, Monzani a adapta ao estudo da obra freudiana distinguindo-a tanto da filosofia da ciência quanto de uma abordagem genealógica:

Pode-se também (...) tomar um discurso científico e conferir-lhe o “estatuto de um texto”, tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado. (...) Se se concorda em denominar a primeira dessas tarefas como sendo do domínio da filosofia das ciências e a segunda como sendo do campo da história das ciências, poder-se-ia, então, denominar este último trabalho de *epistemologia*. *Nesse sentido, e só nesse sentido, o presente projeto pode ser considerado um questionamento epistemológico à obra de Freud.* (MONZANI, 1989/2014, p. 26, grifos nossos)

Um pouco antes da publicação relativamente tardia de seu *Freud* em 1989, Monzani retornaria mais extensamente a esta caracterização da epistemologia da psicanálise. Tal como em 1982, ele a opõe, por um lado, à história e à filosofia da ciência e, por outro, à estratégia de ler Freud através do crivo de um sistema filosófico, cujo exemplo maior é sempre o *Da interpretação* de Ricoeur e sua visão hermenêutico-fenomenológica da psicanálise. Estas abordagens compartilhariam o pecado metodológico de utilizar uma norma externa e supostamente arbitrária para a compreensão das obras psicanalíticas, contrastando com a leitura interna e imanente sintetizada na ideia de epistemologia:

A epistemologia de uma determinada disciplina que se quer ciência pretende algo um pouco diferente. Embora pretenda também investigar os modos de procedimento de uma disciplina, ela não se reduz a isso e, sobretudo,

●
●

sua intenção não é a de instaurar um tribunal em que as diferentes disciplinas irão humildemente depositar seus “títulos de direito” para serem julgadas segundo regras predeterminadas. Ela parte de outro ponto de vista que, no caso da psicanálise (...) tem-se revelado bem mais frutífero. Em primeiro lugar, parte da ideia de que cada domínio científico tem seu contorno e sua especificidade própria e que é inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Em segundo lugar, procura, no interior de cada discurso, conferir-lhe o “estatuto de um texto” (LEBRUN) e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena ser comentado e explicitado. Em terceiro lugar, a partir dessa análise interna, procurará estabelecer o conjunto de critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e qual o critério e a ideia de verdade que daí brotam. (MONZANI, 1988/1991, p. 131)

Mais ou menos na mesma época em que Monzani concluía seu doutoramento, Mezan também se manifestava sobre o sentido geral que a ideia de uma epistemologia da psicanálise pudesse ter. Numa resenha tripla publicada em francês em 1983 e republicada mais tarde na *Revista Ide* e na coletânea *A vingança da esfinge* (MEZAN, 1983; 1983/1987; 1983/2002), ele alinhava as três obras comentadas em torno desta questão comum – central em Assoun (1981) e Valabrega (1980) e relativamente periférica em Aulagnier (1979). Enquanto Monzani defendia enfaticamente as virtudes de uma epistemologia da psicanálise no sentido definido acima, a atitude de Mezan é mais reservada e cautelosa. Ele parte do fato consumado de que a ideia de epistemologia se consolidava no vocabulário dos estudos psicanalíticos naquele momento:

Analistas e filósofos se questionam, há bastante tempo, sobre a racionalidade própria à psicanálise. Mas só recentemente qualificaram de epistemológico este gênero de pesquisa, que parece ter por objeto tanto o modo de conceituação próprio à disciplina freudiana quanto uma eventual contribuição freudiana para uma teoria geral do conhecimento. São dois problemas diferentes, mas eles convergem quando o objeto a ser conhecido é a própria teoria psicanalítica: que se pode dizer da maneira pelo qual os psicanalistas tentam pensar o objeto de sua prática? Em que sua maneira de inventar conceitos é diferente da racionalidade admitida em ciência ou em filosofia? (MEZAN, 1983/2002, p. 47)

A partir daí, o autor se pergunta, referindo-se às obras resenhadas: “No que elas nos esclarecem sobre uma eventual epistemologia da psicanálise?” (MEZAN, 1983/2002, p. 47, grifos nossos). Sua leitura é mais enfaticamente crítica da tese de uma epistemologia imanente ao freudismo defendida por Assoun e considera com mais simpatia as contribuições epistemológicas que se podem encontrar nos trabalhos de Valabrega e Aulagnier, de escopo mais amplo. Seja como for, sua conclusão, ainda que aponte para o caráter promissor da ideia de uma epistemologia da psicanálise, mantém uma atitude reservada e se preocupa em apontar seus limites:

A epistemologia da psicanálise permanece até este momento com um amplo futuro à sua frente (...). Ela pode e deve fazer uso do que a psicanálise conseguiu estabelecer sobre a atividade de pensar em geral e sobre a atividade teórica em particular; seria apenas um paradoxo a mais que a psicanálise viesse fornecer uma parte dos materiais para a elaboração de sua própria epistemologia. Esta, no entanto, pode ter por objeto apenas os dispositivos de racionalidade instaurados pela prática analítica, sem se confundir com esta prática nem com a teoria psicanalítica *stricto sensu*. (MEZAN, 1983/2002, p. 65)

Em suma, epistemologia da psicanálise para Mezan é a análise das formas de racionalidade intrínsecas ao pensamento psicanalítico, desde que essa se abstenha de legislar sobre os métodos e as estratégias de teorização próprias desta disciplina. Mais que isso, ela deve levar em conta a contribuição da psicanálise para o problema do conhecimento enquanto tal, mesmo que esta contribuição se configure mais como uma psicologia do conhecimento – considerando, como exemplifica Mezan, as relações entre fantasia e teoria ou entre angústia e pensamento – do que como uma abordagem estritamente epistemológica.

Esta mesma preocupação com os limites de uma leitura epistemológica de Freud se manifesta no comentário de Mezan (1991) à intervenção de Loparic no *Simpósio sobre o Inconsciente*, organizado na



PUC-SP em 1989 pela professora e psicanalista Felícia Knobloch¹⁶, com a mesma combinação de reconhecer o valor da epistemologia e alertar para o cuidado de não comprometer a especificidade e a originalidade da psicanálise. Loparic, por sua vez, parte da interrogação filosófica da ciência e é nesse contexto que a psicanálise entra inicialmente em sua agenda. Compreensivelmente, ele expressa muito menos reservas a uma crítica epistemológica da psicanálise e boa parte de sua argumentação parte da legitimidade desta crítica, visando preparar o terreno para uma aproximação produtiva entre a epistemologia e a psicanálise – para uma política de “boa vizinhança entre a psicanálise e a epistemologia” (LOPARIC, 1991, p. 46).

Para tanto, é preciso, por um lado, afastar a tese defensiva segundo a qual a psicanálise estaria acima e além da crítica filosófica e, por outro, o preconceito do epistemólogo que duvida que a psicanálise possa ser tratada como uma ciência. A epistemologia da psicanálise que Loparic propõe, no entanto, não é análise interna e estrutural da teoria freudiana delineada por Monzani. Tampouco se trata de explicitar uma epistemologia original imanente, EXIGIDA e implicada pela descoberta freudiana e o modo próprio de racionalidade que esta traz consigo: “A psicanálise, *como qualquer outra ciência*, obedeceria aos critérios de racionalidade científica. A pergunta é: que critérios e onde teriam sido eles explicitados” (LOPARIC, 1991, p. 49, grifos nossos).

Trata-se, antes, de situar historicamente esta descoberta e identificar, na história da filosofia e no contexto filosófico em que a psicanálise nasceu, qual teoria do conhecimento e visão da ciência teria sido, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente, adotada por Freud e, a partir disso, interpretar, à luz dessa concepção, os conceitos psicanalítico fundamentais. Para Loparic, a epistemologia freudiana se encontra numa relação de filiação direta ou indireta – através de autores como Fechner e Helmholtz – com a tradição kantiana, que informa boa parte do debate sobre a natureza do conhecimento científico no mundo germânico precedente e contemporâneo a Freud:

Qual é, então, poderíamos perguntar, o verdadeiro filão epistemológico-filosófico para ler Freud? A resposta é dada por ele próprio no fim da primeira seção de *O inconsciente*. A psicanálise, escreve Freud, foi elaborada na continuação do criticismo kantiano que, corrigindo o senso comum, chamou a atenção pelo condicionamento subjetivo da nossa percepção, mostrando que o fenômeno percebido não é idêntico à coisa em si, incognoscível. A psicanálise, acrescenta Freud, faz notar que o psíquico em si, assim como o físico, não precisa ser tal como nos aparece. (LOPARIC, 1991, pp. 50-51)

Desta associação com o programa kantiano para as ciências e sua metodologia resultariam as características da epistemologia freudiana, sobretudo uma concepção antirrealista da metapsicologia e o caráter convencional ou instrumental de seus conceitos.

Gabbi, como se viu acima, também considera a psicanálise do ponto de vista da filosofia das ciências e do princípio de que, seja qual for a concepção de ciência em pauta, toda disciplina digna desse nome deve explicitar a base empírica a partir da qual suas generalizações são feitas, assim como as estratégias de validação de seus enunciados. Um traço que, tal como Loparic, o distingue de autores como Monzani e Mezan é considerar a epistemologia da psicanálise como um caso particular do problema mais amplo da cientificidade da psicologia e das ciências da mente como um todo, na contramão da preocupação com a especificidade da psicanálise. Gabbi vê a epistemologia da psicologia e da psicanálise como uma possibilidade de reflexão sobre a ciência que faz par com uma abordagem sociológica:

16 A publicação da coletânea resultante deste Simpósio (Knobloch, 1991) é, ela mesma, um marco deste período de fundação da filosofia da psicanálise no Brasil, reunindo, além de Mezan e Loparic, filósofas como Maria Lúcia Cacciola e Scarlet Marton, além de contribuições filosoficamente informadas de psicanalistas como Elias da Rocha Barros e Nelson Coelho Jr.

A maioria das análises feitas sobre a psicologia está centrada em torno de dois pontos: um relativo ao estatuto do conhecimento psicológico e outro referente às relações entre o psicológico e o extrapsicológico. (...) vou chamar o primeiro ponto de *questão epistemológica*. Nesta, a indagação volta-se para uma avaliação dos pressupostos filosóficos, relativos ao conhecimento, colocados em prática, de uma forma geral, pela psicologia. O segundo ponto, que se pode designar de *questão sociológica*, refere-se aos limites exteriores da pesquisa psicológica, ou seja, às condições de possibilidade de sua existência enquanto prática social (...). (GABBI, 1991b, p. 2, grifos do autor)

Gabbi aplicara esta concepção de epistemologia mais especificamente à psicanálise numa conferência proferida na I Semana de Filosofia da USP em 1986, publicada no mesmo ano no suplemento *Folhetim da Folha de São Paulo*, com o título “A crise conceitual da psicanálise”¹⁷. Ele parte das críticas de Thomas Nagel à cientificidade da psicanálise, ainda que sem endossar a concepção de ciência a partir da qual estas críticas foram feitas, e fornece um vislumbre de qual seria, a seu ver, o tipo de questão que uma epistemologia desta disciplina deveria formular:

Pretendo apoiar a tese de que ele [Nagel] coloca uma questão extremamente relevante para a epistemologia da psicanálise; ou seja, qual o critério de identidade dos enunciados analíticos, o que permite afirmar que esse enunciado pertence à teoria psicanalítica, enquanto aquele outro não? (GABBI, 1986, p. 4)

Já na conclusão de seu argumento, o autor enuncia a alternativa entre uma visão sociológica ou epistemológica da ciência, ao esboçar quais seriam as soluções possíveis para a crise conceitual de que trata o texto desde a perspectiva de uma epistemologia da psicanálise:

A segunda forma [de solução] apresenta um caráter mais estritamente epistemológico. Ela parte de suposição de que a crise pode ser equacionada a partir de uma análise dos conceitos que ocorrem nos textos onde a psicanálise foi formulada (um exemplo desse tipo de pesquisa poderia ser o estatuto das metáforas no texto freudiano – não para associar livremente a partir delas, mas sim para recuperar, refazer seu uso preciso [...]). Esse trabalho lento e necessariamente coletivo poderá progressivamente criar as condições para que se estabeleçam parâmetros para a resolução do problema da identidade conceitual da psicanálise. (GABBI, 1986, p. 5)

O *método* de uma análise da estrutura conceitual interna das teorias psicanalíticas reaparece assim, mas situado no contexto ampliado de uma reflexão sobre a natureza geral do conhecimento psicológico e do conhecimento científico como um todo.

Bento Prado Jr, por fim, não se pronunciou a respeito de uma visão própria sobre o que seria uma “epistemologia da psicanálise”. Há pouca razão para surpresa nisso quando se considera o estilo de sua relação com a psicanálise, que se endereçava mais a uma leitura crítica de sua recepção na filosofia do que a um engajamento direto com os textos psicanalíticos. Numa manifestação precoce de interesse filosófico pela psicanálise, ele declarou a Jules Vuillemin ter considerado, após a conclusão de sua tese de livre-docência sobre Bergson, a ela se dedicar: “Penso em fazer algo como a lógica da psicanálise”, entendendo por lógica da psicanálise *uma espécie de epistemologia*” (NOBRE & REGO, 2000, p. 210, grifos nossos). Esta intenção, como se sabe, não vingou, e os anos posteriores foram dedicados à retórica rousseauísta, antes que a psicanálise retornasse à sua agenda nas circunstâncias comentadas acima, com sua orientação mais característica, distante de qualquer viés epistemológico. Prado chegou a esboçar e iniciar um trabalho que se intitularia “1895-1900: o nascimento do conceito freudiano de interpretação”, abordando a transição entre o *Projeto* freudiano de 1895 e *A interpretação dos sonhos* em termos de uma inversão na qual a interpretação dos fenômenos psicológicos

17 Esta circunstância evidencia, ainda, como a “epistemologia” serviu como uma rubrica para incorporar a reflexão sobre a psicanálise no âmbito da filosofia acadêmica nacional. Ela testemunha, também, sobre a disseminação desse diálogo para um público mais amplo, de tal modo que um suplemento cultural de um jornal da grande imprensa pudesse ter por tema “Por uma epistemologia da psicanálise”. Monzani (1988/1991b, p. 109), comentaria um pouco depois como a psicanálise andava, então, “na moda”.



deixa de se fundamentar no modelo teórico do aparelho psíquico para preceder e condicionar a própria formulação e estrutura da teoria. Ao que tudo indica, este trabalho deveria ter por método o procedimento “epistemológico” que encontramos em outros trabalhos da época, procedendo por uma análise internalista da estrutura argumentativa e conceitual dos textos relevantes. É o que se pode depreender do que dele foi efetivamente publicado, como uma longa nota de rodapé acrescentada por Prado (1980a, pp. 10-13) a seu ensaio “Hume, Freud, Skinner”, onde é também anunciada a publicação próxima do texto integral na *Revista Almanaque*, por ele editada, que acabou não se concretizando¹⁸. Com isso, apenas seu trabalho sobre Lacan (PRADO, 1991d) acabaria sendo realizado através de um comentário direto do texto psicanalítico, ainda assim de forma consideravelmente distinta da análise epistemológica mais frequente e muito mais engajado na construção do pensamento filosófico original do autor (SIMANKE, 2019; 2022b).

Deste modo, a contribuição principal de Prado para a compreensão do papel histórico que a ideia de uma epistemologia da psicanálise desempenhou na formação da área de estudos filosóficos sobre esta disciplina no país foi, talvez, assinalar o momento preciso da sua superação, retomando o que já fora sugerido por Monzani dois anos antes. Com efeito, na mesma apresentação do seu *Filosofia da psicanálise* em que a nomeia e lhe propõe uma primeira definição, podemos ler também:

Este livro é um dos frutos dessa colaboração universitária [entre UFSCar e Unicamp], segundo um estilo que vale a pena sublinhar liminarmente. Os vários ensaios que seguem abordam a psicanálise de perspectivas diferentes: visam a gênese de alguns conceitos básicos da metapsicologia, ou o lugar que ocupam na estrutura da teoria ou, ainda, a recepção (sempre problemática) reservada à psicanálise pelos filósofos. O título, a *Filosofia da Psicanálise*, sublinha, no entanto, o que há de comum nesses diferentes trabalhos e aponta para a unidade do livro. *Uma unidade que não se revela à simples menção do caráter “epistemológico” de todos os ensaios* (como já observava Luiz Roberto Monzani, a propósito de outro texto, no sumário com que abre sua tese, ‘Freud: o movimento de um pensamento’). (PRADO, 1991a, p. 7-8, grifos nossos)

O comentário de Monzani referido nessa passagem se encontra no prefácio datado de 1988, redigido para a publicação de sua tese em 1989:

Conservei, na introdução, uma série de considerações a respeito da natureza do trabalho que ofereço ao leitor e que rotulo de “epistemológico”. Confesso que, para mim, hoje, essa é uma questão secundária. Deixei-a apenas como testemunho de um modismo que fez época. Hoje tenha tendência a pensar que, se existe uma teoria da leitura como compreensão das articulações de um texto, ela é a mesma nos seus pressupostos gerais e básicos, e pode ser aplicada seja a Descartes, seja a Freud, seja a Lacan ou às “Eddas” mitológicas ou heroicas. (MONZANI, 1989/2014, p. 14)

Assim, nas palavras de dois de seus principais arquitetos, a filosofia brasileira da psicanálise amadurece e toma consciência de si como uma nova área de pesquisa *pela ultrapassagem de seu momento epistemológico inicial*. Resta, para caracterizá-la, explicitar os principais problemas de que se ocupa. Para tanto, como enunciado acima, propuseram-se quatro grandes argumentos que delineiam este campo inicial de problemas. Estes argumentos serão rapidamente sintetizados a seguir.

O primeiro é um *argumento analítico*, que se encontra presente de uma forma ou de outra em todos os autores. Ele enuncia um consenso básico que está na raiz do próprio surgimento desta área de pesquisa: a filosofia tem algo a dizer a respeito da psicanálise, a respeito de sua estrutura conceitual e da lógica de construção de suas teorias, de seus compromissos e filiações científicas e filosóficas. Mesmos os mais cautelosos com relação a esta aproximação admitem esta possibilidade e se engajam nesta tarefa, ao menos como um ponto de partida que possa requerer uma complementação distinta num segundo momento: “Nosso

18 Prado, provavelmente, pretendia incluí-lo no número 12 da revista, publicado em 1981, que contém diversas contribuições sobre psicanálise, incluindo o artigo de Gabbi (1981b), sobre a estrutura retórica dos *Três ensaios de Freud*, que se conta entre seus primeiros trabalhos publicados.



trabalho tem, pois, estes pressupostos e estes objetivos: ler Freud como se fosse um filósofo, buscando a articulação de seus conceitos e a lógica subterrânea que comanda a sua produção” (MEZAN, 1982, p. xvii).

Esta aposta, como se viu, está pressuposta pela própria definição de uma epistemologia da psicanálise, tal como definida canonicamente por Monzani. Ela se propõe a “elaborar uma leitura interna do discurso psicanalítico, examinar seus contornos próprios, suas linhas de projeção, a articulação das teses entre si, o modo de validação etc.” (MONZANI, 1988/1991b, p. 128); através de “uma leitura atenta e rigorosa dos textos de Freud, de sua significação e de suas implicações” (p. 128), procura “delimitar o conjunto das regras e dos procedimentos que regulam a constituição do campo psicanalítico” (p. 129).

Monzani opõe esta concepção de análise filosófica à filosofia e a história normativa das ciências, por um lado, e, por outro, à leitura da psicanálise pelo crivo de um sistema prévio que lhe imponha uma filosofia estrangeira, seja ela o mecanicismo ou a hermenêutica. Gabbi, como discutido acima, define sua epistemologia em termos semelhantes e a emparelha com uma sociologia da ciência que procede por uma explicação contextual e externalista. Mezan, ao discutir as limitações desta análise conceitual, propõe que ela seja complementada pela referência à história, à clínica e à cultura. Mesmo Loparic e Bento Prado – os dois autores aqui considerados mais distantes desta metodologia – a admitem como uma possibilidade e a praticaram ocasionalmente. Loparic (1985), embora considere Freud desde a perspectiva de certa filosofia da ciência e da tradição filosófica que ela pressupõe, não se furta a uma análise interna dos textos para expor as *estratégias argumentativas* que o criador da psicanálise utiliza para rebater as críticas que lhe foram endereçadas. Prado (1991a, p. 7), embora focado na recepção da psicanálise e na exploração de aspectos por vezes inesperados de seu potencial filosófico, não deixou de incluir a elucidação da gênese dos conceitos metapsicológicos e do “lugar que ocupam na estrutura da teoria” entre os objetivos de uma filosofia da psicanálise, além de ter realizado algo semelhante em sua confrontação com a teoria lacaniana (PRADO 1991d; 2022).

Como contrapeso a este argumento analítico, toma forma também um *argumento defensivo*. Segundo este argumento, a aproximação da psicanálise desde a perspectiva da filosofia deve se precaver de qualquer espécie de colonização filosófica do campo psicanalítico, de impor uma filosofia à psicanálise ou de reservar à filosofia a última palavra a respeito da verdade da psicanálise. Esta atitude encontra suas raízes na retórica antifilosófica de Freud e na maneira como esta foi assimilada por alguns autores pioneiros de sua interpretação filosófica, tal como Ricoeur (RAICOVIC, 1994). Tratar-se-ia, enfim, de se precaver contra a eventualidade de que a novidade intelectual representada pela psicanálise viesse a ser triturada na maquinaria desta ou daquela ortodoxia filosófica. Embora nem todos nossos autores tenham se ocupado desta questão – Loparic e Gabbi, por exemplo – ela é uma preocupação central nos demais. Em vários de seus principais trabalhos, Prado (1983; 1990; 1991c) faz uma leitura crítica de diversas interpretações filosóficas de Freud – sempre problemáticas, diz ele, como se viu anteriormente – nos aspectos que considera abusivos ou distorcidos. Monzani opôs sua epistemologia da psicanálise a este tipo de leitura. Mezan (1982, p. xiv) se preocupa, desde o início, se a disseminação da psicanálise e sua apropriação por outros discursos, inclusive o filosófico, “lhe amputa o gume crítico” e se propõe, já a partir de seu segundo trabalho, a uma nova leitura da obra freudiana, para além da dimensão exclusivamente conceitual (MEZAN, 1985/2006).

Contudo, a própria possibilidade de uma exploração filosófica da psicanálise requer a superação dessas ressalvas, ainda que de forma cuidadosa e ponderada. Toma forma, assim, o que se pode designar como um *argumento conciliador*: para além de sua heterogeneidade, para além da irredutibilidade da psicanálise ao discurso, aos métodos e aos pressupostos da filosofia, esta aproximação deve ser possível e frutífera de alguma maneira. Loparic (1991), por exemplo, parte do argumento defensivo – “a psicanálise estaria, no essencial, além do alcance da crítica filosófica” (p. 45) e “a filosofia do conhecimento psicanalítico parece



ofender tanto o ofício do psicanalista quanto o do filósofo” (p. 46) – para procurar superar o caráter problemático desta relação. Para tanto, identifica o ponto de contato com filosofia no próprio Freud, que teria reconhecido a filosofia crítica como uma aliada e reservado a ela um espaço próprio na construção da teoria, razão pela qual a arqueologia dessa relação pode ser elucidativa. Mezan (1982, p. xii), por sua vez, justifica uma abordagem filosófica da psicanálise relativizando a polêmica antifilosófica de Freud: “o que Freud critica com tanta veemência é uma imagem da Filosofia, vista do exterior, mais do que o trabalho filosófico propriamente dito”. Mesmo Gabbi, o mais crítico de nossos autores, considera a psicanálise representativa de impasses clássicos do campo psicológico que foram amplamente discutidos em história e filosofia das ciências.

Esse argumento conciliador prepara o caminho para o último aspecto dessa epistemologia da psicanálise que, na verdade, assinala os seus limites e abre caminho para novas possibilidades de interlocução, a saber, o que chamamos aqui de *argumento indutor*. Trata-se, em suma, de reconhecer que não apenas a filosofia interroga a psicanálise, mas que esta última também a questiona em contrapartida, propondo novos problemas e, talvez, novas estratégias para abordá-los. Bento Prado (1991a, p. 8) inclui essa possibilidade na sua própria definição de filosofia da psicanálise: esse genitivo pode também denotar a “filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos” e, nesse sentido, extrapola a epistemologia entendida como análise interna das teorias. Mezan (1982), na introdução de *A trama dos conceitos*, também enfatiza o potencial renovador da psicanálise ao incidir sobre a reflexão filosófica, sob a forma da “provocação freudiana” endereçada a suas diversas áreas e questionando suas pressuposições: a objetividade do conhecimento (epistemologia), a mística da inspiração (estética), o livre-arbítrio (ética), o conceito de indivíduo (filosofia das ciências sociais), a transcendência do divino (filosofia da religião).

Enfim, o argumento indutor completa este esboço de um quadro de referência para pensar o surgimento da interrogação filosófica do pensamento psicanalítico no Brasil e delinear os contornos de sua configuração inicial, propondo que fazer filosofia da psicanálise não precisa significar apenas filosofar *sobre* a psicanálise ou, mesmo, *com* a psicanálise, mas também – e fecundamente – *a partir* da psicanálise (Simanke, 2010b).

Conclusão

O quadro aqui traçado é inevitavelmente incompleto, por duas razões. Em primeiro lugar, seria impossível, neste espaço, se aprofundar no pensamento dos autores resenhados e sobre cada um deles haveria muito mais a dizer. O objetivo foi apenas identificá-los, situar o papel que desempenharam na formação desta área de pesquisa, indicar e localizar os aspectos de sua reflexão, os trabalhos em que estes se encontram expressos e que lhes garante esse lugar e esse papel fundador. O aprofundamento necessário tem que ser realizado, seja em trabalhos monográficos dedicados a cada pensador, seja a um trabalho de maior fôlego, que possa apresentá-los em conjunto em maior detalhe. Este artigo é um passo inicial de uma pesquisa em andamento a ser conduzida nessas duas direções.

A outra razão de incompletude é que os autores aqui efetivamente abordados formam um subgrupo consideravelmente reduzido do conjunto de personagens – e suas respectivas obras – que é necessário cobrir para completar este quadro do nascimento da filosofia da psicanálise no contexto nacional. Por mais decisivo que tenha sido seu papel fundador, outros pesquisadores e instituições atuavam ou estavam prestes a iniciar sua atuação no período considerado, isto é, até o início dos anos 1990. Pesquisadores que, oriundos do campo psicanalítico ou da saúde mental, se encaminhariam em direção à filosofia ou que fariam o caminho inverso, como a maioria daqueles que foram abordados aqui, em outros contextos regionais e institucionais. Um rápido



inventário dos nomes próprios relevantes, provavelmente também incompleto, mostra a amplitude do terreno que ainda falta cobrir: Joel Birman e Luiz Alfredo García-Roza, atuando na UFRJ e no então recém-criado PPG em Teoria Psicanalítica; Ernani Chaves, com formação em São Paulo, mas que muito cedo se vinculou à UFPA; Vincenzo di Matteo, em Pernambuco; um grupo mineiro que incluía pesquisadores como Walter Evangelista e Carlos Drawin; e, ainda no contexto paulista, outros autores como Alfredo Nafah, Nelson Coelho Jr e Camila Salles Gonçalves. Será necessário considerar ainda mais um grupo de pesquisadores na área da filosofia acadêmica que, embora não tivessem na filosofia da psicanálise sua área principal de atuação, com ela interagiram e, além disso, desempenharam um importante *papel formativo*, preparando novos pesquisadores que depois integrariam este campo. Além de Marilena Chauí, cuja atuação já foi comentada aqui, poderiam ser mencionadas Maria Lúcia Cacciola, Osvaldo Giacoia, Scarlett Marton, entre outros.

As dimensões assumidas por este campo de estudos em filosofia da psicanálise, mesmo se considerando apenas seu momento de fundação, torna difícil abarcá-la com um único olhar. Esta breve nota conclusiva se destina apenas a fornecer um vislumbre do trabalho que ainda resta por fazer.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA PAULISTA DE PSICOLOGIA (2007). Notícias dos acadêmicos e laureados. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, 27 (1), 120-126.

ALMEIDA, J. J. R. L. (2004). *A compulsão à linguagem na psicanálise: teoria lacaniana e psicanálise pragmática*. Tese de doutoramento não publicada. Campinas, SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

ANDRADE, A. (1933). *A verdade contra Freud*. Rio de Janeiro: Editora Schmidt.

_____. (1936) *Da interpretação na psicologia: crítica aos fundamentos da psicologia contemporânea. Ensaio de reelaboração sistemática de uma psicologia dinâmica como base de uma teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

_____. (1957). *El psicoanálisis visto a la luz de la fisiología y de la psicología contemporáneas*. Buenos Aires: [s. n.].

ARANTES, P. E. (1994). *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra.

ASSOUN, P.-L. (1981). *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Paris: Payot.

AULAGNIER, P. (1979). *Les destins du plaisir: aliénation, amour, passion*. Paris: PUF.

BAIRRÃO, M. (2014). Prefácio à 3ª edição. In: L. R. Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento* (3ª ed., pp. 9-11). Campinas: Editora da Unicamp.

BOCCA, F. V. (2021). 'Un département français d'outre-mer' et la réception philosophique de la psychanalyse brésilienne : un effet de décolonisation In: A. Chausovsky, et al. (Ed.), *La philosophie interrompue* (pp. 141-150). Paris: L'Harmattan.

BRANDO, O. S. et al. (2015). "O movimento do pensamento de Sigmund Freud segundo Luiz Roberto Monzani". *Psicologia em Pesquisa*, 9 (1), 105-107.



- CABRAL, A. C. M. (1950). A psicologia no Brasil. *Psicologia – Boletim da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo*, 3.
- CÂNDIDO, A. (2007). A importância de não ser filósofo. *Discurso*, 23, 7-14.
- CAPONI, G. (2003). O longo braço de Goldschmidt: o paradigma uspiano na filosofia brasileira. *Tempo da Ciência*, 10 (19), 47-65.
- CERTEAU, M. de (1987). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard.
- CHAUÍ, M. (1981). *O que é ideologia?* São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1984). *Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense.
- COSTA, J. F. (1995). Referência perdida. *Folha de São Paulo*, 06/11/1995. Jornal de Resenhas 8, p. 6.
- FERENCZI, S. (1912). Philosophie und Psychoanalyse (Bemerkungen zu einem Aufsatz des H. Prof. Dr. James J. Putnam von der Harvard Universität, Boston, USA). *Imago*, 2 (5), 519-526.
- FERNANDES, S. A. (2011). A filosofia da psicanálise na perspectiva de Luiz Roberto Monzani. In: R. T. Simanke, et. al. *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (pp. 61-68). Curitiba: Editora CRV.
- FERREIRA, M. (2021). A compreensão filosófica da psicanálise de Donald Winnicott na perspectiva de Zeljko Loparic: aspectos fundamentais. *Revista Natureza Humana*, 23 (1), 1-37.
- FILHO, L. (1971). A psicologia no Brasil. *Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada*, 23 (3), 113-142.
- FULGÊNCIO, L. & Simanke, R. T. (Eds.) (2005). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Editora Escuta.
- GABBI JR, O. F. (1981a). *A pré-história da teoria freudiana: os materiais de construção*. Tese de doutoramento. São Paulo: Instituto de Psicologia da USP.
- _____. (1981b). Freud: a estrutura retórica. *Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio*, 12, 11-15.
- _____. (1984a). A pré-história do conceito de inconsciente. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 1, 7, 43-65.
- _____. (1984b). Freud e a associação livre. *Folha de São Paulo*, 05/02/1984. Folhetim 368, pp. 3-5.
- _____. (1985). Memória e desejo. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Série 1), 8, 5-12.
- _____. (1986). A crise conceitual da psicanálise. *Folha de São Paulo*, 31/08/1986. Folhetim 499, pp. 4-5.
- _____. (1988). Notas sobre o conceito freudiano de símbolo. *Ciência e Cultura*, 40 (2), 1164-1167.
- _____. (1989a). A leitura freudiana das teorias pré-psicanalíticas sobre o sonho. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Série 2), 1 (2), 213-227.



- _____. (1989b). O tempo e o inconsciente. *Ide*, 17, 21-25.
- _____. (1990). Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da psicanálise. *Discurso*, 18, 131-142.
- _____. (1991a). A origem da moral em psicanálise. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Série 3), 1 (2), 129-168.
- _____. (1991b). Exercícios em psicomitologia. *Transformação*, 14, 1-44.
- _____. (1992). *Alice e a metapsicologia: a psicanálise como teoria do contrassenso*. Campinas, SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.
- _____. (1993a). A cultura como sistema simbólico: uma concepção materialista da psicanálise. *Perspectivas*, 16, 89-97.
- _____. (1993b). A teoria do inconsciente como teoria da memória. *Psicologia USP*, 4 (1/2), 247-260.
- _____. (1994). *Freud: racionalidade, sentido e referência* (Coleção CLE, Vol. 13). Campinas, SP: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp.
- _____. (1999). Pequenas notas a 'Que é Psicologia?'. *Impulso*, 11, 27-33.
- _____. (2003). *Notas a 'Projeto de uma psicologia': as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (2005). Sonhos, pensamentos, palavras. In: L. Fulgêncio & R. T. Simanke, *Freud na filosofia brasileira* (pp. 203-238). São Paulo: Editora Escuta.
- GARCÍA, R. M. & Amêndola, M. (2012). Entrevista com Loparic. In: E. O. Dias (Ed.), *Relendo a psicanálise com Loparic* (pp. 237-273). São Paulo: DWW Editorial.
- IBERTIS, C. (2011). Sentido e desejo: acerca de 'Uma revolução semântica'. In: R. T. Simanke et al. (Ed.), *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (pp. 39-50). Curitiba: Editora CRV.
- KARPINSKA, L. (1914). Über der psychologischen Grundlagen des Freudismus. *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, 2 (4), 305-326.
- KNOBLOCH, F. (Ed.) (1991). *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Editora Escuta.
- LACAN, J. (1988). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LAVIE, P. & Hobson, J. A. (1986). Origin of dreams: anticipation of modern theories in the philosophy and physiology of the eighteenth and nineteenth centuries. *Psychological Bulletin*, 100 (2), 229-240.
- LEBRUN, G. (2006). A ideia de epistemologia. In: C. A. R. Moura, M. L. M. O. Cacciola & M. Kawano (Eds.), *A filosofia e sua história* (pp. 129-144). São Paulo: Cosac Naif.



- LOPARIC, Z. (1985). Resistências à psicanálise. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 8, 29-49.
- _____. (1989). Lacan e a ética do desejo perverso. In: F. Hisgail (Ed.), *14 conferências sobre Jacques Lacan* (pp. 29-52).
- _____. (1991). Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano. In: F. Knobloch (Ed.), *O inconsciente: várias leituras* (pp. 43-58). São Paulo: Editora Escuta.
- LORENZER, A. (1970). *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MARINELLI, L. & Mayer, A. (2006). Forgetting Freud? For a new historiography of psychoanalysis. *Science in Context*, 19 (1), 1-13.
- MAYER, A. (2017). Écrire l'histoire de la psychanalyse: le problème du contexte. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 30, 71-91.
- MEZAN, R. (1982). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (1983). Vers une épistémologie de la psychanalyse. *Études Freudiennes*, 21/22, 195-208.
- _____. (1987). Rumo à epistemologia da psicanálise. *Ide*, 11, 32-37. (Trabalho original publicado em 1983)
- _____. (1990). L'histoire de la psychanalyse au Brésil: deux ouvrages. *Revue Internationale d'Histoire de la Psychanalyse*, 3, 466-469.
- _____. (1991). Diálogos com Loparic. In: F. Knobloch (Ed.), *O inconsciente: várias leituras* (pp. 61-72). São Paulo: Editora Escuta.
- _____. (2002). Rumo à epistemologia da psicanálise. In: R. Mezan (Ed.), *A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise* (pp. 47-65). São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1983)
- _____. (2004). A horda selvagem: sobre os inícios do movimento psicanalítico. In: L. Karnal & J. A. de Freitas Neto (Eds.), *A escrita da memória: interpretações e análises documentais* (pp. 292-328). São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos.
- _____. (2006). *Freud, pensador da cultura* (7ª. ed.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1985)
- _____. (2014). *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONZANI, L. R. (1984). Sedução e fantasia. *Manuscrito*, 7 (1/2), 31-52.
- _____. (1987). Proposições para uma epistemologia da psicanálise. *Ide*, 14, 10-18.
- _____. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (1991a). A "fantasia" freudiana. In: B. Prado Jr (Ed.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 73-108). São Paulo: Editora Brasiliense.



- _____. (1991b). Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas. In: B. Prado Jr (Ed.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 109-138). São Paulo: Editora Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1988)
- _____. (2005a). A teoria freudiana do sonho. In: L. Fulgêncio & R. T. Simanke (Eds.), *Freud na filosofia brasileira* (pp. 135-144). São Paulo: Editora Escuta.
- _____. (2005b). As tópicas freudianas. In: L. Fulgêncio & R. T. Simanke (Eds.), *Freud na filosofia brasileira* (pp. 145-158). São Paulo: Editora Escuta.
- _____. (2005c). O paradoxo do prazer em Freud. In: L. Fulgêncio & R. T. Simanke (Eds.), *Freud na filosofia brasileira* (pp.159-167). São Paulo: Editora Escuta.
- _____. (2005d). O suplemento e o excesso. In: L. Fulgêncio & R. T. Simanke (Eds.), *Freud na filosofia brasileira* (pp. 125-134). São Paulo: Editora Escuta. (Trabalho original publicado em 1986)
- _____. (2008). O que é filosofia da psicanálise? *Philósophos*, 13 (2), 11-19.
- _____. (2014). *Freud: o movimento de um pensamento* (3ª ed.). Campinas: Editora da Unicamp. (Trabalho original publicado em 1989)
- NOBRE, M. & Rego, J. M. (2000). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34.
- PAIVA, V. (2015). Almir de Andrade: intelectual do Estado Novo. *História*, 34 (1), 216-240.
- PIGMAN, G. W. (2002). The dark forest of authors: Freud and nineteenth-century dream theory. *Psychoanalysis and History*, 4 (2), 141-165.
- PINTO, W. C. F. (2018). Notas para uma sistematização histórica da recepção filosófica da psicanálise no Brasil. *Revista Natureza Humana*, 20 (2), 113-122.
- PINTO, W. C. F. & Padovan, C. (2019). James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: apresentação, tradução e notas de 'Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico' (1911). *Modernos e Contemporâneos*, 3 (6), 305-316.
- PINTO, W. C. F. (2021a). História e filosofia da psicanálise: fundamentos e questões de método. Entrevista com Richard Theisen Simanke. *Eleutheria*, 6 (10), 364-383.
- _____. (2021b). Por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise: esboço de um programa de pesquisa. *Revista de Filosofia Aurora*, 33 (58), 145-168.
- PRADO JR, B. (1980a). Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze). *Discurso*, 12, 7-27.
- _____. (1980b). O neopsicologismo humanista. *Discurso*, 13, 87-94.
- _____. (1981). Algumas considerações sobre o behaviorismo. *Cadernos de Análise do Comportamento*, 1, 29-34.
- _____. (1982) (Ed.). *Filosofia e comportamento*. São Paulo: Editora Brasiliense.



- _____. (1983). Auto-reflexão ou interpretação sem sujeito: Habermas intérprete de Freud. *Discurso*, 14, 49-66.
- _____. (1988). A narrativa na psicanálise: entre a história e a ficção. In: D. C. Riedel (Ed.), *Narrativa, ficção e história* (pp. 36-48). Rio de Janeiro: Editora Imago.
- _____. (1990). Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse crítico de Freud. In: A. Novaes (Ed.), *O desejo* (pp. 269-282). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1991a). Apresentação. In: B. Prado Jr (Ed.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 7-8). São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1991b) (Ed.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1991c). Georges Politzer: sessenta anos da 'Crítica dos fundamentos da psicologia'. In: B. Prado Jr (Ed.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 9-28). São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1991d). Lacan: biologia e narcisismo (ou a costura entre o real e o imaginário). In: B. Prado Jr (Ed.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 51-72). São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (2022). *Hegel e Lacan: cinco conferências em filosofia da psicanálise*. São Paulo: Editora Zagodoni
- PUTNAM, J. J. (1921). A plea for the study of philosophic methods in preparation for psychoanalytic work. In: J. J. Putnam (Ed.), *Addresses on psychoanalysis* (pp. 79-96). London, Vienna, and New York: International Psycho-Analytical Press. (Trabalho original publicado em 1911)
- _____. (1912). Über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. *Imago*, 1 (2), 101-118.
- RAICOVIC, P. (1994). *Le sommeil dogmatique de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*. Paris: Empêcheurs de Penser en Rond.
- SAFATLE, V. (2004). Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. *Ágora*, 8 (2), 279-292.
- SAND, R. (1992). Pre-Freudian discovery of dream meaning: the achievements of Charcot, Janet, and Krafft-Ebing. In: T. Gelfand & J. Kerr (Eds.), *Freud and the history of psychoanalysis* (pp. 215-229). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- _____. (1999). 'The Interpretation of Dreams': Freud and Western dream tradition. *Psychoanalytic Dialogues*, 9 (6), 725-747.
- SILVA, A. A. & Marques, U. R. A. (2009). Entrevista com Zeljko Loparic. *Trans/Form/Ação*, 32 (1), 9-33.
- SILVEIRA, L. (2018). Três passos para escrever sobre Freud negligenciando o conceito de pulsão: Bento Prado Jr e a denúncia da degradação intelectualista da psicanálise em 'Conhecimento e interesse'. *Sísifo*, 1 (7), 53-74.
- SIMANKE, R. T. (2007). As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise". *O Que Nos Faz Pensar*, 22, 67-88.



_____. (2010a). Filosofia da psicanálise: inventário de um novo campo interdisciplinar. In: R. T. Simanke, et al. (Ed.), *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 7-11). São Carlos, SP: EDUFSCar e CAPES.

_____. (2010b). O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In: R. T. Simanke, et al. (Ed.), *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 13-32). São Carlos, SP: EDUFSCar e CAPES.

_____. (2011a). A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani. In: R. T. Simanke et al. (Ed.), *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (pp. 15-38). Curitiba: Editora CRV.

_____. (2011b). As múltiplas dimensões de uma filosofia da psicanálise. In: C. Murta, F. V. Bocca & R. T. Simanke (Eds.), *Psicanálise em perspectiva II* (pp. 9-13). Curitiba: Editora CRV e CAPES.

_____. (2014). Reflexões sobre a área de pesquisa Filosofia da Psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo. *Analytica – Revista de Psicanálise*, 3 (4), 201-228.

_____. (2017). Meaning and object in Freud's theory of language. *International Journal of Psychoanalysis*, 98 (6), 1551-1576.

_____. (2019). O deslocamento do eixo da razão: Bento Prado Jr sobre Lacan e Hegel. *Modernos e Contemporâneos*, 3 (6), 3-41.

_____. (2020). Considérations préliminaires à propos d'une méthode historico-philosophique por la recherche conceptuelle en psychanalyse: une réflexion à partir de l'expérience brésilienne. *Critical Hermeneutics*, 4 (2), 59-78.

_____. (2022a). Bento Prado Jr e a filosofia da psicanálise: uma visão de conjunto. In: Bento Prado Jr, *Hegel e Lacan: cinco conferências em filosofia da psicanálise* (pp. 15-42). São Paulo: Editora Zagodoni.

_____. (2022b). Do deslocamento da razão à descompressão ontológica: método e resultados de um percurso entre Lacan e Hegel. In: Bento Prado Jr, *Hegel e Lacan: cinco conferências em filosofia da psicanálise* (pp. 43-76). São Paulo: Editora Zagodoni.

SIMANKE, R. T., Caropreso, F. & Bocca, F. V. (Eds.) (2011). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: Editora CRV.

SIMANKE, R. T. & Caropreso, F. (2017). Hagiografia e difamação na história da psicanálise: as duas faces do excepcionalismo. In: E. R. Fonseca, F. V. Bocca & Z. Loparic (Eds.), *Pluralismo na psicanálise* (pp. 11-28). Curitiba: PUCPress.

_____. (2018). Considerações preliminares acerca de um método histórico-conceitual para a pesquisa teórica em psicanálise. In: L. Fulgêncio, J. Birman, D. Kupermann & E. L. Cunha (Eds.), *Modalidades de pesquisa em psicanálise: métodos e objetivos* (pp. 55-68). São Paulo: Zagodoni Editora.

SIWEK, P. (1945). *A psicanálise*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Sedes Sapientiae.

VALABREGA, J.-P. (1980). *Phantasme, mythe, corps et sens: une théorie psychanalytique de la connaissance*. Paris : Payot.



DOSSIÊ: Iluminismo e pensamento contemporâneo

EDITORIAL

O conjunto de artigos aqui presente é o resultado parcial das discussões e pesquisas realizadas por brasileiros e franceses do projeto Capes/Cofecub (2020-2024): “Autonomia, tolerância, razão pública: usos contemporâneos da filosofia das Luzes”, composto pelas seguintes universidades: Universidade Federal do Paraná, Universidade de São Paulo, Sorbonne Université e Université de Rennes I. O projeto busca compreender e analisar a presença do Iluminismo no debate filosófico e político contemporâneo: as críticas a ele endereçadas a partir de distintos espectros políticos e as continuidades e reformulações de conceitos e noções por ele formuladas. Diversos encontros e intercâmbios vêm sendo realizados desde 2020, e os trabalhos envolvem contribuições em história da filosofia e filosofia política, como reflexões mais livres sobre a presença do discurso iluminista na vida política contemporânea.

Por fim, cabe dizer que tudo isso não seria possível sem o empenho e a determinação de nosso colega François Calori, da Universidade de Rennes I, a quem deixo aqui meus sinceros agradecimentos.

Rodrigo Brandão

Apoio:





Liberdade social e forma de vida democrática em Honneth

Luiz Repa¹

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: O artigo pretende desdobrar o conceito honnethiano de liberdade social e, em especial, seu vínculo com a ideia de democracia como forma de vida, tendo com objetivo sublinhar seus potenciais críticos para a compreensão dos conflitos sociais, mas também seus obstáculos e encurtamentos de perspectiva. Defende-se que as duas noções – liberdade social e democracia como forma de vida – configuram interesses substantivos para a compreensão das lutas e dos conflitos sociais, articulando-a segundo as três dimensões da liberdade social e sua unidade na democracia como forma de vida. Porém, na medida em que Honneth entende forma de vida democrática em um sentido organicista, como se destaca em seu projeto de renovar o socialismo, esse mesmo potencial para a compreensão dos conflitos sofre um encurtamento, em favor da ideia de uma harmonia funcional como horizonte da realização da liberdade social.

Palavras-chave: liberdade social; democracia; forma de vida; conflito.

Abstract: The article intends to unfold the Honnethian concept of social freedom and, in particular, its link with the idea of democracy as a form of life, to underline its critical potential for the understanding of the struggles and social conflicts, but also its obstacles and shortenings of perspective. It is argued that the two notions – social freedom and democracy as a form of life – configure the substantive interests for understanding social struggles and conflicts, articulating them according to the three dimensions of social freedom and its unity in democracy as a form of life. However, insofar as Honneth understands democratic form of life in an organicist meaning, as it stands out in his project to renew socialism, this same potential for understanding the conflicts is shortened in favor of functional harmony as a horizon for realizing social freedom.

Key-words: social freedom; democracy; form of life; conflict.

I

Nesse artigo, pretendo desdobrar o conceito honnethiano de liberdade social e, em especial, seu vínculo com a ideia de democracia como forma de vida, tendo com objetivo sublinhar seus potenciais críticos para um teoria abrangente dos conflitos e lutas sociais nas sociedades contemporâneas, mas também seus obstáculos e encurtamentos de perspectiva. A meu ver, essas duas noções – liberdade social e democracia como forma de vida – configuram os interesses mais substantivos do pensamento de Honneth no âmbito da teoria social e da filosofia política desde *Luta por reconhecimento* (1992), e trazem potenciais de crítica e análise inegáveis para a teoria crítica da sociedade. Porém, essas mesmas potencialidades sofrem uma redução na medida em que Honneth compreende a noção de forma de vida em um sentido organicista, como fica claro em seu projeto de renovar o socialismo.

1 Professor Associado do Departamento de Filosofia da USP (luizrepa@usp.br).



Um interesse chamativo ao primeiro olhar concerne à possibilidade de pensar a liberdade e a democracia para além da esfera jurídica e, assim, relativizar o caráter quase exclusivo do paradigma do direito na elaboração dos ideais de justiça. O próprio Honneth busca enfatizar seu intento de afastar a imagem, “como é comumente usual hoje nas teorias democráticas”, da esfera pública como uma “suprema corte, em que em última instância se decide, pairando completamente no ar, como devem se constituir as condições, a ser reguladas pelo Estado de direito, das outras duas esferas de ação [das relações pessoais e econômicas]” (HONNETH, 2011, p. 472-473).

Nesse aspecto, em consonância com seu projeto de manter a qualidade da teoria da justiça como teoria social, principal intento teórico, prático e metodológico do princípio de reconstrução normativa (2011, p. 14 ss.), Honneth diverge de uma forte tendência do pensamento político contemporâneo que, sob influência da teoria da justiça rawlsiana, busca elaborar princípios de justiça referido a normas constitucionais e processos jurídicos. Contrariamente a isso, pensa Honneth, a teoria reconstrutiva tem que remeter a dinâmica da esfera pública às lutas sociais e às transformações culturais que se desencadeiam em todas as dimensões da vida que corporificam a liberdade social:

O motor e o *medium* dos processos históricos de realização dos princípios institucionalizados de liberdade não é, em primeira linha, o direito, mas sim as lutas sociais por sua compreensão adequada e as modificações comportamentais delas resultantes; daí a orientação quase exclusiva da teoria da justiça contemporânea pelo paradigma ser um erro teórico (HONNETH, 2011, p. 613-614).

Desse modo, a reflexão honnethiana sobre a liberdade social tem de desembocar em um conceito de democracia que vá além do recorte jurídico dado com os princípios constitucionais do Estado de direito e, desse modo, se contraponha, junto com Dewey, à tendência de reduzir a democracia a uma forma de governo ou de Estado, como é típico na filosofia política moderna e contemporânea (HONNETH, 2017, p. 145). O conceito de liberdade social implica, devido a sua articulação específica, uma ideia de democracia como forma de vida, em que o direito, se não perde sua centralidade nas discussões da esfera pública, não define de modo algum a complexidade social da política, ou seja, às lutas sociais que sustentam e dão sentido às realizações institucionais.

Um segundo interesse se associa imediatamente a esse primeiro. Pois, pensada segundo o vínculo com a democracia como eticidade e forma de vida, a concepção honnethiana de liberdade social supera a separação tradicional entre autonomia privada e pública, entre vida pessoal, social e política. As esferas comumente chamadas de privadas, legalmente protegidas pelos direitos individuais, não podem ser vistas como esferas sociais por princípio não-políticas, já que são momentos da forma de vida democrática, âmbitos constitutivos da liberdade. A democracia, não se reduzindo a uma forma de governo, passa a abarcar tanto a esfera pública quanto o âmbito da intimidade e da economia, submetendo todas elas a uma pressão por democratização. Porque a democracia não se limita aos direitos de liberdade políticos, mas se compreende como forma de vida realizando todas as condições da liberdade social, podemos falar de “uma democratização” das relações pessoais e das atividades econômicas (HONNETH, 2011, p. 617).

Contudo, essa superação não deve significar a anulação de um espaço negativo de liberdade privada, que é essencial, ainda que a título de “possibilidade”, para a efetividade da liberdade social. As concepções individuais de liberdade negativa e autonomia moral “servem ao distanciamento, ao exame ou ao rechaço de relações dadas de interações” (HONNETH, 2011, p. 222). Por consequência, a proteção jurídica e a convicção moral da autonomia privada permitem a intensificação da liberdade social e da forma de vida democrática, reforçando sua conexão vital com os conflitos, com as lutas por reconhecimento que emergem nas três esferas. Também elas contribuem para um quadro categorial que permite a Honneth criar um forte



elo entre liberdade, democracia e lutas por reconhecimento no âmbito das relações pessoais, das relações de trabalho e na esfera pública política.

Porém, ao mesmo tempo, os interesses teóricos incorporados por esse quadro categorial são sombreados por algumas estratégias e algumas tendências de um pensador que não se volta unicamente para a gramática normativa dos conflitos sociais, mas também para as crises de integração social. Em especial, Honneth diminui consideravelmente o alcance de sua abordagem ao compreender a forma de vida democrática como uma forma *orgânica* de realização da liberdade social.

É o que transparece, com toda a evidência, no seu projeto de renovar a ideia de socialismo com base no conceito de liberdade social. Ao pensar o socialismo como forma de vida democrática *orgânica*, Honneth não apenas limita consideravelmente o potencial político da sua ideia de socialismo, como defendi em outro lugar (REPA, 2021), ele afeta também sua própria teoria da democracia e da eticidade democrática para o qual as diversas formas de socialismo ou, ainda, o “experimentalismo” socialista constituíram projetos de emancipação em relação às condições do capitalismo contemporâneo (HONNETH, 2017, p. 85 ss.). Honneth pressupõe então uma necessidade de harmonia funcional na integração da sociedade democrática que mina, em vez de efetivar, o seu potencial crítico. Em vez da abertura para novos gêneros de conflito social e processos incisivos de democratização que são compreensíveis apenas como demandas de liberdade, ele recoloca, até certa medida, o ideal de uma sociedade organicamente integrada no cerne do pensamento democrático.

II

Antes de tudo, é preciso observar que o conceito de liberdade social não foi criado por Honneth, mas por Frederick Neuhouser, em sua obra de 2000, *Foundations of Hegels Social Theory – Actualizing Freedom*, para interpretar e atualizar o conceito hegeliano de “liberdade substancial” (HEGEL, 2022, §149, p. 257). No entanto, se dermos atenção à guinada que Honneth confere às suas investigações sobre Hegel, que passam do uso da teoria da intersubjetividade do período de juventude para a teoria da eticidade do período de maturidade, isto é: voltando-se positivamente para uma interpretação da filosofia do direito como obra que contém um diagnóstico atual sobre a modernidade social e política, veremos que se trata antes de uma convergência, e não tanto de uma influência decisiva de Neuhouser sobre Honneth (cf. HONNETH, 2003, 2007, 2011; CRISSIÚMA, 2013).²

De acordo com a definição dada por Neuhouser:

... a liberdade social não é a liberdade de fazer o que se queira (a qual é, falando *grosso modo*, a liberdade pessoal) nem é a liberdade que consiste em ser a fonte de princípios normativos que governam as ações (a qual é a liberdade, ou autonomia, da subjetividade moral). Antes, é uma espécie distinta de liberdade que pode ser realizada somente por e no interior de instituições sociais, mais notadamente, aquelas que Hegel considera ser as três instituições centrais da modernidade [a família, a sociedade civil e o Estado constitucional] (2013, p. 6).

Por sua vez, Honneth entende a noção hegeliana de liberdade no sentido de que “um sujeito só é ‘livre’ se, no quadro das práticas institucionais, se depara com um defrontante com que se vincula numa relação de reconhecimento mútuo porque pode considerar os objetivos do outro como condição para a realização

2 Eu vou deixar de lado aqui a noção de “liberdade social” (*gesellschaftliche Freiheit*) que Karl Polanyi defende como a liberdade socialista, embora haja notáveis semelhanças com a proposta de Honneth, como o elo entre liberdade pessoal e solidariedade social, já que ela não parece desempenhar, até onde posso ver, nenhum papel relevante no desdobramento de sua própria concepção. (POLANYI, 2018, p. 22).



de seus próprios objetivos” (HONNETH, 2011, p. 86). A liberdade de cada um e do respectivo outro dependeria assim da participação recíproca “em instituições cujas práticas normativas asseguram uma relação de reconhecimento mútuo”, de sorte que as condições objetivas da realização da autodeterminação seriam componentes da própria liberdade (idem, p. 89)

N’A *ideia de socialismo*, Honneth destaca ainda, como elemento fundamental da liberdade social, o interesse mútuo (*Anteilnahme*) de todos os membros de uma coletividade pela realização da liberdade do outro, de modo “que eles propiciam uns para os outros a realização de suas necessidades” (HONNETH, 2017, p. 46). Assim, a liberdade social não se refere apenas à disposição de cooperação necessária que a autodeterminação e autorrealização individual de cada um requer, ela supõe relações de reconhecimento mútuo por meio das quais cada um pode compreender seus próprios objetivos e desejos e por meio das quais a realidade da liberdade do outro se torna indispensável.

O que confere o caráter “social” à liberdade, tanto em Honneth como em Neuhouser, é essa perspectiva de realização dos objetivos individuais no âmbito de relações e práticas institucionais. As condições sociais da liberdade têm de ser componentes internos da liberdade porque ninguém poderia compreender o significado de sua autodeterminação sem incluir as condições sociais, culturais, institucionais de sua realização.

É sobretudo neste ponto que se deve fincar a compreensão do procedimento, ao mesmo tempo teórico e prático, da reconstrução normativa. A reconstrução normativa, empreendida pela teoria social, desempenha também o papel de um procedimento prático, porque indica justamente aquelas condições sem as quais a liberdade individual não é possível. Inversamente, as concepções individuais da liberdade como a liberdade negativa e, de maneira mais relevante, a liberdade reflexiva (autolegislação e autorrealização) estabelecem procedimentos abstratos que, ao separar teoria e prática, sociedade e justiça, tem efeitos contraproducentes – em última instância não suficientemente reflexivos – para a realização da liberdade: “Em nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva são interpretadas as condições sociais que primeiramente tornariam possível o exercício da liberdade visada a cada vez” (HONNETH, 2011, p. 79).

Porém o termo “social” incorpora, como constitutiva, também a relação intersubjetiva que define o “ser livre” para o indivíduo. Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth já adotava, como modelo do conceito hegeliano de liberdade, as relações de amizade e amor, mas se atinha ainda à expressão cunhada por Günther e Habermas de “liberdade comunicativa” (cf. HONNETH, 2007, p. 54).³ Ele considera aí, como chave para o conceito

3 Esse deslocamento terminológico é significativo, embora Honneth já tenha em vista, em *Sofrimento de indeterminação*, a determinação do conceito de liberdade social segundo a qual os “sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua autorrealização individual” (2007, p. 54). Por sua vez, Habermas “entende a ‘liberdade comunicativa’, junto com Klaus Günther, como a possibilidade reciprocamente pressuposta na ação orientada ao entendimento de tomar posição em relação aos proferimentos de um defrontante e em relação às pretensões de validade levantadas com elas, dependentes de reconhecimento intersubjetivo. Com isso estão ligadas as obrigações das quais *se dispensam* as liberdades subjetivas juridicamente protegidas.” (HABERMAS, 1992, p. 152). A noção habermasiana de liberdade comunicativa é indissolúvelmente ligada à racionalidade da ação comunicativa e do discurso, ao passo que a interpretação que Honneth faz dela, culminando finalmente no conceito de liberdade social, pretende incorporar o núcleo institucional efetivo em que se insere os discursos. “Na teoria do discurso, o ‘discurso’ é entendido ou como processo transcendental [Apel] ou como metainstituição [Habermas], nunca, porém, como instituição particular na multiplicidade de seus fenômenos sociais; falta a decisão para a concreção histórica que deveria ir ao encontro da tese inicial da teoria da comunicação, a fim de obter dela um olhar interno sobre os fundamentos institucionais da liberdade” (HONNETH, 2011, p. 82.) Além disso, pode-se acrescentar que, uma vez que o campo institucional da liberdade social, a eticidade, incorpora, além dos processos deliberativos



hegeliano de liberdade, aquela estrutura da liberdade em o sujeito pode, nos termos de Hegel, “ser junto a si mesmo no outro”. Pois, de acordo com essa determinação, a liberdade não é recusa de determinação como algo outro, mas o encontro de si mesmo na determinação, no outro. Nas palavras do próprio Hegel, “aqui não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade, o homem não deve sentir-se determinado, porém tem o sentimento de si próprio somente ao considerar o outro enquanto outro.” (HEGEL, 2022, §7, p. 180).

Partindo dessa consideração, Honneth contrasta a noção hegeliana de liberdade com aquelas duas grandes concepções de liberdade próprias da modernidade, a liberdade negativa e a liberdade reflexiva. Em um caso, os outros sempre teriam sido vistos como restrições, obstáculos e resistências externas ao seu campo de ação, enquanto na consideração moral eles são levados em conta segundo avaliações da autonomia ou autorrealização autêntica que o indivíduo estabelece por conta própria segundo sua razão ou segundo seus projetos de vida.

Nesses dois modelos de liberdade, a relação com o outro é um elemento externo à própria liberdade, ao passo que, na liberdade social, o indivíduo somente é livre na relação com o outro. A liberdade social se distingue da liberdade negativa porque esta se entende em última instância como ausência de restrições, de obstáculos, para a vontade do sujeito; uma concepção que não se limita à matriz jurídica, mas tem nela sua realidade institucional mais relevante para as sociedades modernas. E a liberdade social se diferencia da autodeterminação moral e reflexiva do sujeito individual isolado, de uma concepção de autonomia igualmente determinante para a modernidade, em que o elemento da liberdade se concentra na intenção do agente.

No entanto, a estrutura intersubjetiva torna-se liberdade social em sentido estrito apenas na medida em que as expressões dos próprios desejos e objetivos, assim como os desejos e os objetivos dos outros, precisam receber uma articulação institucional para que cada um aprenda a formular e apreender o que desejos e objetivos significam em termos de reconhecimento mútuo. É por isso que as práticas sociais institucionalizadas são constitutivas da liberdade individual.

Para Honneth, as instituições são organizações baseadas no reconhecimento recíproco que fornecem e promovem o reconhecimento recíproco. Por instituição, ele não entende, como se já pode depreender, apenas configurações jurídicas. Instituições seriam todas aquelas práticas sociais que ganham a regularidade de um mundo social objetivo (o espírito objetivo na terminologia hegeliana), que por sua vez conduz os sujeitos em seus processos de individualização e socialização. Os indivíduos se socializam em práticas sociais de reconhecimento recíproco. Essas práticas se tornam instituições. Como as condições da liberdade não podem ser externas à própria liberdade, a realidade institucional à qual o indivíduo pertence já é um elemento fundamental da liberdade.

Somente no interior dessa realidade institucional da liberdade, as concepções jurídica e moral obtêm seu lugar significativo positivo, já que os direitos fundamentais “nos permitem fazer uso de nossa liberdade negativa em circunstâncias precárias”, enquanto os direitos de exame moral nos permitem “afirmar nossas convicções, alcançadas de maneira reflexiva, contra a ordem prevalecente” (HONNETH, 2011, p. 110). De um lado, a liberdade negativa e a liberdade reflexiva só são possíveis enquanto tais porque se apoiam em relações intersubjetivas e institucionais da liberdade social, de modo que, ao ignorar suas condições de possibilidade, elas passam a desenvolver efeitos socialmente destrutivos, “patologias da liberdade

da esfera pública política, a constituição das relações pessoais e das condições econômicas, a noção de “liberdade comunicativa” tenha sido vista por Honneth como restrita demais à dimensão política.



individual” na expressão de Honneth, ou, segundo formulação de Christopher Zurn, “distúrbios de segundo ordem” causados pela desconexão entre o que significa liberdade individual em uma instância imediata e as condições concretas de sua realização em um instância reflexiva (ZURN, 2011; BRESSIANI, 2013; TEIXEIRA, 2016). De outro lado, a liberdade social incorpora essas duas concepções porque as relações de reconhecimento liberam uma pressão para a atualização da liberdade, para a qual a liberdade negativa e a liberdade moral servem, como dito inicialmente, de sustentação individual.

A referência constitutiva às práticas institucionais de reconhecimento permite a Honneth uma reinterpretação geral da teoria hegeliana da eticidade. As práticas institucionais de reconhecimento se dão em três sistemas diferentes de interação social, relacionados às relações pessoais, à vida econômica e à esfera público-política. Cada complexo institucional exhibe “um padrão específico de reconhecimento mútuo” e, junto com isso, uma complementaridade específica entre os diferentes objetivos individuais (HONNETH, 2011, p. 229).

No entanto, na medida em que cada uma dessas esferas representa apenas uma dimensão da liberdade social, no seu todo, não é possível isolar uma das outras. A liberdade social deve se efetivar na esfera das relações íntimas e na esfera das relações econômicas, nas relações políticas assim como na articulação, na interdependência dessas esferas umas com as outras, de modo que as lutas por reconhecimento em um âmbito têm consequências para a sociedade como um todo: “(...) entre as esferas existe a mesma relação de reciprocidade contributiva que existe no interior de cada esfera entre as atividades, especificadas por papéis, dos indivíduos unificados em um ‘nós’” (HONNETH, 2011, p. 615).

Em correspondência com essa noção de “eticidade democrática”, a democracia não deve se limitar ao processo deliberativo que culmina na legislação e na organização do Estado de direito, ela deve ser compreendida como articulação de esferas da liberdade incorporando as relações pessoais e a economia, uma vez que a participação no processo deliberativo em pé de igualdade, depende em grande medida do grau de efetividade da liberdade social nas relações pessoais e econômicas. A esfera pública tematiza as lutas e as limitações da liberdade nas outras esferas, mas depende ela mesma do que foi alcançado nesses âmbitos. O mesmo raciocínio vale para cada uma das esferas de ação, ao mesmo tempo fomentando conflitos específicos e remetendo-os aos outros campos.

É por isso que Honneth pode falar, para retomar o ponto de partida, de “democratização” da esfera íntima em um sentido não metafórico, uma vez que a esfera pessoal tem de possuir uma constituição intersubjetiva positiva e estar aberta ao questionamento democrático, de tal forma que ela possa lidar com os conflitos que surge dela mesma. A forma institucional das relações amorosas passa, por exemplo, por um processo de democratização “no sentido de se apresentar como uma possibilidade disponível não apenas às uniões heterossexuais, como também homossexuais; hoje o relacionamento íntimo se desacopla institucionalmente de tal modo do casamento e da constituição familiar que ele representa uma forma de relacionamento legítima a todos os membros da sociedade independentemente de suas orientações sexuais, ainda que sobrevivam barreiras às intenções de sua formalização perante o Estado” (HONNETH, 2011, p. 253). Os padrões de relacionamento íntimos socialmente aceitos podem ser objeto de lutas sociais que não dizem respeito apenas à sua proteção jurídica, mas à sua dimensão cultural e ética como reconhecimento social efetivo de um modo de vida. Como observa Felipe Gonçalves Silva, a autonomia privada juridicamente definida permite a proteção das decisões individuais, mas “não garante a *conexão* do comportamento intersubjetivo nos modos particulares e exigentes da forma de liberdade social exercida no relacionamento íntimo” (SILVA, 2013, p. 213).



III

Em *Direito de liberdade*, Honneth atém-se ainda à idéia de “eticidade democrática”, ou seja, a uma efetividade da liberdade social que se consolida nas práticas de reconhecimento recíproco segundo aquelas três ordens: relações pessoais, economia e esfera pública política. É somente quando busca traduzir o potencial político da liberdade social em termos de renovação do projeto socialista que a democracia passa a ser apresentada propriamente como uma forma de vida.⁴

Essa passagem para a tentativa de renovação do socialismo acarreta algumas modificações de peso, a começar pela liberdade social enquanto esfera de trabalho. Como nota Eleonora Piromalli, em *Direito de Liberdade*, Honneth lida com as possibilidades modestas de um “capitalismo reformado”, sem diferenciar nitidamente as estruturas do mercado e do capital. Em *A ideia de socialismo*, por sua vez, Honneth pressupõe essa diferença entre mercado e capitalismo, o que lhe permite lançar três configurações não capitalistas do campo econômico: o socialismo de mercado, o socialismo da sociedade civil (associação de produtores livres que geram democraticamente suas relações), ou um socialismo baseado no Estado Democrático de Direito dentro do qual o Estado teria a função de controlar a economia em prol do bem-estar social (cf. PIROMALLI, 2017). Embora Honneth tenha uma clara preferência pelo modelo socialista de mercado, ele advoga antes uma espécie de experimentalismo socialista, sempre aberto novos arranjos: “Nenhum desses modelos merece ser meramente posto de lado por uma versão fundamentalmente revisada do socialismo” (HONNETH, 2017, p. 94).⁵

No entanto, a modificação mais notável diz respeito à própria noção de democracia. Primeiramente, para a renovação do projeto socialista, é importante notar os ganhos que ele já obteve com seu conceito tridimensional de liberdade social. Como já era o caso da teoria da eticidade democrática, a teoria socialista tem de tornar-se mais aberta aos conflitos nas áreas não-econômicas. “Não se trata mais meramente da oposição entre trabalhadores e capitalistas, mas junto com isso, e com igual relevância, dos antagonismos entre os membros das famílias, as cidadãs e os cidadãos políticos” (HONNETH 2017, 149). Ao mesmo tempo, Honneth mantém a interdependência entre as esferas de reconhecimento, de modo que às barreiras à liberdade social em um âmbito tem consequências para a efetividade da outra. Nesse ponto, ele pode afirmar:

Democracia não significa aqui apenas poder participar dos processos de formação da vontade política com iguais direitos e sem coerção; entendida como uma forma de vida inteira, ela se refere antes à possibilidade de fazer a experiência de uma participação igualitária em todo ponto central da mediação entre indivíduo e sociedade,

4 Não cabe aqui retomar os motivos dessa modificação de fôlego. De modo geral, ele declara que alterou a linha crítica adotada em *Direito de liberdade* apenas quando se deparou com uma série de críticas contra o aspecto supostamente moderado ou mesmo conservador das reconstruções normativas propostas na obra de 2011 (cf. SCHAUB, 2015; JÜTTEN 2015): “Foi apenas na discussão do meu livro que se seguiu à sua publicação que se tornou claro para mim o quão errado (à luz das minhas próprias considerações) eu estava por não ter permitido na minha reconstrução normativa mais maleabilidade institucional na realização gradual da normas ligadas a cada esfera. Se eu tivesse feito isso, teria deixado aberta a possibilidade de lidar com casos de ‘revolução institucional’. Ela consiste na possibilidade de que a norma subjacente a uma determinada esfera de ação só possa ser realizada de uma forma mais adequada e abrangente, por meio de uma mudança fundamental da instituição que anteriormente foi servida para realizá-la.” (HONNETH, 2015, p. 208). A respeito do significado metodológico dessa alteração de rota, cf. REPA, 2020.

5 Honneth apoia o experimentalismo socialista na ideia de Dewey segundo a qual o desenvolvimento humano tem a ver antes de tudo com a deslimitação da comunicação, ou seja, com a eliminação das barreiras que se impõem à comunicação livre dos membros da sociedade (cf. PETRY, 2018). Essa eliminação de barreiras tem uma forma de experimento, impulsionado por grupos sociais excluídos. Esses experimentos estão sempre sujeitos às falhas, de modo que não perdem nunca seu sentido de ensaio histórico.

de sorte que a estrutura universal da participação democrática se espelhe na particularização de cada esfera.” (HONNETH, 2017, p. 144)

A democracia tem assim dois significados diferentes: como um sistema de ação específico, ele se vincula à esfera pública como âmbito especial da liberdade social, e nesse sentido é uma forma constitucional de poder político em sentido estrito; como uma forma de vida, em geral, democracia significa uma forma de conduzir as relações existentes em cada âmbito da vida de acordo com as estruturas normativas da participação igualitária.

Em um certo aspecto, o conceito de democracia como forma de vida não se diferencia fundamentalmente do que se delineia antes como eticidade democrática: cada âmbito da liberdade social tem sua especificidade e seus pontos de passagem para outros âmbitos. A expressão “forma de vida” pode significar aí tão-somente a atitude individual de considerar, em cada âmbito da vida social, uma forma de tratamento dos conflitos em pé de igualdade, como os mesmos direitos de discurso.

No entanto, Honneth passa a formular a interdependência entre os sistemas de interação em termos de uma integração orgânica entre as esferas da liberdade. A metáfora do organismo passa a ser assim instrutiva para caracterizar uma relação “harmônica” entre as três esferas, de modo que cada uma tem em vista a meta de reproduzir o todo em cada momento particular. As três esferas seguiriam suas próprias normas reproduzindo a unidade da sociedade em sua interação livre. Dessa maneira, emerge a imagem de uma cooperação orgânica, funcional e harmônica entre as partes e o todo:

Falar de uma *forma* de vida em uma sociedade funcionalmente diferenciada tem de significar a suposição de uma ordem integrada com sentido, articulada de maneira harmônica, que seja mais do que a mera soma de suas partes, (...) de modo que as três esferas da liberdade social se apoiem como órgãos de um corpo em reciprocidade espontânea na reprodução da unidade superior da sociedade. (HONNETH, 2017, p. 145).

Essa passagem revela que “forma de vida” tem um sentido muito mais forte do que aquele que se pode derivar da ideia anterior de “eticidade democrática”: ela se refere a um “todo orgânico”. A categoria de forma de vida extrapola assim tanto as fontes wittgensteinianas como os usos de Dewey.⁶ Ela não remete a práticas de jogos de linguagem nem designa a forma de processos de aprendizagem por meio das quais a comunidade absorve e reproduz sua cultura política.

Entretanto, esse significado organicista distorce o conceito de liberdade social e seu vínculo com a eticidade democrática. Dado que o que subjaz a esse conceito são as relações de reconhecimento em formas institucionais, por meio das quais cada um aprende a ver a liberdade do outro como condição da realização da própria liberdade, a forma de vida deveria ter o significado de uma atitude de viver de acordo com a ideia de suporte recíproco de objetivos e desejos. Não um todo, mas uma atitude contínua de papéis e comportamentos deveria ser a principal implicação desse termo.

Dessa maneira, Honneth assinala dois significados diferentes, se não contraditórios, para a ideia de democracia como forma de vida. De um lado, a ideia pode ser vista com uma continuidade coerente da interpretação da eticidade hegeliana. Como forma de vida, a democracia constitui uma atitude fundamental que cada um deve exigir de si e do outro no propósito de cooperar pela realização da liberdade, tendo em vista a interdependência entre as três esferas de ação. Nesse contexto, a forma de vida designa um modo de lidar com os conflitos internos e interdependentes pela realização da liberdade. Porém, como forma de vida

⁶ Honneth admite acrescentar ao conceito de Dewey “o pensamento sistemático da diferenciação funcional” (HONNETH, 2017, p. 135),



orgânica, o que está em jogo é antes a unidade e a reprodução do todo, um modo de integração harmoniosa em um nível supraindividual. Em vez de permitir mais abertura para a diversidade do conflito social e para a amplitude dos processos de democratização, a imagem organicista de forma de vida democrática assume uma direção contrária, voltada para a integração das partes no todo.

REFERÊNCIAS

BRESSIANI, N. “Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

CRISSIUMA, R. “Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

HABERMAS, J. “Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda: o que significa socialismo hoje?”. In: *A revolução recuperadora*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2021.

_____. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

_____. *Die Idee des Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

_____. *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. “Rejoinder.” In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2015.

JÜTTEN, T. “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”. In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2013.

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon, 1969.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegels Social Theory – Actualizing Freedom*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2013.

PETRY, F. “Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão”. In: *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 18 (3), 2018.

PIROMALLI, E. “Does Socialism Need Fraternity? On Axel Honneth’s the Idea of Socialism.” In: *European Journal of Political Theory*, v. 19 (3), 2017.

POLLANYI, K. “On Freedom”. In: *Economy and Society: Selected Writings* (ed. Michele Cangiani e Claus Thomasberger. Cambridge: Polity, 2018.

REPA, L. “Reconstructive Critique as Immanent Critique: On the Notion of Surplus of Validity in Axel Honneth’s Theory of Recognition. In: *Critical Horizons*, v. 24 (1), 2023.



_____. “Socialism as an Organic Democratic Form of Life: On Axel Honneth’s Project of a Renewal of Socialism Based on Social Freedom”. In: *International Critical Thought*, v. 11 (1), 2021.

_____. “O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, vol. 25 (3), 2020.

SCHAUB, J. “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory.” In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2015.

SILVA, F. G. “Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e a democratização da intimidade”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp, 2016.

ZURN, Chr. “Social Pathologies as Second-Order Disorders”. In: Petherbridge, D. (org.), *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Brill, 2011.

O racismo de Hume por Hume

Maria Isabel Limongi

Universidade Federal do Paraná/CNPq - UFPR, Paraná, Brasil

Resumo: O artigo trata da famosa nota do ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, na qual Hume afirma suspeitar que os negros são inferiores aos brancos. No lugar de perguntar o quanto o racismo expresso na nota penetra na obra, como se costuma fazer, coloca-se outra questão: o que Hume tem a dizer sobre o conteúdo da nota, levando em conta seu contexto de enunciação? Como ele situa no ensaio *Dos Caracteres nacionais* o seu próprio racismo? A partir de uma análise do ensaio e da nota, pretende-se mostrar que a filosofia de Hume oferece os elementos e os conceitos precisos para que se compreenda o conteúdo da nota como um preconceito europeu.

Palavras-chave: Hume; racismo, caráter nacional, preconceito.

Abstract: This article deals with the famous note in the essay *Of National Characters*, in which Hume says that he suspects that negroes are inferior to whites. Instead of asking how much the racism expressed in the note penetrates the work, as is often done, another question arises: what does Hume have to say about the content of the note, taking into account its context of enunciation? How does he situate his own racism in the essay *Of National Characters*? From an analysis of the essay and the note, the aim is to show that Hume's philosophy offers the precise elements and concepts for understanding the content of the note as an European prejudice.

Key-words: Hume; racism; national character; prejudice.

Desde que o comentário de Popkin (1980) lançou luz sobre o conteúdo racista de uma nota do ensaio *Dos Caracteres Nacionais* de David Hume, o desafio de situar a nota no todo da obra está lançado, tendo se tornado ainda mais agudo em face das críticas decoloniais aos aspectos racistas do iluminismo europeu.

Muito já se escreveu a respeito da nota infame, sem que o tema, evidentemente, de enorme complexidade, se esgotasse. Os comentários se dividem quanto ao peso e imbricamento da nota no todo da obra, e sobre o quanto ela diz do racismo do autor e do seu comprometimento ou condescendência com a escravidão dos povos africanos. Não são questões simples, visto tratar-se de uma única nota, ainda que cuidadosamente elaborada, em contraste com outras passagens nas quais Hume manifesta posições contrárias à escravidão¹ e ao empreendimento colonial². No geral, os comentários pesam esses elementos em vista de calibrar o juízo de aprovação ou condenação à obra e ao autor (Cf. POPKIN, 1980 e 1992; IMMERWAHR, 1992; PALTER, 1995; GARRETT, 2000; EZE, 2000; SEBASTIANI, 2013; GARRETT & SEBASTIANI, 2017; ASHER, 2020; BALIEIRO, 2021).

1 Ver *Of the populousness of ancient nations* (HUME, 1985).

2 Ver carta de 22 de julho de 1768, onde se lê: "O! how I long to see America and the East Indies revolted totally & finally..." (apud PALTER, 1995, p. 11)



Proponho outra abordagem. Partirei do que me parece irrefutável: o conteúdo da nota é racista, segundo a concepção contemporânea do racismo. O que a nota enuncia seria hoje considerado crime de racismo. Não é algo que se possa falar, pois é uma fala que justifica ou ao menos estimula o racismo, e sabemos que a autoridade de Hume foi assim evocada (POPKIN, 1980, p. 259 e ss; IMMERWAHR, 1992, p. 481), assim como a de Kant, que mencionou e endossou o conteúdo da nota (KANT, 2018, p. 114), amplificando seu alcance nefasto. Porém, no lugar de perguntar o quanto o racismo expresso na nota penetra na obra e condena o autor, como se costuma fazer, proponho levantar outra questão, que conduz por outra via à do valor da obra: o que Hume tem a dizer sobre o conteúdo da nota, levando em conta seu contexto de enunciação? Como ele situa no ensaio *Dos Caracteres nacionais* o seu próprio racismo?

Se levarmos em consideração que neste ensaio está em jogo uma discussão acerca dos juízos que os grupos sociais fazem do caráter uns dos outros, podemos olhar para o conteúdo racista da nota menos como uma afirmação do autor, ainda que ele claramente a endosse, e mais como uma opinião em discussão. A qualidade ou justeza deste juízo, entre outros exemplos de apreciações que as nações ou grupos sociais fazem uns dos outros, é o que está em questão. Não se trata portando de deixar escapar uma afirmação racista, nem tampouco de sustentá-la em termos doutrinários, mas de pô-la em evidência e em discussão, já que o contexto de enunciação é justamente o de questionamento de opiniões do tipo. Importa observar a maneira como Hume enfoca o próprio racismo nesse contexto, contribuindo e nos municiando para uma discussão a respeito.

Vale insistir: não pretendo com esta contextualização amenizar o caráter protorracista da nota. Ao contrário, meu ponto de partida é o de que seu conteúdo é racista e, no mínimo, serviu de alimento ao racismo, de modo que só temos a lamentar que Hume a tenha escrito e publicado. A mesma discussão, com todo seu interesse, poderia ter sido feita sem que o autor tivesse assinado embaixo do conteúdo da nota, como é o caso de outras tantas opiniões e juízos enunciados e discutidos ao longo do ensaio, com os quais não se compromete. Mas, o fato de Hume expor desse modo o seu próprio racismo acaba tornando a discussão desenvolvida no ensaio, *nos termos em que é feita*, ainda mais instigante. É o que pretendo argumentar, tendo em vista salvar o interesse da obra, mas não a despeito do racismo do autor e sim pelo que nos permite pensar acerca do seu racismo.

Para isso, seguirei o seguinte roteiro. Primeiro, farei uma apresentação geral do ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, atentando para a discussão que ali é feita acerca dos juízos que as nações, os povos ou as sociedades fazem umas das outras. Em seguida, situarei a nota no argumento geral do ensaio, apresentarei e comentarei seu conteúdo. Por fim, concluirei com algumas observações sobre o modo como essa discussão situa o racismo e o que esclarece acerca das dificuldades em superá-lo.

I

Como anuncia o título do ensaio, seu tema são os *caracteres nacionais*, também nomeados o conjunto de maneiras (*set of manners*), características gerais ou temperamento de uma determinada sociedade. Estão em foco não apenas os caracteres dos diferentes povos organizados em sociedades políticas ou nações, como também os de sociedades menores, como as profissionais (sacerdotes, soldados) e as religiosas (judeus, jesuítas), bem como a relação entre os caracteres das sociedades maiores e menores. Assim, por exemplo, lê-se em outra nota do ensaio que as sociedades menores dentro das maiores tendem a ter uma “moral mais regular”, por temerem a infâmia em relação à sociedade maior (HUME, 1985, p. 205). Isto indica, como irei argumentar, que não se trata para o autor de tomar as unidades de caráter como dadas, mas de pensar como se formam na interação entre os grupos sociais.



A discussão é introduzida pela alusão ao debate em curso no século XVIII europeu acerca da natureza das causas das diferenças entre os povos. Enquanto alguns entendem que tais causas são físicas, “as qualidades do ar e do clima”, outros (entre os quais Hume se inclui) defendem que são morais, como “a natureza dos governos, as revoluções nos assuntos públicos, a abundância ou penúria em que o povo vive, a situação da nação em relação a seus vizinhos e circunstâncias que tais.” O *Espírito das Leis*, que celebraria seu autor como advogado das causas físicas, ainda que Montesquieu também atribua grande importância às causas morais (SEBASTIANI, 2013, p. 27), foi publicado no mesmo ano, um mês antes do ensaio de Hume.³ Antes mesmo de sua publicação, outros autores, como Jean Baptiste Dubot, Espiard de la Borde e o escocês John Arbuthnot já haviam sustentado a tese das causas físicas (SEBASTIANI, 2013, p. 26). De modo que o ensaio *Dos caracteres nacionais* pode ser visto como a tomada de posição de Hume nesse debate, ou melhor, como o aprofundamento e a defesa de uma posição que já era a sua desde o *Tratado da Natureza Humana*, publicado quase uma década antes, quando então já recusava o poder explicativo das causas físicas:

é muito mais provável que essa semelhança [a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação] resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século (HUME, 2000, p. 351; 1989, p. 316).

No ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, a simpatia – a comunicação dos afetos, “nossa propensão a receber por comunicação [as] inclinações e sentimentos [dos outros], por mais diferentes e contrários aos nossos” (ibidem) –, este fenômeno notável da natureza humana é novamente mobilizado para explicar a eficácia das causas morais: “a mente humana é de uma natureza muito imitativa; nem é possível que grupos de homens conversem entre si sem que adquiram uma similitude de maneiras e comuniquem entre si seus vícios e virtudes” (HUME, 2003, p. 103; 1985, p. 202). Hume recorre então à simpatia para explicar por que causas morais – como fazer parte de um mesmo corpo político ou partilhar a mesma língua – são tão decisivas na formação dos caracteres nacionais: elas promovem o convívio, favorecendo a comunicação dos afetos, que é o que explica, em última instância, os caracteres nacionais.

Mas a simpatia não explica apenas os caracteres nacionais. Ela é também o princípio da moral. Hume recorre à comunicação dos afetos para explicar nossa disposição para pautarmos nosso comportamento pela opinião, aprovação ou censura dos outros (HUME, 1985, II.1.12) e, a partir daí, nossa propensão a pautar a conduta por um determinado código ou linguagem moral, na qual estão sedimentados os valores partilhados por um determinado grupo social. Recorre ainda à simpatia para explicar a própria gênese deste código (HUME, 1975). Daí porque este notável princípio da natureza humana não seja propriamente um princípio *determinante*, mas, mais precisamente, *formador e regulador* do caráter.

Dada a importância da temática da formação e regulação do caráter na filosofia de Hume, assim, como antes dele, na de Shaftesbury (NASCIMENTO, 2012), bem como para o Iluminismo escocês de um modo geral (AHNERT & MANNING, 2011), seria diminuir muito o interesse do ensaio *Dos caracteres nacionais* reduzir seu escopo à defesa das causas morais, em detrimento das físicas, na determinação dos caracteres nacionais e de grupo. O ensaio não se esgota na discussão acerca das *causas* dos caracteres nacionais. Há uma outra discussão em curso, ou melhor, uma certa dimensão da discussão, mais subterrânea, mas extremamente relevante para Hume enquanto filósofo moral, social e político, que oferece a chave do seu interesse pelo debate. Trata-se da discussão sobre os *juízos* que as nações ou sociedades fazem umas das outras, quando atribuem um caráter e, com isso, uma identidade umas às outras, na medida em que se avaliam reciprocamente.

3 Sobre a relação entre o ensaio de Hume e o *Espírito das Leis*, ver CHAMLEY, 1975.



Afinal, como Hume explica na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, o caráter é uma unidade de avaliação moral. É sobre caracteres pessoais que portam os juízos morais, sendo estes juízos o ponto de partida desta investigação. Hume a inicia criticando aqueles que negam a “realidade das distinções morais”, como se “alguma criatura humana pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres fossem igualmente dignos da estima e consideração de todas as pessoas” (HUME, 2003, p. 225; 1975, p. 169-70). Investigar os princípios da moral é, assim, investigar os princípios que explicam como chegamos a julgar ou estimar os diferentes caracteres. O ponto de partida é o juízo moral, cujo objeto é o caráter.

Caracteres são disposições complexas, um conjunto de qualidades que podem ser representadas num retrato, como, por exemplo, nos que Salústio fez de Cesar e Catão (Cf. HUME, 1975, p. 316) ou nas descrições que o próprio Hume faz dos monarcas ingleses na *História da Inglaterra* (por exemplo, HUME, 1983, p. 72 e p. 321). Em tais descrições, utiliza-se de uma série de termos, disponíveis em todas as línguas, “um conjunto de palavras que são tomadas em um bom sentido e outras em sentido oposto” e que nos orientam “na coleta das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens” (HUME, 2003, p. 231; 1975, p. 174). A depender de como são representados, a depender do conjunto de qualidades estimáveis ou censuráveis usadas para retratá-los, os caracteres serão feitos objeto de censura ou aprovação. Não se pode descrevê-los sem elogiá-los ou censurá-los, assim como, em sentido inverso, o elogio e a censura identificam e formam caracteres.

O que vale para o caráter pessoal, vale igualmente para o nacional ou de grupo. Assim, ao dedicar um ensaio aos caracteres nacionais, Hume não apenas marca posição no debate sobre as causas morais ou físicas, como desenvolve um aspecto central de sua filosofia moral. De acordo com essa filosofia, os caracteres pessoais não são unidades dadas, mas formadas nos processos de ajuizamento moral. O ensaio *Dos caracteres nacionais* projeta a mesma temática no âmbito das relações entre os grupos.

O ensaio arrola uma série de ajuizamentos, fornecendo uma espécie de catálogo de apreciações morais sobre os caracteres nacionais. Alguns são juízos do próprio autor, como, por exemplo, a descrição dos sacerdotes numa longa e elaborada nota que não lhes poupa a censura: sacerdotes são hipócritas, ímprobos, presunçosos, facciosos, vingativos, graves (HUME, 1985, p. 199-200). Ao mesmo tempo em que explica a formação do caráter sacerdotal, advogando a favor das causas morais, o autor o censura, na medida em que o descreve e, nessa descrição, vale-se de termos que significam vícios. Veja-se ainda o contraste entre atenienses e tebanos: os primeiros são engenhosos, polidos, joviais; os segundos estúpidos, rústicos, fleumáticos (HUME, 1985, p. 204). Ou entre turcos e gregos modernos: os primeiros são íntegros, graves e bravos, os segundos dissimulados, levianos e covardes (ibidem, p. 206). Descrever o caráter de um grupo é julgá-lo, e o autor não se esquivava de fazer (nem poderia) suas apreciações.

Outros juízos podem ser classificados como vulgares, tais como os que se costuma fazer acerca dos judeus europeus e judeus armênios: “os primeiros são tão conhecidos pela fraude, como os últimos pela probidade” (ibidem, p. 205). A expressão “são conhecidos por” (*are noted for*) deixa claro que Hume não está nesse caso assumindo a opinião como sua, mas tratando de um juízo corrente. E mesmo no que concerne aos juízos em que não toma esse cuidado, como os mencionadas no parágrafo anterior, com exceção daquele sobre o caráter sacerdotal que ele cuida de desenvolver e justificar, fica em aberto a questão de saber o quanto o autor os endossa, tantos são os juízos vulgares elencados ao longo do ensaio.

Além destes, o ensaio registra ainda juízos feitos por determinados grupos acerca de outros, como o dos gregos e romanos que “denominavam bárbaras todas as nações” (ibidem, p. 208), e os de figuras eminentes, como “Lorde Bacon”, que “observa que geralmente os habitantes do sul são mais engenhosos que os do



norte” (ibidem, p. 209), ou “cardeal Bentivoglio” que “prefere as nações do norte às do sul no que respeita à candura e sinceridade” (ibidem, p. 211).

Há uma discussão intensa no ensaio sobre o valor desses juízos. A pergunta de fundo é: até que ponto não seriam apressados? Já de saída, na primeira oração do ensaio, prega-se cautela: “o vulgo é dado a levar todos os caracteres nacionais a extremos”. Muitas vezes, juízos sobre os caracteres nacionais não passam de generalizações apressadas. Por exemplo: gregos e romanos “tinham as nações mais ao norte como incapazes de todo conhecimento e civilidade. Mas a Grã-Bretanha produziu [...] homens notáveis para a ação e para a erudição [...]” (ibidem, p. 208). Embora o termo não apareça no ensaio, Hume está lidando desde suas primeiras linhas com o que em outros contextos ele denomina *preconceito* (*prejudice*).

Não seria exagero dizer que a temática do preconceito está no coração da obra humiana. No ensaio *Do Padrão do gosto* lemos que “em todas as questões submetidas ao entendimento, o preconceito destrói o juízo são e perverte todas as operações da faculdades intelectuais; não é menos contrário ao bom gosto, nem tem menos influência na corrupção de nosso sentimento de beleza” (ibidem, p. 240). Em todos os campos a que se aplica – a razão experimntal, a moral, o gosto, a justiça -, pode-se dizer que Hume está preocupado com regular juízos, evitando e corrigindo generalizações apressadas que configuram preconceitos. Não se trata com isso de evitar as generalizações, mas, ao contrário, de garantir que estejam bem fundadas.⁴

O temática do preconceito aparece desde muito cedo na obra, já no *Tratado* I.3.13, com relação aos juízos causais. Nessas passagens, o preconceito é definido como uma tendência da imaginação à generalização, tendência esta que está na base de todo juízo causal - tratando-se assim de uma tendência vulgar -, a qual se contrapõe uma outra - caracterizada como filosófica -, no sentido de reconhecer os casos desviantes e corrigir a regra geral que não os abarca. “A imaginação se opõe ao juízo, produzindo uma contrariedade em nossos sentimentos sobre o mesmo objeto.” Isto porque a primeira tendência “sai na frente”, diz Hume, e resta forte, a despeito da tendência contrária para corrigi-la (HUME, 1989, p. 150). A primeira tendência é o que se denomina preconceito, relativamente à tendência contrária. A temática ganha corpo, conduzindo à importante discussão que fecha a investigação sobre os juízos causais em *Tratado* I, 3, acerca das regras para se julgar sobre causa e efeito. Tais regras visam garantir nossa confiança nos juízos causais, apontando para os seus mecanismos de autocorreção.

Nesse contexto, Hume ilustra o preconceito por meio de um exemplo que concerne justamente aos juízos apreciativos que os povos fazem uns dos outros:

Os irlandeses não podem ter espírito (*wit*), os franceses não podem ser consistência (*solidity*); por isso, ainda que a conversa com um irlandês seja claramente muito agradável, e a de um francês bastante judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o primeiro tem que ser estúpido e o

4 Ver sobre isso o início do ensaio *Do Comércio*, em que Hume trata da dificuldade de se fazer raciocínios gerais bem fundados, sendo que “a principal ocupação dos filósofos é considerar o curso geral das coisas” (HUME, 1985, p. 254; 2003, p. 117). Essa discussão serve de introdução à sequência de ensaios voltados para o tema do “comércio, moeda, juros, balança de comércio, etc.”, os chamados ensaios econômicos. Sua função está em evitar que o que o autor denomina *preconceitos* (ibidem, p. 255, p. 118) se volte contra os raciocínios incomuns que fará na sequência. Na mesma linha, no ensaio *Da ascensão e progresso das ciências e das artes* lemos que: “nada requer maior precisão (*nicety*) em nossas investigações sobre os assuntos humanos do que distinguir exatamente entre o que se deve ao acaso e o que procede de causas, nem há outro assunto em que um autor esteja tão exposto a se enganar com falsas sutilezas e refinamentos” (ibidem, p. 111, p. 73).

segundo leviano. A natureza humana está muito sujeita a este tipo de erro; e talvez esta nação tanto quanto qualquer outra. (HUME, 1989, p. 146-7, 2000, p. 179-80)

Que o exemplo seja o dos preconceitos que um povo nutre *contra* outro (um juízo depreciativo, portanto) ganha relevância quando se observa que o ensaio *Dos caracteres nacionais* começa justamente por uma alusão a este tipo de preconceito. Eis as primeiras linhas do ensaio, que ecoam as do *Tratado*:

O vulgo é dado a levar todos os caracteres nacionais a extremos; e, tendo uma vez instituído o princípio de que alguns povos são desonestos, covardes ou ignorantes, não se admite exceção e inclui-se cada indivíduo sob a mesma censura. Homens sensatos condenam juízos generalizantes como esses; mas reconhecem, ao mesmo tempo, que cada nação tem um conjunto peculiar de maneiras, e que algumas qualidades particulares podem ser mais encontradas num povo do que em seus vizinhos. (HUME, 1985, p. 197; 2003, p. 98)

Nessa passagem, descreve-se sem nomeá-los juízos que no *Tratado* são exemplos de preconceito – juízos depreciativos que uma nação faz da outra. Como no *Tratado*, tais juízos são caracterizados como uma forma vulgar de pensar, em oposição a outra mais sensata (*wise*). Pode-se então supor que o ensaio busque refletir a respeito e depurar tais juízos.

O tema dos preconceitos de um povo contra outro faz-se presente também na *Investigação sobre os princípios da moral*. Após discutir os processos de ajuizamento dos caracteres pessoais, a investigação fecha-se com um diálogo em torno das dificuldades envolvidas nos juízos que as nações fazem umas das outras⁵. É preciso ser indulgente com as maneiras e costumes dos outros povos - diz em certo momento do diálogo o narrador a seu interlocutor (HUME, 1975, p. 330); não se pode julgá-los a partir dos padrões estabelecidos pelas próprias maneiras e costumes. A atitude de não abondar sua *situação* natural para assumir o ponto de vista daquele a que se censura é assinalada no ensaio *Do padrão do gosto* como preconceituosa e digna de um mau crítico (HUME, 1985, p. 236 e 239).

Tendo em vista a importância da temática do preconceito, em especial do preconceito contra os caracteres nacionais, perpassando toda a obra, pode-se concluir que no ensaio *Dos Caracteres Nacionais* não se trata para Hume simplesmente de se posicionar num debate em curso, pronunciando-se sobre a causa dos caracteres, se moral ou física. Ao advogar pelas causas morais, interessa ao autor reforçar e desenvolver sua teoria da simpatia, apresentada no *Tratado* e na *Investigação sobre os princípios da moral*, estendendo-a do campo da relação entre os indivíduos de uma mesma sociedade para o da relação entre as sociedades, grupos ou nações. O que está em jogo são os processos especulares de ajuizamento e formação do caráter, de construção de identidades e alteridades sociais.

II

Até aqui lancei luz sobre uma dimensão importante, nem sempre observada, do ensaio *Dos caracteres nacionais*: a atenção dada aos processos relacionais de ajuizamento, identificação e formação dos caracteres de grupo. Tratemos agora da estrutura do ensaio, a fim de localizar o lugar da nota infame na discussão em curso.

Como mencionado, Hume introduz o tema do ensaio referindo-se aos juízos vulgares, muitas vezes infundados, acerca dos caracteres nacionais, para então afirmar que, a despeito dos preconceitos, caracteres são identificados e distinguidos uns dos outros, cabendo a pergunta pela causa da diferença entre eles. Como

5 Como observam Garrett e Sebastiani (2017, p. 10) “O *Diálogo*, adicionado na segunda edição de 1753, foi construído como um eco deliberado das *Cartas Persas* de Montesquieu, inclusive com a inclusão de Usbeck entre seus personagens”.



também já mencionado, Hume alude ao debate sobre as causas morais e físicas, posicionando-se a favor das primeiras, e, em seguida, apresenta e analisa uma série de juízos apreciativos dos caracteres nacionais, explicando-os a partir de causas morais.

Numa segunda parte do ensaio, abre-se então uma discussão mais específica acerca de um juízo determinado, formulado nos seguintes termos: “todas as nações que vivem para além dos círculos polares ou entre os trópicos são inferiores ao restante da espécie e incapazes das realizações mais elevadas da mente humana.” (HUME, 1985, p. 207; 2003, p. 108). Deste ponto até o fim do ensaio, a discussão gira em torno da razoabilidade deste juízo.⁶ No final do parágrafo em que esta discussão se introduz encontra-se a nota racista. Convém nos determos no conteúdo do parágrafo, antes de passar ao da nota.

A nova e mais específica discussão é introduzida pela apresentação de uma tese que desponta como um contra-argumento aos até então apresentados a favor das causas morais: “se os caracteres dos homens dependessem do ar e do clima, seria natural esperar que os graus de calor e frio exercessem uma poderosa influência sobre eles, visto que nada tem mais efeito sobre todas as plantas e animais irracionais” (ibidem). Levando-se em conta o esforço até então despendido na defesa das causas morais em detrimento das físicas, o leitor é levado a esperar que o passo seguinte consistiria em mostrar que, não sendo este o caso, a explicação pelas causas morais se impõe.

E, no entanto, Hume dá crédito à hipótese. A oração seguinte é justamente aquela em que o juízo acima destacado acerca da superioridade dos povos dos climas temperados é apresentado, com a seguinte modalização: “há na verdade motivos para se pensar (*and indeed there is some reasons to think*) que todas as nações que vivem para além dos círculos polares ou entre os trópicos são inferiores etc” (ibidem, grifo meu). Ou seja, trata-se de uma hipótese razoável a ser levada em consideração. Se confirmada, o clima poderia explicar não apenas a diferença entre os caracteres (o que esteve em discussão até o momento), mas a hierarquia entre eles (o que entra agora em discussão).

Longe, porém, de endossar o juízo, Hume faz de início duas ponderações importantes sobre sua razoabilidade. Primeiro: assumindo-se que os povos de clima temperado sejam superiores, tal superioridade poderia ser explicada por causas morais, como a pobreza e a indolência dos outros povos, não sendo preciso recorrer a causas físicas. Segundo: “o certo porém é que (*this however is certain*) [a] os caracteres das nações de climas temperados são extremamente heterogêneos (*very promiscuous*)⁷, e [b] praticamente todas as observações gerais realizadas nessas nações a respeito dos habitantes mais ao sul ou ao norte são incertas e falaciosas” (ibidem, p. 208, p. 108). A segunda observação qualifica como incerta a primeira, ao afirmar que o certo é o que se está por dizer, não o que se disse, e ao qualificar como incertas as observações gerais que os povos de clima temperado fazem acerca dos povos do sul e do norte. Recoloca-se assim a discussão no plano em que sempre esteve: não estaríamos diante de um preconceito? O fato de Hume dedicar quase a metade do ensaio para discuti-lo é indício bastante de que o considerava forte e amplamente aceito, uma opinião que não seria facilmente abandonada, mesmo com bons argumentos, o que é uma característica dos preconceitos, segundo o tratamento técnico e preciso que Hume lhe dá. Pode-se mesmo aventar a possibilidade de que todo o ensaio esteja construído para pôr em avaliação este juízo em particular.

Mas, qual é exatamente o ponto em discussão? Duas possibilidades se abrem: está em discussão o juízo segundo o qual as nações de clima temperado são superiores ou apenas a explicação desta superioridade

6 CHAMLEY (1975) e PALTER (1995) argumentam que o interlocutor aqui é Montesquieu.

7 Também “casuais, fortuitos, aleatórios”.



pelo clima? Em pelos menos duas outras passagens Hume parece endossar a tese da superioridade dos povos de clima temperado, favorecendo a segunda interpretação.

A primeira passagem é o último parágrafo do ensaio *Do Comércio*, onde Hume se pergunta pelas razões que poderiam explicar por que “nenhum povo que vive entre os trópicos nunca tenha alcançado nenhuma arte ou civilidade, e nem mesmo formado um governo com administração e disciplina militar; enquanto umas poucas nações de clima temperado foram inteiramente privadas das vantagens de que eles dispõem (*of these advantages*)” (ibidem, p. 267; p. 130). Nessa ocasião, Hume qualifica como provável a resposta pelo clima: “uma causa provável desse fenômeno é o calor constante do clima dessa zona tórrida” (ibidem). Razão semelhante havia sido aventada para explicar “a pobreza do povo comum na França, Itália e Espanha” em comparação com o da Inglaterra. A fertilidade do solo nessas regiões torna desnecessária as artes da agricultura: “um homem pode, auxiliado por dois cavalos ruins, cultivar durante a estação, terras suficientes para pagar um arrendamento bastante considerável” (ibidem, p. 266, p. 129). Daí porque os camponeses pobres dessas regiões tendam a se tornar dependentes de seu senhorio “que não renova o arrendamento, pois não teme a inutilização da terra por métodos equivocados de cultivo” (ibidem).

Vê-se assim que Hume explica a provável operação das causas físicas (diferenças no clima), não de forma direta, mas pela mediação das causas morais (seus efeitos sobre a relação dos camponeses com o senhorio ou sobre desenvolvimento das técnicas agrícolas). Além disso, enfatiza prudentemente o caráter hipotético da explicação pelo clima: trata-se de uma causa provável. Mas, e quanto à superioridade dos povos de clima temperado? Ele assume haver mais arte e civilidade entre eles. A diferença, porém, não é formulada nos termos de superioridade. Não se afirma que os povos industriais, estimulados pelas dificuldades impostas pelo clima, sejam superiores, mas que tiraram vantagem da adversidade.

Em *Do comércio*, Hume não está interessado na diferença entre os caracteres nacionais, mas em afastar os preconceitos (ver supra, nota 4) que tornariam seu leitor resistente a aceitar a tese que ele sustenta. De acordo com esta tese, é o desenvolvimento da indústria (e não a acumulação de metais) o que leva ao enriquecimento de uma nação. Sendo assim, parece que aqui, assim como em *Dos Caracteres Nacionais*, Hume esteja lidando com opiniões correntes, de maneira a fazer com que não conflitem com seu ponto de vista ou a tirar proveito delas para sua argumentação. Permanece em aberto a questão de saber se ele considerava ou não o caráter dos povos de clima temperado superior aos outros.

Numa outra passagem, desta vez da *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume alude de maneira mais evidente à “grande superioridade dos europeus civilizados sobre os índios bárbaros”, referindo-se nesse contexto às diferenças de “vigor corporal e intelectual” que impedem certos grupos de impor resistência (*resistance*) a outros e fazer sentir “os efeitos de seu ressentimento mesmo sob extrema provocação” (HUME, 1975, 190; 2003, p. 250). Tal é a diferença entre os homens e os animais. E assim, prossegue o autor:

A grande superioridade dos europeus civilizados em relação aos índios selvagens inclinou-nos a imaginar que estamos, perante eles, em idêntica situação [em relação aos animais], e fez com que nos desembaraçássemos de todas as restrições derivadas da justiça e mesmo de considerações humanitárias (*humanity*) em nosso trato com eles. (ibidem, p. 191; p. 251)

É evidente que o autor está longe de justificar esse tratamento. Antes, o critica. E o que é mais importante para a presente discussão: ele o descreve nos termos de uma relação entre povos, sociedades ou nações (europeus e índios), resultante da maneira como um povo vê ou julga o outro. Ainda que assumamos haver superioridade “de vigor corporal e intelectual” dos “europeus civilizados” sobre os “índios selvagens”, afirma que isto fez com que os primeiros tendessem (*tempted us* – nós tendêssemos) a excluir



os segundos da sociedade humana e a tratá-los de forma desumana. Hume se inclui entre os europeus, reconhece que esta é a maneira com que *nós*, europeus, vemos os povos “selvagens”. Mas, aqui, como em *Dos Caracteres nacionais*, destaca esse juízo de maneira a pô-lo em evidência e discussão, sem firmar posição sobre sua justeza

De volta à passagem de *Dos caracteres nacionais* em que o juízo sobre a superioridade dos povos de clima temperado está em discussão, chama atenção o detalhe: o juízo é apresentado como uma observação geral feita pelas nações de clima temperado acerca das nações do sul e do norte. Isso já é o bastante para nos convencer que, independentemente de quais sejam as opiniões pessoais do autor, difíceis de determinar, há nesse caso um convite à reflexão. Os juízos sobre a superioridade dos povos de clima temperado e a explicação desta suposta superioridade pelo clima têm aqui o estatuto de juízos vulgares, entre nações que se comparam entre si. Nesse contexto, os juízos não estão sendo afirmados nem negados, mas destacados e postos em discussão. O ensaio segue analisando os juízos normalmente feitos pelas nações de clima temperado acerca das nações do sul e do norte, para concluir que (a) as diferenças (superioridade?) de caráter podem se explicar por causas morais e (b) os juízos feitos pelas nações de clima temperado acerca das outras não são boas generalizações.

A nota está na abertura dessa discussão. Passemos ao seu conteúdo, por partes:

Suspeito que os negros são naturalmente inferiores aos brancos. Não há entre eles produções de engenho, artes ou ciências. Praticamente nunca existiu uma nação civilizada desta compleição, nem mesmo um indivíduo eminente seja em ação ou especulação. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dentre os brancos, como os antigos alemães e os atuais tártaros, sempre têm algo de notável em sua bravura, forma de governo ou algum outro particular. Uma diferença uniforme e constante como essa não poderia ocorrer em tantos países e épocas se a natureza não tivesse instituído uma distinção original entre essas espécies (*breeds*) de homens. (HUME, 1985, p. 208).

A nota não aparece na primeira versão publicada do ensaio, a edição de 1748 dos *Ensaaios Morais e Políticos*. Foi acrescentada na edição 1752-3 dos *Essays and treatises on several subjects*, cujo primeiro volume reúne os ensaios morais e políticos. Os *Essays and treatises* tiveram diversas re-edições durante a vida de Hume, sobre as quais o autor trabalhou intensamente, revisando-as, acrescentando e retirando passagens e notas, até sua morte, pouco antes da edição de 1777, que se tornou a definitiva. A passagem citada comparece na última edição e difere um pouco da primeira, onde se lê: “suspeito que os negros, e em geral todas as outras espécies (*species*) de homens (pois, há três, quatro ou cinco diferentes tipos (*kinds*)), são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de outra compleição (*complexion*) além da branca, nem mesmo um indivíduo eminente na ação ou especulação” (HUME, 1985, p. 629). Da primeira para a última versão, Hume restringiu sua suspeita de inferioridade aos “negros” e suavizou a afirmação de que “nunca” houve uma nação civilizada de não brancos com um “quase nunca” houve nação civilizada de negros.

O fato de a observação sobre os negros ter sido primeiramente formulada em termos de uma diferença entre diversas espécies de homens (três, quatro ou cinco) mostra a relação entre a suspeita recaindo sobre os negros e as teses poligeístas que circulavam no período (Cf. POPKIN, 1985; IMMERWAHR, 1992, SEBASTIANI, 2013; BALIEIRO, 2021). Se na reformulação da nota Hume teria abandonado o poligeísmo (Cf. IMMERWAHR, 1992, p. 482), ou se teria entendido que a hipótese não dá conta da suposta superioridade dos brancos sobre os negros, restando contudo válida (Cf. GARRETT, 2000, p. 175), ou ainda, se passou a defender uma versão binária do poligeísmo, é algo difícil de decidir. O que se pode afirmar é que Hume não desenvolveu esse ponto para além do contexto da nota, daí porque não tenhamos muito elementos para precisar sua posição. Isso indica que a hipótese de fundo poligeísta não lhe interessa senão como maneira de salvar a hipótese, que é a sua, segundo a qual as diferenças entre os caracteres nacionais se explicam por causas morais.



Assim como a opinião em discussão no corpo do texto, acerca da superioridade das nações que vivem em climas temperados, a opinião segundo a qual haveria uma uniforme inferioridade do caráter das nações e dos indivíduos negros em relação ao caráter dos brancos opera como um contra-argumento, ainda mais forte, à capacidade explicativa das causas morais. Causas morais são contingentes, históricas e variáveis; não admitiriam tal uniformidade. Para dar conta disto que se apresenta como exceção à regra a favor da qual Hume advoga, ele introduz a suspeita de uma “distinção original” entre brancos e negros. Seja lá o que ele entenda por isso, o fato é que ele presume que a ação de uma tal causa é anterior à das causas morais e/ou físicas. E, desse modo, exclui da discussão o ponto que poderia pôr a perder seu argumento. Para não perder os anéis, lá se foram os dedos...

Observe-se, porém, que a preocupação do autor ao redigir a nota não é com afirmação racista em si (a qual contudo adere), mas com a discussão epistemológica em curso. O que lhe interessa não é a tese de uma diferença original entre os povos. Tal hipótese não se adequa bem a sua perspectiva geral, sendo por isso afirmada em nota e não no corpo do texto. O que importa é dar conta do que desponta como uma exceção ao seu modelo explicativo. De acordo com este modelo, as diferenças entre os povos não se explicam em termos de diferenças originais, mas nos termos do que hoje se entende por diferenças culturais e históricas.

Observe-se ainda que o ponto de vista é notadamente vulgar, apesar da formulação em primeira pessoa. Parte-se de um “ouvir falar”, relatos de viagens, opiniões correntes que, se confirmadas, alimentam a suspeita do autor. É importante ter isso em vista, dada a importância da distinção entre o ponto de vista vulgar e o do filósofo na discussão em curso, e, de maneira abrangente, no modo como Hume entende os processos de regulação dos juízos. Resta, porém, que o filósofo endossa o ponto de vista vulgar, formulando a hipótese em primeira pessoa: “Suspeito que” etc.

Não bastasse isso, o texto prossegue reforçando a suspeita nefasta: “Além de nossas colônias, há escravos negros espalhados por toda Europa, nos quais jamais se percebeu qualquer sinal de engenho; mas brancos de condição inferior e sem instrução progridem e destacam-se em todas as profissões” (HUME, 1985, p. 208, 2003, p. 108). A afirmação é desconcertante! Como comparar “escravos negros” e “brancos de condição inferior e sem instrução”? Hume não teria percebido que a comparação não é do mesmo? De um lado, homens escravizados, retirados de suas nações de origem, “espalhados”. Do outro, homens livres “de condição inferior”, exercendo “profissões”. Os termos são do autor: é ele quem descreve as condições como diferentes. E, no entanto, não põe luz sobre a diferença de condições - o que, de resto, jogaria água no moinho das causas morais. No lugar disso, adere à afirmação, empregando-a como um argumento a mais a favor da hipótese de que o caso dos negros faz exceção ao seu modelo explicativo. A diferença lhe foi apontada em seu tempo por Bettie, cuja crítica à sua filosofia e ao conteúdo da nota racista em particular Hume bem conhecia (GARRETT, 2000, p. 175-6). E, no entanto, ele manteve o texto inalterado.

É difícil avaliar o que exatamente está em jogo nesse trecho. Hume está criando, como já se observou, “um óbvio *non sequitur*”, tão óbvio e tão contrastante com suas habilidades de raciocínio, que se chega a suspeitar que o tenha feito de modo intencional (ASHER, 2020, p. 47). Por outro lado, a hipótese de que tenha incorrido num notório deslize de raciocínio não é formulada sem espanto. Como pode um alegado empirista como ele? - pergunta-se Popkin (1980, p. 259). É de fato surpreendente, tanto mais se levarmos em conta que Hume tematizou os efeitos nocivos da escravidão antiga e moderna sobre o caráter dos escravos e seus senhores, em comparação com os efeitos das relações de trabalho, mais afeitas às “invioláveis e eternas leis da razão e da equidade” (HUME, 1985, p. 383-4). Ainda que suas críticas à instituição da escravidão sejam perfeitamente compatíveis com a suspeita da inferioridade dos negros (WATKINS, 2013), e que ele estivesse mais interessado nos efeitos da escravidão sobre o caráter do senhor que do escravo, sua



percepção de que a condição da escravidão degrada o caráter torna ainda mais inquietante esta passagem em que compara o caráter de escravos ao de homens livres, como se não houvesse diferença relevante em suas condições do ponto de vista da formação do caráter.

A nota prossegue com mais um passo no argumento, ainda mais desconcertante e surpreendente, mencionando uma possível exceção à regra geral de que os negros não têm engenho, para logo afastá-la e ficar com a regra: “É verdade que na Jamaica fala-se de um negro como homem de posses e erudição; mas provavelmente sua fama deve a feitos irrisórios, como um papagaio que pronuncia claramente umas poucas palavras”. O indivíduo em questão é Francis Willis, que, tendo viajado à Inglaterra e ali causado boa impressão (ASHER, 2020, p. 41), era um contraexemplo notório à tese da inferioridade dos negros. A comparação com o papagaio alude a famosa passagem do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke, sugerindo a comparação do negro com o animal, de maneira a desconsiderar o caso que poria a perder a esdrúxula generalização.

Do que se trata então nessa passagem em que se mobiliza todos os elementos de um bom raciocínio para produzir um óbvio “*non sequitur*”? A passagem não fecha, deixando a impressão de um grande jogo. Nada disso exime o autor de ter assinado embaixo da hipótese protoracista. À diferença de outras hipóteses submetidas a minucioso escrutínio, no caso desta não há crítica. Mas, a hipótese tem todas as características do que o autor entende por preconceito e cai tão bem sob o conceito que é inevitável nos perguntarmos se, afinal, ele não teria plena consciência disso. Hume não estaria afinal lidando de forma consciente na nota infame com o que ele próprio entende ser os preconceitos europeus de sua época? Mais provável é que estivesse lidando de forma inconsciente com seu próprio preconceito enquanto europeu. Se não consciente, o subtexto inconsciente da nota, quando inserida em seu contexto de enunciação, é inequívoco: a hipótese protoracista é um preconceito.

III

A filosofia de Hume oferece, assim, todos os elementos para enquadrar o conteúdo da nota como um preconceito do autor. De acordo com essa filosofia, o preconceito não é apenas um erro de juízo ou de raciocínio. O preconceito em questão é também um exemplo típico, entre outros tratados na obra, de um juízo ou avaliação moral depreciativa que um grupo social faz acerca de outro. Hume esteve atento a estes processos avaliativos e a suas consequências sobre as relações entre os grupos sociais, situando assim o seu próprio preconceito como uma opinião ou juízo de um grupo social em relação a outro. Há um perspectivismo cultural em construção e uma reflexão sobre o sistema de juízos inter-sociais, o que nos oferece os instrumentos para compreender os preconceitos de um povo contra outro nos termos de uma relação social.

A filosofia de Hume oferece ainda os elementos para entender por que é tão difícil nos livrarmos desse tipo de preconceito, como ilustra a nota. Enquanto erros de raciocínio, preconceitos são fortes, posto que amparados na mesma tendência à generalização em que se fundam os bons raciocínios. Mas, enquanto juízos morais, os preconceitos de um povo contra outro são ainda mais difíceis de abandonar, e o erro de raciocínio mais difícil de ver, não apenas porque não é fácil se desprender dos próprios padrões de juízo para julgar outros povos, como porque a identidade e o caráter dos indivíduos e dos grupos sociais se formam em meio ao jogo especular de juízos, de modo que modificar o juízo acerca de outro povo, assim como de outra pessoa, envolve ver de outro modo o próprio caráter, nem sempre sob uma luz aprazível. A filosofia de Hume mostra-se assim valiosa para se pensar o racismo e as dificuldades de superá-lo. Que a justa condenação da nota infame não nos impeça de ver o valor da obra e da teoria dos juízos de Hume ali onde este valor se mostra mais improvável, a saber, na avaliação dos tropeços do autor.



REFERÊNCIAS

- AHNERT, T. Manning, S. (Ed.) (2011) *Character, Self, and sociability in the scottish enlightenment*. New York : Palgrave Macmillan.
- ASHER, K. (2020) « Interpretations of Hume's Footnote on Race ». Disponível em SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3713919> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3713919>
- BALIEIRO, M. (2021) "Algumas Considerações sobre o Racismo de Hume". *Revista estudos hum(e)anos*, v. 9, p. 65-79.
- CHAMLEY, P. E. (1975) "The Conflict between Montesquieu and Hume: A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism," in *Essays on Adam Smith*, edited by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson. Oxford: Oxford University Press.
- EZE, E. C. (2000) « Hume, Race, and Human Nature » *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 4.
- GARRETT, A. (2000) "Hume's Revised Racism Revisited". *Hume Studies*, Vol. 26, n 1, pp. 171-177.
- GARRETT, A. SEBASTIANI, S. (2017) « David Hume on Race » in : Zack, N. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Online Publication, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190236953.013.4
- HUME. D. (1975) *ENQUIRIE CONCERNING THE PRINCIPLES OF MORALS*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1983) *The History of England* (vol.3). Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. (1985) *Essays Moral, Political and Literary*, E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. (1989) *A Treatise on Human Nature*, Selby-Bigge/ Nidditch (eds), Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2000) *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Déborah Danowski, São Paulo: Edunesp/ Imprensa Oficial.
- _____. (2003a) *Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Edunesp.
- _____. (2003b) *Ensaio políticos*, tradução Pedro Paulo Pimenta, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- IMMERWAHR, J. (1992) « Hume's Revised Racism » *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 3. pp. 481-486.
- KANT, I. (2018) *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina.
- NASCIMENTO, L. F. (2012) *Shaftesbury e a ideia de formação do caráter moderno*, São Paulo: Alameda.
- PALTER, R. (1995) « Hume and Prejudice ». *Hume Studies*, Vol. XXI, n. 1, pp 3-24.



POPKIN, R. (1980) «Hume's racism». In : *The right road to pyrrhonism*, Austin : Austin Hill Press.

_____. (1992) «Hume's racism reconsidered». In: *The third force in seventeenth-century thought*, Leiden : E.J. Brill.

SEBASTIANI, S. (2013) *The scottish enlightenment – race, gender and the limits of progress*. New York : Palgrave Macmillan.

WATKINS, M. (2013) «A Cruel but Ancient Subjugation? Understanding Hume's Attack on Slavery». *Hume Studies* Vol. 39, n. 1. 103-121.



O espaço discursivo moderno: ideia e crise

Vinicius de Figueiredo¹

Universidade Federal do Paraná/CNPq - UFPR, Paraná, Brasil

Resumo: Pretendo, nesse artigo, assinalar que a instauração do espaço discursivo moderno, tal como foi formulado por Kant, decorre do giro copernicano em filosofia. A supressão da ontologia coloca como questão a relação entre conhecimento e experiência. Em um primeiro momento, na *Crítica da razão pura*, essa questão é atendida pelo recurso à ideia teológica da metafísica especial, produtora da ilusão transcendental e reabilitada pela crítica como ideia reguladora. Num segundo momento, com o juízo reflexionante estético, esse recurso à metafísica dá lugar à intersubjetividade transcendental, que reenvia ao exercício sadio da faculdade-de-julgar como garante do sentido da experiência. Forma-se, assim, o espaço discursivo aberto e plural, próprio à modernidade, o mesmo que hoje vem sendo questionado como abstrato, ideológico e excludente.

Palavras-chave: Kant; modernidade; metafísica; juízo reflexionante; política.

Abstract: In this article, I want to point out that the establishment of the modern discursive space, as formulated by Kant, stems from the Copernican turn in philosophy. The suppression of ontology raises the question of the relationship between knowledge and experience. At first, in the Critique of Pure Reason, this question is addressed by resorting to the theological idea of special metaphysics, which produces the transcendental illusion and is rehabilitated by critique as a regulative idea. In a second moment, with aesthetic reflective judgment, this recourse to metaphysics gives way to transcendental intersubjectivity, which refers to the healthy exercise of the faculty of judgment as a guarantor of the meaning of experience. Thus, the open and plural discursive space typical of modernity is formed, the same space that today is being questioned as abstract, ideological and exclusionary.

Key-words: Kant; modernity; metaphysics; reflective judgment; politics.

I

Gostaria de comentar nesse texto o que, na falta de melhor nome, designarei o espaço discursivo moderno. Numa definição preliminar, este seria presumivelmente aberto, não sectário, plural e baseado na ideia de que é possível haver diálogo entre posições divergentes. Talvez sua característica mais notória seja a de que ele se quer acessível a qualquer indivíduo, isentando todos os candidatos a atravessá-lo de apresentarem credenciais especializadas ou técnicas. Discernimento e juízo bastariam para transitar nesse espaço, qualificá-lo e reciprocamente ser qualificado por ele.

Nos tempos atuais, de “desigualdade em crescimento” e “ressentimento cultural” (SANDEL, 2020, p. 9), a afirmação de um espaço discursivo com essas características passou a ser vista como ideologia sem referente na realidade. A falta de representatividade nas instâncias de decisão, da cultura e do conhecimento,

1 Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4441-3037>



barrando o ingresso de minorias (ou majorias socialmente discriminadas, como o caso das pessoas de pele negra em países como o Brasil), tem motivado no campo progressista objeções recorrentes ao modelo das democracias liberais, “abertas” apenas em pensamento. Estas tomam boa parte de sua legitimidade do ideário do século XVIII europeu. Hoje, porém, começa a prevalecer a conclusão de que as revoluções burguesas seriam portadoras de um falso universalismo; sua hegemonia não implicou abolir o escravismo moderno nem, tampouco, o complexo que o ensejou, o colonialismo europeu. Evidências desse tipo são lembradas para assinalar que “o universal vai mal – tanto na realidade, como nas ideias, que ora a refletem, ora a determinam” (WOLFF, 2021, p. 9).

Muito, nessas críticas, não é novo. Hegel já havia chamado a atenção para as abstrações do pensamento esclarecido. Na mesma direção seguiu Marx, na denúncia do caráter ideológico da universalidade político-jurídica burguesa. Nos dois casos, porém, a crise terminava infletindo em crítica, o que mantinha viva a ideia de realização da razão universal na realidade, não sem violência. O colapso do comunismo, fenômenos de desestruturação da vida social contemporânea e a ameaça ambiental fizeram com que a própria crítica entrasse em crise. Na “crise da crise”, isto é, de crítica sem horizonte de superação, multiplicam-se análises que elencam os aspectos regressivos do capitalismo globalizado, sem que se avistem pontos de fuga. De outro lado, há a alternativa da saída moral: Francis Wolff em favor da retomada do humanismo ou Michael Sandel, para quem a crise atual se deve à “tirania do mérito” reinante na sociedade contemporânea. Mas é o caso de indagar se bastaria assumir uma postura humanista ou dizer não à meritocracia para reaver o senso de comunidade indispensável para uma política em prol do bem comum.

Meu objetivo é mais modesto e menos polêmico. Quero ensaiar uma aproximação do espaço discursivo moderno, seguindo uma de suas formulações mais relevantes, datada do fim do século XVIII. Seu exame poderá lançar luz sobre a empresa e seus limites, o que nunca é prejudicial para tomadas de posição, quer para um ou outro lado da disputa sobre sua pertinência atual.

II

No desfecho da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura*, Kant faz um balanço do que até ali resultou do giro copernicano em filosofia. Começa por afirmar ter demonstrado que o entendimento só pode fazer um uso empírico de todos os seus conceitos e princípios *a priori*. Diversamente do uso transcendental, quando o entendimento se reporta a “coisas *em geral e em si mesmas*”, no seu uso empírico o conceito é referido a fenômenos como objetos de uma experiência possível:

“Para cada conceito se exige em primeiro lugar a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que ele se refira. Sem este último ele não tem sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, mesmo que contenha a função lógica para fazer de algum *datis* um conceito. Agora, o objeto só pode ser dado a um conceito na intuição [...]. Todos os conceitos, portanto, e com eles todos os princípios, por mais que também sejam possíveis *a priori*, referem-se a intuições empíricas, i.e., a *data* para uma experiência possível. Sem isso, eles não têm qualquer validade objetiva e não passam de um jogo da imaginação ou do entendimento com suas respectivas representações.” (KANT, *KrV*, B 298)

O trecho é extenso, mas relevante. Através de suas contraposições, assiste-se à abertura de um espaço discursivo não objetivo. Ele é demarcado pela *não aplicação* dos conceitos do entendimento à experiência. É certo que o principal objetivo de Kant nessas linhas iniciais da 3ª Seção (KANT, *KrV*, B 294-315) é outro, consiste em advertir-nos quanto à limitação do conhecimento à experiência, imposta pela crítica ao dogmatismo. Nisto, afinal, reside a grande contribuição da “Analítica Transcendental” para o apaziguamento das disputas metafísicas. Quem é que, tendo logrado atravessar a Dedução Transcendental para certificar-



se de que a validade objetiva das categorias repousa na sua aplicação a fenômenos, estaria disposto, a essa altura, a examinar o que sobra para pensar fora do uso objetivo do pensamento?

É exatamente o que nos convida a fazer Kant. Juntamente com a retomada do argumento que limita os conceitos do entendimento à experiência, o seguimento do passo destaca que esse mesmo *logos* ligado ao entendimento não se limita a seu emprego objetivo. Nem poderia ser diferente. A bipartição da Doutrina Transcendental dos Elementos numa Estética e numa Lógica Transcendentais repousa no fato de que sensibilidade e entendimento, as “duas fontes fundamentais da mente” que estão na origem de nosso conhecimento (KANT, *KrV*, B 74), não podem trocar suas funções. “O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento” (KANT, *KrV*, B 75). Supor que o entendimento, como faculdade dos conceitos, nada possa pensar fora de sua aplicação às intuições sensíveis seria contestar essa diferença originária entre *intuição* e *conceito*, receptividade da sensibilidade e espontaneidade do entendimento. Eis por que a tese da limitação do conhecimento à experiência admite, como contraponto, a investigação acerca do que são os pensamentos, quando permanecem “vazios”.

Notícias acerca desse *logos* lacunar não demoram a comparecer no argumento da 3ª Seção. Primeiramente, indícios negativos: “Por meio de uma categoria pura [...] não se determina nenhum objeto, mas apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral segundo diferentes *modis*”. Daí resulta que não se possa falar de uso transcendental das categorias, pois, fora de seu uso empírico, não há “nenhum objeto determinado ou sequer determinável segundo a forma” (KANT, *KrV*, B 304). Na sequência, o ponto revela outro aspecto: “sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm um significado meramente transcendental, mas não têm nenhum uso transcendental” (KANT, *KrV*, B 305). Introduz-se subrepticiamente a concessão: apesar de não haver uso <*Gebrauch*> transcendental dos conceitos, eles permanecem dispondo de um significado <*Bedeutung*>. Será mais do que parece à primeira vista. Se o conceito puro possui algum significado independente da experiência, será um equívoco imaginar que há equivalência completa entre *significação* e *objetividade*. Ora, essa era a equivalência pressuposta pela ontologia clássica: considerava-se que o pensamento bem ordenado, pautado pela *atentio*, apreendia a essência das coisas, ignorando que, para tornar-se objetiva, a significação tem de incorporar um elemento plástico, que torne a matéria sensível apta a ser lida como caso desta ou daquela categoria do entendimento. Compreende-se, assim, a solidariedade entre a dedução transcendental dos conceitos do entendimento (isto é, a demonstração de sua validade objetiva) e a apresentação da doutrina do esquematismo; este o nexos que, problematizando a concepção dogmática das relações entre o *logos* e o real, instaura o campo representado pela Analítica do entendimento. Talvez o que passe despercebido, no entanto, é o fato de que, no mesmo gesto em que descarta a ontologia em favor da epistemologia transcendental, Kant prepara a instituição do espaço discursivo moderno.

Para formar ideia disso, convém apontar o que esta evolução irá reservar para a faculdade de imaginar. No passo inicial da “3ª Seção”, aquele já citado em que se insiste acerca da restrição que se segue da diferenciação entre *pensar* e *conhecer*, a imaginação é mencionada só de passagem. Kant apenas afirma que, sem reportar-se à experiência, os conceitos do entendimento “não têm qualquer validade objetiva e não passam de um jogo <*Spiel*> da imaginação ou do entendimento com suas respectivas representações.” Sabe-se que, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), o belo será definido como “livre jogo” <*freies Spiel*> entre a imaginação e o entendimento. A proximidade entre os textos está longe de ser apenas filológica. Ambos, “Analítica Transcendental” e “Analítica do Belo”, discutem a relação entre entendimento e imaginação, só que sob perspectivas invertidas. No caso da *Crítica da razão pura*, a imaginação fornece o esquema para o conceito do entendimento aplicar-se à multiplicidade dada sob os sentidos. Ela é faculdade mediadora entre o *logos* e os fenômenos, fornece os *meios*



de apresentação para que o pensamento possa objetificar-se como experiência (eis o viés idealista da teoria da experiência de Kant). Já no caso da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, as representações são referidas apenas ao sujeito e “consideradas em relação ao sentimento de prazer e desprazer – este último não constituindo nem fornecendo qualquer conhecimento” (KANT, *EE*, AA 20: 206, trad. p. 23). De um lado, portanto, referência das representações ao objeto; de outro, ao sujeito e a seu sentimento de prazer. Será este o caso examinado por Kant por meio da apresentação do juízo estético.

O que se dá, então, com a imaginação? Liberada da instrução que lhe fornecia a categoria do entendimento, ela divaga. Trata-se de uma clara retomada da dinâmica *não objetiva* do logos da “3ª Seção da Analítica Transcendental”, mas especificada e direcionada agora ao sensível, às percepções que se apresentam sob as formas do tempo e do espaço, sobre as quais a imaginação realiza suas sínteses (apreensão e compreensão). A fim de medir o alcance dessa mudança, convém assinalar, primeiro, a diferença entre juízo determinante e juízo reflexionante. Ao contrário do que se passava no esquematismo transcendental, quando a faculdade de julgar era incumbida de subsumir uma diversidade dada sob as regras do entendimento puro (as categorias) para, através disso, aplicá-las *in concreto* – sem isso, advertia Kant, “ficariam sem qualquer conteúdo e seriam meras formas lógicas” (KANT, *KrV*, B 175) –, no caso do juízo de gosto, deparamos com um esquematismo sem conceito. A representação não é reportada “ao objeto através do entendimento, mas sim ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)” (KANT, *EE*, AA 05: 203, trad. p. 99). A sublinhar: sem essa ligação com o entendimento e sua legalidade, a imaginação não saberia se diferenciar da quimera e da fantasia.

De fato, ao introduzir a cláusula de legalidade representada pela presença (sem conceitos) do entendimento, Kant reúne outra vez as duas faculdades já presentes no esquematismo transcendental da *Crítica da razão pura*, mas a fim de levar às últimas consequências o jogo (ao qual se fazia apenas uma alusão em 1787) que elas mantêm entre si. Com ele, as significações não objetivas, que antes assimiladas ao significado transcendental das categorias e remetiam à lógica formal, ganham outro estatuto. Na reflexão estética, a “não-objetividade” remete à atividade de formalização da imaginação transcendental, na ocasião em que o “ânimo” (ou “mente”, *Gemüt*), desengajado de qualquer compromisso cognitivo, se contenta em entreter-se com suas representações sensíveis. Laborando sobre o sensível, a imaginação, ao invés de subsumir os fenômenos à regra prévia representada pela categoria, apreende e compõe elementos diversos, “atestando” a regularidade e afinidade vigente entre eles. Não que os fenômenos sejam realmente assim, por conta própria. Trata-se, como reza o bom idealismo, de um “*como se*”, introduzido pela operação da imaginação transcendental atuante sob a legalidade do entendimento, o que torna possível comparar a diversidade sensível e, sem perder-se em devaneios, encontrar para ela conceitos empíricos comuns.

Entende-se por que o juízo estético é o paradigma da reflexão pura. No caso do juízo acerca do belo, conta somente a força plástica da imaginação, por meio da qual a matéria, em sua diversidade, se torna forma, isto é, princípio de comunicação. Kant extrai daí uma consequência epistemológica decisiva. Não fosse possível formalizar a matéria dos fenômenos sem, para isso, fazer recurso a conceitos do entendimento – que são, por definição, lógico-categoriais –, não haveria como reconduzir a multiplicidade das representações dadas a noções comuns, a conceitos empíricos como “cavalo”, “árvore” ou “cadeira”, cuja gênese, descobre-se agora, repousa sobre o princípio subjetivo da Reflexão. Isto é, se não dispuséssemos dos *meios de apresentação* consolidados pelo emprego da imaginação – sob a legalidade do entendimento – diante dos fenômenos, nem mesmo as categorias, que exprimem a forma lógica do pensamento, teriam como garantir-se de se aplicam a uma experiência dotada com sentido. O esquematismo sem conceitos, conclui-se disso, vai muito além do esquema que a imaginação transcendental fornece (segundo a doutrina do esquematismo transcendental) a este ou aquele conceito do entendimento, possibilitando “objetivá-lo”, configurando-se



como condição subjetiva que dá sentido à objetividade. O princípio reflexionante da faculdade-de-julgar torna-se a “condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza” (KANT, *EE*, AA 20: 211; trad. p. 28).²

III

Se o princípio da Reflexão da *Crítica da faculdade-de-julgar* responderá ao problema colocado desde a primeira *Crítica* com o desaparecimento da ontologia, por que Kant esperou até 1790 para apresentá-lo ao leitor? Não, como talvez se queira crer, porque não tivesse consciência dele ou não soubesse como respondê-lo. O motivo é mais simples, Kant já tinha à mão uma solução, que irá colocar de lado em 1790, com a descoberta das virtualidades do livre pensar. Essa solução prévia se encontra no “Apêndice à Dialética Transcendental”.

No argumento que refizemos há pouco, vimos que a analítica do entendimento, ao tomar o lugar da ontologia, possibilitava explicar como pensamento antecipa “a forma de uma experiência em geral” (KANT, *KrV*, B 303). No entanto, essa antecipação – baseada no fato de que a ligação de todos os fenômenos naturais repousa sobre as categorias do entendimento – vale somente para a natureza de um ponto de vista *formal*, limitando-se, por isso, às leis em que se baseia uma “natureza em geral”.³ Até aí, nada nos assegura contra a hipótese de depararmos com fenômenos completamente heterogêneos entre si quanto a seu conteúdo. Nesse caso, porém, “não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros, nem mesmo um conceito de gênero ou algum conceito universal, e nem mesmo o entendimento, já que este lida apenas com eles” (KANT, *KrV*, B 681/682).

Observe-se ser este também o obstáculo com que, na “Primeira Introdução” à terceira *Crítica*, se depara Kant, a saber: a constatação dos limites da lógica formal para instituir o procedimento classificatório exigido pela lei dos gêneros.⁴ Na *Crítica da razão pura*, a superação dessa dificuldade passará pela reabsorção crítica da metafísica especial. O recurso à noção de incondicionado, tomado da razão pura, irá assegurar a conformidade entre pensamento e experiência, possibilitando que a epistemologia nascente não faça caso da premissa onto-lógica, conforme a qual o *ser* é isomórfico ao *logos*.

Vai nessa direção a divisão de trabalho entre entendimento e razão, realizada no “Apêndice da Dialética Transcendental”, quanto ao atendimento dos quesitos requeridos para assegurar-nos quanto à possibilidade do conhecimento empírico:

-
- 2 Nos termos de Lebrun, cuja leitura sigo aqui: “Reconhece-se que, previamente ao conhecimento de qualquer regra, há um exercício da razão humana do qual a lógica pura, depois a lógica transcendental, forçosamente escamoteavam a importância” (LEBRUN, 1993, p. 380).
 - 3 “(...) a faculdade pura do entendimento, de prescrever leis *a priori* aos fenômenos por meio de meras categorias, também não se estende a mais leis do que aquelas em que uma *natureza em geral* se baseia, como conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo. As leis particulares, na medida em que se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem ser inteiramente derivadas daí, mesmo que em seu conjunto estejam sob aquelas” (KANT, *KrV*, B 165, trad. p. 148).
 - 4 “À primeira vista, esse princípio [da Reflexão] não tem a aparência de uma proposição sintética e transcendental, parecendo antes ser tautológico e pertencente à mera lógica. Pois esta ensina como se compara uma dada representação com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com as representações diferentes como uma característica para uso geral, elaborar um conceito. Mas ela nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar, como objetos da comparação que teriam muito em comum com ele na forma; essa condição de aplicação da lógica à natureza é antes um princípio da representação da natureza como um sistema para a nossa faculdade de julgar na qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir, através da comparação, todas as formas da natureza que nos apareçam a conceitos (de maior ou menor generalidade)” (KANT, *EE*, AA, 20: 212, trad. p. 28).



“A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando* portanto nenhum conceito (de objeto), mas apenas os *ordenando* e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i.e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera” (KANT, *KrV*, B 671)

Se a razão “ordena”, mas não “cria”, é porque as ideias que lhe são intrínsecas excedem, por definição, a experiência. Esta apresenta cadeias de causas e efeitos, permanecendo incongruente com o incondicionado, o qual, no entanto, nem por isso deixa de ser pensado pela razão – o que, ensina o “Apêndice à Dialética transcendental”, é vantajoso e mesmo indispensável ao conhecimento empírico. Kant mostra que apenas este recurso ao incondicionado, tomado da metafísica especial, possibilita sistematizar o conjunto de leis particulares e unificar a heterogeneidade dos fenômenos da natureza. Sem o pensamento do incondicionado, que permite pensar o todo antes mesmo de suas partes, não haveria como postular a “unidade completa do conhecimento do entendimento”, nem haveria meio de fazer do “mero agregado contingente” do conhecimento um “sistema concatenado segundo leis necessárias” (KANT, *KrV*, B 674).

Somos logo advertidos de que esse princípio racional possui caráter regulativo, não constitutivo. Conferindo unidade aos conhecimentos particulares, ele permite “*aproximar* a regra da universalidade” (KANT *KrV*, B 675). Nem por isso a contribuição da razão é menos fundamental, visto que, sem a pressuposição dessa unidade sistemática, “não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica” (KANT *KrV*, B 679), pois os “princípios da homogeneidade, da especificação e da continuidade das formas” (KANT *KrV*, B 686) tomam dessa unidade sistemática *pressuposta* pela razão sua possibilidade de aplicação à natureza. Assim, apesar de a “continuidade das formas” pensada aqui configurar “uma mera ideia para a qual não pode ser mostrado, de maneira alguma, um objeto congruente na experiência” (KANT *KrV*, B 689), sem a atribuição subjetiva dessa unidade racional à experiência, não saberíamos afastar a eventualidade de que a natureza fosse disforme, lacunar e arbitrária. O que previne contra a hipótese do caos é, assim, o recurso à teologia racional:

“Pode-se dizer, então, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se recebessem sua existência de uma inteligência suprema. Desse modo, a ideia é apenas, de fato, um conceito heurístico e não ostensivo, e indica não como o objeto é constituído, mas como nós devemos, sob a sua orientação, buscar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral” (KANT *KrV*, B 699).

Era o que dizíamos: a descoberta das prerrogativas da livre imaginação na terceira *Crítica* representa, não a descoberta do problema, mas uma resposta diferente a um problema que Kant rebatia, na 1ª *Crítica*, com a solução metafísica do “Apêndice à Dialética Transcendental”. Assiste-se de uma a outra obra a um deslocamento decisivo, que admitiria este comentário: ao invés do recurso à ideia do artífice divino, Kant lançará mão, em 1790, da pressuposição conforme a qual a faculdade de julgar se mostra apta a reconduzir a heterogeneidade dos fenômenos a conceitos empíricos comuns, viabilizando a lei lógica dos gêneros, assim como a especificação e o princípio da indução. A atividade formal da imaginação sobre o sensível passa a assegurar a origem dos conceitos empíricos. De dedutiva e metafísica, a atividade de pensar torna-se inteiramente plástica, garantindo (como princípio subjetivo) que a natureza é conivente com nossa aptidão a conhecê-la.

Se fizermos o balanço do percurso, vislumbraremos como ele se conecta com nossa questão de início, acerca da instauração kantiana do espaço discursivo moderno. Vimos como, na *Crítica da razão pura*, Kant recorria a parâmetros tomados da metafísica especial a fim de assegurar (após o fim da ontologia) a aplicação do logos à experiência. Mas sobre que base essa mesma função reguladora e sistemática poderá ser assumida sem prejuízo pelo princípio da Reflexão subjetiva da 3ª *Crítica*? A alusão ao fato de que a imaginação, no juízo reflexionante, opera livremente (isto é, sem conceito), mas sob a legalidade do entendimento, dá a pista. A atividade formalizante da imaginação é balizada pela pressuposição de que sejamos capazes de nos



compreender sobre o sentido a dar aos fenômenos e leis particulares, sem que, para isso, essa compreensão tenha de apoiar-se em regras prévias à comunicação dos agentes, tomadas da equivalência entre o saber “racional” e o “absoluto” da metafísica especial (devidamente mediado pela crítica). Emancipada, primeiro, da ontologia, em seguida, da teologia racional, a subjetividade crítica, em 1790, inflete em intersubjetividade transcendental, o que é dizer que a condição de aplicação do pensamento à experiência repousa, agora, sobre o *horizonte de acordo* entreaberto pelo uso do entendimento sadio, isto é, pelo exercício compartilhado da faculdade de julgar, apurada pelo exercício da imaginação.

Eis-nos diante da formulação kantiana de uma ideia que esteve em voga no século XVIII. O gosto, supunha-se então, corresponde a uma atividade de julgar que, desprovida de regras prévias, viabiliza consensos. Os pressupostos informais que sustentam a conversação despropositada, mas não menos interessante e duradoura, balizam também os valores em circulação na esfera pública. Kant afirmará que as belas-artistas “fomentam o cultivo das forças da mente para a comunicação em sociedade” (KANT, *KU*, AA: 05: 305/306; trad. p. 203). Comunicar-se que, de seu lado, requer a admissão de um prazer desvinculado do consumo ou de outra inclinação particular do sujeito. De fato, quando se trata de gosto, quem julga “não pode ter como fundamento da satisfação circunstâncias privadas, que só valem para o seu sujeito”, mas tem de voltar-se para o que “também se poderia pressupor em todos os demais” (KANT, *KU*, AA: 05: 211, trad. p. 107).

É, portanto, na possibilidade de uma *linguagem comum*, instituída pelo uso sadio da faculdade de julgar (ou seja, pelo emprego inventivo mas moderado da imaginação transcendental em juntar elementos diversos), que reside a solução que toma o lugar da resposta que o “Apêndice à Dialética Transcendental” fornecia ao desafio de selar o acordo entre pensamento e experiência. Ao invés de reportar-se (em ideia) ao incondicionado metafísico, a *Crítica da faculdade de julgar* aposta na instituição de um campo discursivo compartilhável, capaz de estabilizar a heterogeneidade com que se defrontará o sujeito de conhecimento. Com isso, a subjetividade transcendental inflete em instância intersubjetiva, representada pelo uso da faculdade de julgar, operado pelo “entendimento são” – o *gesundes Verstandes* dos textos antropológicos.⁵ Eis aí instaurado o espaço discursivo moderno, para o qual já apontava a ideia seminal de crítica, quando, em 1781, colocara toda presunção de autoridade sob o crivo livre e público de uma “amadurecida *faculdade de julgar*” (KANT, *KrV*, A XI).

IV

Sem dúvida, essa grande conversação entrou em crise. A constatação por onde iniciamos de que “o universal vai mal” se traduz, sob a ótica dos textos vistos aqui, pela convicção difusa de que o espaço discursivo que Kant considerou *locus* de interlocuções possíveis emperrou, se é que algum dia existiu. Uma objeção considerável, cujo exame comporta aspectos que não poderão ser discutidos aqui. Todavia, visto que hoje não há como apresentar uma mera análise de texto sugerindo coisas pelo caminho sem, por isso, ser confundido com um monge medieval que passa sua existência copiando automaticamente escritos milenares, segue-se, em sete proposições, o que pensou, divagando sobre o assunto, o autor dessas páginas, provocado que foi ao longo do último semestre pelos estudantes da disciplina de “Filosofia Clássica Alemã”:

- 1) Muito Dadá essa afirmação de que jamais fomos modernos.

5 Nisto residiria o momento mais paradoxal do kantismo: “que a *Crítica*, sem modelo e sem exemplo, engendre-se aparentemente nos confins da antropologia, em um ato do espírito familiar à psicologia empirista. Por que o problema da possibilidade da ordem do mundo e da possibilidade do sentido recuou até uma origem tão modesta? Por que o próprio estilo da *Crítica*, nisto que ele tem de aventuroso, imita esse ato transcendental, incerto e semifalho que é o ‘*Reflektieren*’?” (LEBRUN, 1993, p. 388).



- 2) A aposta de que a formalização realizada por qualquer um pode promover a junção significativa de elementos heterogêneos em um discurso é característica da modernidade. Sob esse ângulo, a fala sem prumo nem arrimo, que faz do disparate sua regra, é a senha pós-moderna. O olavismo, por exemplo. Corrosão por dentro da linguagem, discurso informe e imune ao debate. Subversão da legalidade do entendimento sob a qual operava a universalidade *aufgeklärte*.
- 3) Até o século XVIII, “ocidental” era a junção de Roma mais cristandade. Vieram as Luzes e não apenas instauraram a modernidade, como, movidos pelo combativismo anticlerical, reinterpretaram o Ocidente, convertendo-o em sinônimo de emancipação, autodeterminação e crítica. Um modelo aberto, passível de exportação, mas sempre à base de novos confinamentos e exclusões. A Faixa de Gaza como outra face da ocidentalização.
- 4) Se o espaço discursivo moderno fosse tão inócuo como querem fazer crer muitos *influencers* progressistas, de onde provém o ódio atávico que nutre por ele a extrema-direita?
- 5) O francófono não nativo capaz de passar por francês é um caso de não-ser. Não é o que parece, parece o que não é. Nisto personifica a Civilização, definida a partir do século XVIII como afastamento da própria natureza (refinamento). É mais civilizado que o francófono nativo, que permanece idêntico a si mesmo. O periférico conta vantagem por paradoxos.
- 6) Lançamento de *loft* no Batel, nos Jardins ou Botafogo: “Espaço discursivo plural e aberto, não dogmático; decoração em estilo Clinton. Venha viver tudo o que proporciona o fim da metafísica clássica.”
- 7) Fala-se que a modernidade é um *ethos* cultural determinado, que se dissimula como tal sob o véu da universalidade. E se acrescenta: no fundo, há apenas uma enorme variedade de culturas. Ao que se poderia retrucar: aberta a temporada de ofertas, o enxoval moderno cobre todas as concorrentes – e de brinde, emprega professores universitários que sempre saberão criticá-lo.

REFERÊNCIAS

- KANT, Immanuel. 2016. *Crítica da faculdade de julgar* (Tradução: Fernando Mattos). Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes e Ed. Universitária.
- _____. 2012. *Crítica da razão pura*. (Tradução: Fernando Mattos). Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes & Ed. Universitária São Francisco.
- _____. *Kants Werke*. 1902 em diante. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>.
- LEBRUN, Gérard. 1993. *Kant e o fim da metafísica*. (Tradução: Carlos A. R. de Moura). São Paulo: Martins Fontes.
- SANDEL, Michael. 2023. *A tirania do mérito. O que aconteceu com o bem comum?* (Tradução: Bhuvli Libanio). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- WOLFF, Francis. 2021. *Em defesa do universal. Para fundar o humanismo*. (Tradução: Mariana Echalar). São Paulo: Edunesp.

O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia

Rodrigo Brandão

Universidade Federal do Paraná/Pesquisador PQ2/CNPq - UFPR, Paraná, Brasil

*A Luís Fernandes do Nascimento
(in memoriam)*

Resumo: O presente artigo apresenta uma série de considerações sobre o tema do racismo no pensamento Iluminista com a intenção tanto de contribuir para a análise dos fundamentos do racismo moderno quanto para apresentar uma defesa da história da filosofia como disciplina capaz de auxiliar a tarefa de crítica filosófica de nosso presente. Em primeiro lugar, sugere uma série de reflexões gerais sobre maneiras de abordar e aprofundar a reflexão sobre o racismo no pensamento moderno, sobretudo no século XVIII. Em segundo lugar, reflete sobre a categoria Iluminismo considerando seus aspectos históricos e filosóficos e a variedades de posições filosóficas que a noção abriga. Por fim, considera as manifestações racistas dentro da obra de Voltaire, levando em conta os comentários anteriores e a ambivalência das posições do autor para mostrar que seu racismo não se funda em uma filosofia da história como defesa da civilização europeia, mas em suas posições poligenistas gestadas em seu embate contra a ortodoxia cristã e sua explicação da origem dos seres humanos.

Palavras-chave: racismo; Iluminismo; história da filosofia; filosofia da história; eurocentrismo; Voltaire.

Abstract: This article presents a series of considerations on the theme of racism in Enlightenment thought with the intention of both contributing to the analysis of the foundations of modern racism and presenting a defense of the history of philosophy as a discipline capable of assisting the task of philosophical criticism of our present. Firstly, it suggests a series of general reflections on ways of approaching and deepening the reflection on racism in modern thought, especially in the 18th century. Secondly, it reflects on the Enlightenment category, considering its historical and philosophical aspects and the variety of philosophical positions that the notion encompasses. Finally, it considers the racist manifestations within Voltaire's work, taking into account the previous comments and the ambivalence of the author's positions to show that his racism is not based on a philosophy of history as a defense of European civilization, but on his polygenist positions developed in his clash against Christian orthodoxy and its explanation of the origin of human beings.

Key-words: racism; Enlightenment; history of philosophy; philosophy of history; eurocentrism; Voltaire.

O racismo deve ser combatido em todas as frentes e em todos os lugares em que ele se manifeste, ainda mais em uma sociedade como a brasileira, fundada sobre a exploração escravagista e estruturada pelo racismo. Nesse sentido, expor os lugares em que o racismo se esconde ou estruturas de poder, instituições e sistemas de pensamento em que ele se manifeste é tarefa central de intelectuais contemporâneos. Um historiador da filosofia, por sua vez, pode contribuir com esse enfrentamento ao não se furtar de entender os textos dos filósofos com atenção àquilo que ajudou a constituir e consolidar o racismo, sua tarefa pode ser justamente auxiliar na compreensão da gênese dos preconceitos raciais, mostrando os diversos



meandros que ele percorre e as complexas e variadas formas pelas quais o racismo procura se justificar. Nesse sentido, as disciplinas da história da filosofia e da história das ideias podem e devem ser aliadas na análise dos mecanismos de pensamento que sustentaram o racismo moderno, e muitos bons trabalhos vem sendo publicados nas últimas décadas sobre o assunto.¹ Para que isso se realize, para que entendamos sobre o que se sustentavam ideias racistas em diversos períodos da história, não devemos nos furtar de enfrentar seriamente os textos em que o racismo de pensadores modernos se manifesta, sem, no entanto, nos munirmos de partida seja da vontade de condená-los, muito menos de justificá-los. Nenhuma dessas duas atitudes ajuda à compreensão do fenômeno. Parafraseando Michèle Duchet, devemos evitar tanto o anacronismo de exigir de Diderot ou outro moderno que tivesse escrito *Os Condenados da Terra* quanto achar que o pensamento decolonial começou com os *philosophes*.² Acredito que a história da filosofia e a história das ideias podem contribuir para elucidar alguns mecanismos do racismo, tanto reconhecendo como ele operava dentro do sistema de pensamento dos filósofos modernos em relação às suas obras e seus contextos, quanto reconhecendo como pode entrar em tensão ou contradição com esses mesmos sistemas. Por racismo moderno entenda-se a afirmação de uma diferença essencial que hierarquiza a diversidade humana e que se encontra, algumas vezes implícita, mas na maioria das vezes muito explicitamente, em arautos do pensamento moderno: Kant, Voltaire, Hume, Hegel, para citar alguns. Cabe, portanto, àqueles que lidam com a história da filosofia um duplo desafio: em primeiro lugar, não se furtar do enfrentamento de questões que por muito tempo foram desconsideradas como menores ou apenas frutos de opiniões pessoais sem reflexo nos sistemas de pensamento dos autores³; e, por outro, cuidar para realmente marcar e explicitar o entrelaçamento entre essas opiniões e o pensamento dos autores, evitando generalidades e a mera denúncia, e, sobretudo, precavendo-se contra a armadilha da imunidade moral. Quero dizer, denunciar o racismo em si mesmo não torna um trabalho em história da filosofia um bom trabalho nem imuniza o autor de críticas, e estar moralmente correto em sua batalha contra o racismo não deveria conceder ao filósofo um brevíssimo que lhe permita considerar sem mais a complexidade e especificidade das obras filosóficas ou

1 Há um número muito grande de trabalhos publicados nos últimos cinquenta anos, desde os trabalhos inaugurais de Richard Popkin, em língua inglesa, e Michèle Duchet, em francês. Todos eles nos ajudam a compreender o racismo no pensamento ocidental, com diferentes abordagens algumas vezes conflitantes, muitas vezes complementares. Cito aqui apenas alguns que me parecem muito importantes e que foi possível consultar sem nenhuma pretensão a exaustão. Indico aqui não só trabalhos em história da filosofia, mas sobretudo aqueles que se dedicam por completo ou em parte a compreender a manifestação do racismo no século XVIII. Ao longo do trabalho pretendo indicar como cada um contribui para a compreensão de aspectos distintos do racismo, assim como outros textos mais específicos: (POPKIN, 1973); (DUCHET, 1977); (BRACKEN, 1973); (BRACKEN, 1978); (CHOMSKY, 1975); (SQUADRITO, 1979); (EZE, 1997); (VALLS, 2005); (SMITH, 2015); (ZACK, 2017); (CURRAN, 2011); (SCHAUB, & SEBASTIANI, 2021); (VARTIJA, 2021).

2 Isso não significa, no entanto, que não seja filosoficamente válido ler as potencialidades de um pensamento e se apropriar de uma perspectiva para pensar além dela mesma. Ao contrário, essa me parece ser uma das mais ricas possibilidades da filosofia, seu proveitoso anacronismo.

3 Esta postura felizmente não parece ser mais o caso, ao menos desde o trabalho inaugural de Richard Popkin sobre o assunto. Existem trabalhos que pretendem mostrar como a filosofia de um autor fica comprometida pelo seu racismo, outros que o racismo de um autor é irrelevante para seu sistema de pensamento, e outros ainda segundo os quais a opinião racista de um autor contradiz sua própria filosofia. No caso de Locke, por exemplo, há aqueles que afirmam seu racismo e o comprometimento de toda a sua filosofia: (BERNASCONI, & MANN, 2005). Contra essa posição ver: (ZACK, 1996). Para alguns ao menos a imagem de Locke como um grande defensor da liberdade fica maculada, dado seu envolvimento direto com a escravidão nos EUA: (FARR, 2008). Ver ainda a posição segundo a qual mesmo que Locke fosse racista sua filosofia não era: (UZGALIS, 2017, 21-30). O mesmo conflito interpretativo poderia ser indicado para cada filósofo moderno.



de um movimento filosófico em “lato senso”, diga-se, de maneira monolítica, unidimensional e, portanto, caricatural. A legitimidade da causa não confere automaticamente qualidade a um trabalho em filosofia.⁴

O presente conjunto de notas não pretende nem defender ou relativizar as afirmações racistas de muitos autores modernos nem responder a todas as questões e enfrentar todas as tensões que ele mesmo levanta e explicita. O que se busca com este artigo é mostrar a complexidade do problema e da afirmação de um Iluminismo racista e eurocêntrico e, ao mesmo tempo, defender o trabalho em história da filosofia como um aliado na compreensão e desvelamento dos preconceitos que constituem o pensamento de autores modernos, assim como de outros tantos preconceitos que nos constituem. A constatação inicial do Iluminismo como eurocêntrico e racista não deve impedir, ao contrário, deve nos convidar à reflexão de como esse racismo foi elaborado e sobre o que se sustentou. Podemos pensar que o racismo se sustentou em uma filosofia da história, que por sua vez seria fruto da cientificização do mundo humano.⁵ Há quem considere o racismo como fundado em razões religiosas ou como um processo que vai da teologia às teorias da distinção racial para justificar a exploração colonial.⁶ Há aqueles que vêm sobretudo no processo de naturalização do ser humano, processo acelerado na modernidade com o fim da primazia das concepções religiosas e com o abandono do dualismo cartesiano na ciência, o nascimento da anatomia e da biologia modernas, e concomitante a elas, o advento do racismo, consolidado posteriormente no século XIX.⁷ Há ainda o notável trabalho de Curran, que vê na literatura de viagem a gestação de preconceitos, que posteriormente passam para o corpo negro com a nascente anatomia do século XVII.⁸

O que pretendo aqui é também uma defesa da história da filosofia como disciplina formadora e crítica, pois longe de constituir um apanhado doxográfico, a história da filosofia deve ser capaz de nos fazer aprender a pensar pensando ora junto, ora contra, ora diferente dos autores e dos textos, ao mesmo tempo em que desvela como histórico aquilo que tomamos como natural e já aí desde sempre, sejam os preconceitos ou nossa sensibilidade contra eles. Em outros termos, a necessária crítica aos mecanismos de formação do racismo moderno não deve ser feita, a meu ver, pondo a perder o cuidado com o pensamento, a complexidade da reflexão histórica-

4 Este me parece o caso de muitos textos-denúncia sobre o assunto, afinal a posição de muitos filósofos é mesmo escandalosa. São textos publicados em jornais e revistas não especializados, mas não apenas. O trabalho de Louis Sala-Molins, por exemplo, que muito barulho causou na França quando de sua publicação, é um bom exemplo, pois está mais próximo de um panfleto de indignação moral, repleto de frases de efeito e imprecisões históricas e parca análise conceitual ou textual, do que propriamente de uma pesquisa séria sobre o assunto. Considere-se, por exemplo, a obra seguinte: (SALA-MOLINS, 1992).

5 Este é o caso do texto de (ANDRADE, 2017), que sustenta que o racismo se fundou ou se nutriu de uma filosofia da história (de quem?) eurocêntrica, que por sua vez seria o resultado de uma objetificação do mundo humano realizado por uma filosofia que buscou no padrão científico o tratamento da história. Apesar de apontar para importantes questões, como pretendo mostrar, o trabalho de Andrade se desenrola sobre diversos equívocos e simplificações, seja sobre a ciência, seja sobre o Iluminismo e suas reflexões sobre a história, simplificando demasiadamente um assunto complexo, a ponto de deixar escapar os verdadeiros aspectos mobilizados pelo racismo moderno.

6 Sobre as bases religiosas do racismo ver (KIDD, 2006). Sobre a passagem das razões bíblicas às teorias raciais ver: (GLIOZZI, 2000).

7 Sobre esta perspectiva ver (SMITH, 2015). Já na década de 70 do século XX, H. Bracken considerava o dualismo cartesiano como uma barreira para as classificações racistas, e o empirismo como fornecendo uma metodologia fundamental que seria utilizada pelas teorias racistas, ou como diz Squadrito, que discorda completamente desta posição: “De acordo com Bracken nem Hegel nem Hume teriam sido capazes de articular tais afirmações (racistas) se fosse cartesianos” (SQUADRITO, 1979, 2). Ver: (Bracken, 1973) e (Bracken, 1978).

8 (CURRAN, 2011).



filosófica, as nuances, as riquezas e tensões, bem como as potencialidades de pensamentos de outros tempos. Nesse percurso difícil, um dos ganhos é reconhecer que as teorias, os sistemas filosóficos e as ideias de filósofos e movimentos filosóficos não são blocos imutáveis, que a noção de influência é limitada, e que apropriações e transformações fazem parte da história das ideias, de sorte que apropriações podem ser mais ou menos próximas de seus originais, mais ricas ou mais empobrecedoras, mais ou menos emancipadoras ou conservadoras e que, em história das ideias e conceitos, não há propriamente criação *ex nihilo*. Acertar contas com a história da filosofia, portanto, pode ser importante para dar rumo aos nossos interesses pessoais, ajudar a livrar-nos de algo com o qual não nos sentimos mais confortáveis, mas o cuidado com a história da filosofia não deve ser desprezado, com o risco de errar o alvo e favorecer uma cultura segunda a qual qualquer posição, apesar de filosófica e historicamente frágil ou equivocada, está de antemão validada por um compromisso moral.

O presente texto tem também um caráter programático, pois não acredita que as coisas estejam resolvidas de uma vez por todas ao taxar este ou aquele autor, este ou aquele movimento filosófico de racista. É programático também pois levanta uma série de questões que não podem, entretanto, ser respondidas no escopo do presente artigo e cujo tratamento demandaria mais estudo e pesquisa. Considerando este escopo mais amplo, o presente artigo se divide em três partes: a primeira, de caráter introdutório, trata das dificuldades da investigação sobre a relação entre a opinião racista de filósofos modernos e suas obras; a segunda aborda a noção de Iluminismo, pois muitas das críticas parecem se valer de uma noção de Iluminismo que não tem mais lugar na literatura especializada; e, por fim, uma terceira parte em que se considera alguns casos específicos do racismo em autores do século XVIII, com foco especial em Voltaire, este autor *canônico* que, paradoxalmente, pouco aparece nos cursos de filosofia e que pouca gente lê ou estuda, mas todos parecem ter uma frase para citar.

I – Questões prévias

Antes de tudo, uma primeira constatação: muito autores modernos tinham sim concepções racistas. Dito isto, e perante o fato de que muitos deles ao mesmo tempo concebiam e defendiam uma igualdade entre os seres humanos, cabe perguntar como isto foi possível. O que sustentava essas afirmações aparentemente em contradição com a igualdade que pareciam defender?⁹ Como defender direitos e igualdade e manter uma concepção hierarquizante sobre a diversidade humana? O primeiro e talvez mais óbvio cuidado que deveria ser empregado por aquele que quer identificar e entender essas contradições de um movimento filosófico complexo como o Iluminismo, ou de algo ainda mais amplo e complexo como o pensamento moderno, deveria ser procurar constatar se há algo que unifica essas manifestações de preconceito, ou se cada uma opera e ganha sentido distinto de acordo com cada autor. O racismo presente em manifestações de um autor é o mesmo e opera da mesma maneira que em outro? Ele é fundado filosoficamente em que? Essa distinção hierárquica pretende se fundar em razões teológicas ou religiosas, “científicas”, metafísicas ou em uma certa ideia de civilização? Não seria necessário ver no interior de cada obra suas injunções, teses e argumentos para compreender em que sentido e sobre o que se formula e sustenta o racismo? O apelo à razão e à linguagem como apanágio da humanidade ou ao sentimento como aquilo que unifica todos os seres humanos era mera hipocrisia e pretendia apenas mascarar sob a égide da universalidade o interesse particular?¹⁰

9 Cabe lembrar aqui que nem mesmo essa pressuposição da igualdade para os modernos é tão simples assim, ela envolve tensões e conflitos entre distintas maneiras de pensar a moral e a conduta humana e, se ela aparece com um viés metafísico em autores como Descartes, ela não se traduz imediatamente em igualdade moral ou política, como bem mostra o livro de Vinicius de Figueiredo, para quem o jansenismo e a filosofia de Pascal desempenham papel decisivo na formação da ideia moderna de igualdade. Ver: (FIGUEIREDO, 2021).

10 Se isto fosse o caso, teria que ser mostrado, não apenas pressuposto, e apelar a uma noção geral como razão ocidental não ajuda muito. Se não há propriamente uma defesa do racismo em Rousseau, por exemplo, há no entanto um



Ora, quando consideramos uma obra como aquela editada por Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment*, vemos uma maneira de encaminhar uma abordagem dessas questões, mesmo que ainda limitada. O autor compila uma série de textos de autores do Iluminismo sobre raça, e a partir daí, com textos relativamente completos e bem apresentados individualmente, e não apenas citações de frases empilhadas uma sobre as outras sem indicações precisas (o que de resto mostra um descuido nocivo com o trabalho histórico), vemos a notável intertextualidade das obras em que vários autores destilam seu preconceito racial, ou seja, “uma bastante promíscua dependência teórica e estilística de um autor em relação a outro”, como diz Eze. (EZE, 1997, p. 6) Kant toma perspectivas de Buffon e cita Hume sobre os negros, Blumenbach se apoia na autoridade de Kant, e em Buffon e Lineu, enquanto Buffon se apoia em Barrère, autor citado no artigo “Nègres” da *Encyclopédie*, assim como Thomas Jefferson se refere a Hume e busca fontes na *Encyclopédie*.¹¹ Ou seja, parece haver uma indiscutível intertextualidade, segundo Eze, nos textos racistas de autores modernos, de sorte a parecer que o epíteto de racista aplicado ao Iluminismo está cancelado. Mesmo assim, Eze explica na introdução de sua obra que, após longo estudo e debate, abandonou o título inicial que seria *Racist Enlightenment*, Iluminismo racista, não só pois ficou claro a ele que o termo racista com o seu sentido utilizado na segunda metade do século XX não se aplicava muito bem ao século XVIII, mas sobretudo porque, apesar desta intertextualidade mencionada acima, havia tensões, variações, ambiguidades e críticas que o levaram a adotar o título mais abrangente de *Raça e Iluminismo*.¹²

Outro ponto que deve ser considerado por aquele que deseja entender o racismo de autores modernos deve ser levado a sério e com todas as suas consequências tanto por aquele que justifica o racismo dos autores como espírito do tempo (Ah! Todos eram racistas naquela época!) quanto por aqueles que querem a todos condenar como representantes de um pensamento único, em sua raiz inescapavelmente racista e eurocêntrico. Ambas as posições partilham de uma mesma miopia histórica: a primeira diz que os preconceitos do seu autor fazem parte dos preconceitos do tempo, todos pensavam assim, uma compreensão homogênea para absolvê-los de seus preconceitos; a outra condena a todos dizendo que são irremediável e profundamente racistas pois partilhavam de um fundo comum, uma concepção homogênea para condená-los. Ora, bastaria, então, apontar um ou outro caso de autores que não hierarquizavam as diferenças para que compreendêssemos a limitação de ambas as perspectivas. Mais uma vez o livro de Emmanuel Eze nos ajuda a bem ver esse quadro ao reproduzir, por exemplo, a crítica contundente de James Beattie, da assim chamada escola escocesa da filosofia do senso comum, ao texto de Hume, *Dos Caracteres Nacionais*, sobre

silêncio sobre a escravidão colonial no autor do *Contrato social*, justamente em um autor que pensava a escravidão como desprovida de qualquer justificação possível. Mas este silêncio equivale à contribuição de Locke à redação da Constituição da Carolina, que mantinha a escravidão, ou aos ganhos de Voltaire com investimentos em companhias que lucravam com o comércio triangular? Até que ponto estão comprometidas as reflexões de Rousseau sobre os fundamentos da república e a ideia de vontade geral, as de Locke sobre a liberdade e o poder, assim como as de Voltaire sobre a tolerância?

11 Mesmo aqui não deveríamos nos contentar apenas com o valor de face das menções de um filósofo a outro. Seria preciso avaliar essas menções, e ver se elas fazem jus à posição de cada autor e como operam no interior de cada pensamento. Blumenbach, por exemplo, discorda da opinião sobre a inferioridade intelectual dos negros sustentada por Hume e Kant.

12 “If this is the case, then, the current title, “Race and Enlightenment,” reflects more accurately the highly ambiguous relationship of Enlightenment philosophic and scientific reason to racial diversity in the eighteenth century.” (Eze, 1995, 2). Apesar desta precaução, seu trabalho ainda induz a um ar de família, por assim dizer, ao vincular os diversos autores sem análises mais cuidadosas que é facilmente criticável, e que faz perder de vista nuances e diferentes formas de conceber o racismo, que, se definido como essencialização de diferenças, não pode ser aplicado a muitos dos autores que ele compila.



a inferioridade dos negros.¹³ Se nem todos eram assim preconceituosos, ou se havia tensões e evoluções no pensamento de diversos autores, devemos então entender, analisar e criticar as razões dos que eram, e, por outro lado, se nem todos eram assim, não basta cancelar todo o Iluminismo ou a filosofia moderna como irremediavelmente racista e defensora de um universalismo eurocêntrico e excludente.¹⁴ Poderíamos ainda indicar uma série de outros casos que são esquecidos: o engajamento político e intelectual de Condorcet contra a escravidão,¹⁵ sua atuação na fundação da primeira sociedade abolicionista francesa, *A Sociedade dos Amigos dos negros*, e antes na sua obra *Reflexão sobre a escravidão dos negros* (1781); as críticas ácidas contra a colonização, o eurocentrismo e arrogância cultural dos europeus feitas por Diderot, tanto em seu *Suplemento a viagem de Bougainville* quanto nas suas contribuições ao texto da *História das duas Índias*; Rousseau, com particular atenção à sua concepção histórica traçada no *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, e já antes no *Discurso das ciências e as artes*, e seu caráter eminentemente crítico ao pensamento europeu de seu tempo. Mais afastado ainda estaria a filosofia de Rousseau de um eurocentrismo ao conceber o desenvolvimento dos povos não como marcados apenas por distâncias lineares, mas como vetorialmente distintos e por práticas que os distinguiriam positivamente dos povos policiados europeus; há ainda, entre outros, o caso do Abbé Grégoire, membro ativo da Revolução Francesa, autor do livro *Da literatura dos negros*, obra de 1808; o caso de Anton Wilhelm Amo, antigo escravo africano que se tornou filósofo de língua alemã, obteve doutorado em filosofia na Universidade de Wittemberg em 1734 com a tese intitulada *De Humanae mentis apatheia* e posteriormente se tornou professor na Universidade de Halle a partir de 1736,¹⁶ e ainda mais marcante a publicação em 1787 do primeiro texto antiescravagista

13 (BEATTIE, 1770). A sexta edição, de 1805, está disponível em: <https://archive.org/details/essayonimmutabil00beatuoft/page/n7/mode/2up>. Beattie, consciente das diferenças entre os autores, vincula, no entanto, a posição de Hume à de Aristóteles, segundo a qual os diferentes tipos humanos seriam mais ou menos aptos às atividades intelectuais, e censura seu compatriota pela falta de experiência e conhecimento histórico, que deveria tê-lo impedido de realizar juízos assim tão gerais. Beattie opõe a Hume o exemplo de manufaturas e das artes entre os povos africanos e ameríndios, que segundo ele seriam de difícil imitação por um europeu.

14 Mesmo se o universalismo, de fato, possa ter servido e continue a servir para mascarar processos de colonização e violência, isto não significa que ele deva sempre ser concebido assim, e que possa sem mais ser descartado do horizonte de reflexão política e filosófica. O uso ou rapto de uma ideia não a destitui por completo de seus potenciais políticos, e se o discurso sobre os direitos humanos, por exemplo, pode servir para mascarar guerras e invasões, a luta por sua efetivação e ampliação não fica (e nem foi) por isso completamente invalidada, nem sua formulação por diferentes pensadores foi de uma vez por todas comprometida. Aliás, seria preciso se entender aqui sobre o que significa universalismo. Aquele mobilizado por políticos interessados em suas agendas particulares, um universalismo de sobrevoos que parece sempre se traduzir por uma adesão à conformidade e pela supressão do particular, ou um “universalismo lateral”, alargado, evocado, por exemplo, por Merleau-Ponty em seu texto sobre Lévi-Strauss e Mauss, um “incessante colocar-se à prova do si mesmo pelo outro e do outro pelo si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1960, 150)? Os expedientes proto-etnográficos dos *philosophes* do XVIII, como o de Diderot em seu *Suplemento à viagem de Bougainville* (publicado postumamente em 1796) ou suas contribuições ao monumental *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias* (de agora em diante *História das duas Índias*), publicado pelo Abade Raynal entre 1770 e 1780, não estariam justamente a testar esse universalismo e o ponto de vista europeu a partir do encontro com os povos não europeus? Essa literatura de colocar-se em perspectiva é constituinte do pensamento Iluminista francês e tem nos *Diálogos do Barão de Lahontan com um selvagem da América*, de 1704, uma das suas primeiras formulações, mas aparece também em *O Ingênuo* (1767), de Voltaire, entre outras tantas obras.

15 Ver a edição de textos de Condorcet feita por Cristina Foroni Consani em: (CONDORCET, 2013).

16 Sobre Anton Wilhem Amo ver: (BRENTJES, 1975) e o capítulo VIII de (SMITH, 2015, 207-230). Para Smith, o caso de Amo marca uma mudança no Iluminismo alemão, uma passagem de um Iluminismo universalista a um Iluminismo discriminatório.



escrito por um escravo liberto, o *Thoughts and sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, de Ottobah Cugoano.¹⁷ Por fim, caberia ainda lembrar àqueles que fazem do Iluminismo um alvo predileto de suas críticas, que o Iluminismo enquanto atitude emancipatória não é apenas europeu, ele se adaptou, se transformou e foi apropriado pelos mais diversos autores e autoras, bem como por políticos e revolucionários, em diferentes momentos e regiões do mundo.¹⁸

II – Sobre o que é o Iluminismo

Mas se podemos multiplicar as questões prévias, uma, no entanto, se impõe, e a ela podemos dedicar um pouco mais de espaço: o que é o Iluminismo? O quão lata pode ser essa ideia para que possamos sobre ela defender uma tese? Ela se impõe, pois muitas das críticas ao Iluminismo, sejam do campo progressista ou do campo conservador, partilham de uma caricatura, de uma concepção monolítica e unidimensional.¹⁹ Ora, muitos estudos de história e filosofia têm ampliado e complexificado há décadas aquilo que chamamos de Iluminismo, mostrando tanto uma pluralidade histórica quanto uma pluralidade filosófica a ser apropriada e ampliada. Se nos preocupamos hoje com o cânone restrito da filosofia, não podemos então aceitar sem mais um panteão exclusivo e pequeno de autores que comporiam eles apenas o Iluminismo.

Para melhor conceber o que propriamente seria o Iluminismo, podemos considerar que, apesar de entrelaçadas, há ao menos duas maneiras de tentar compreender esse movimento filosófico, cultural, político e literário. Pode-se considerar o Iluminismo como um período histórico que iria do fim do século XVII até o fim do século XVIII (datas um tanto arbitrárias, mas justificáveis) ou o Iluminismo como um movimento filosófico, uma atitude filosófica mais ampla (que, no entanto, se consolidaria no século XVIII). Assim como as caracterizações podem ser diversas, as caricaturas também devem ser evitadas nos dois sentidos: do ponto de vista historiográfico, o Iluminismo não é monolítico, é complexo, variado de nação a nação e mesmo em um único espaço geográfico se diversifica, não podendo ser simplesmente identificado como francês ou europeu, racionalista ou antirreligioso. E do ponto de vista filosófico, ele não é uma filosofia da história, como sentido (inevitável) da história, apesar de ter a história como um dos seus objetos privilegiados, mas uma crítica do presente que busca genealogicamente compreender sua inserção em um tempo não mais individual e apartado do mundo, e sim um tempo social e político.

Do ponto de vista historiográfico (ou histórico-filosófico), seria preciso consultar inúmeros trabalhos que complexificaram a ideia que temos do século XVIII e da circulação de ideias na época, ao invés de contentarmo-nos com lugares comuns sobre o período (confiança ingênua na razão, cientificismo,

17 Cugoano, O. *Thoughts and sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*. Londres, 1787. Texto disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eccodemo/K046227.0001.001?view=toc>. O texto de Cugoano critica as justificativas para a escravidão dadas então pelos europeus, e se vale tanto de argumentos religiosos, mostrando a incompatibilidade entre cristianismo e escravidão, quanto ao apelo à justiça, à razão e à equidade.

18 Sobre isso ver : Lilti, A. La civilisation est-elle européenne? Ecrire l'histoire de l'Europe au XVIIIe siècle. In : (LILT, & SPECTOR, 2014). Ver também do mesmo autor o capítulo II: (LILT, 2019). Ver ainda do mesmo autor: (LILT, 2023).

19 Antoine Lilti em *L'Heritage des Lumières* passa em revista muitas dessas críticas, e se concentra no capítulo I (O desafio pós-colonial) naquelas mais contemporâneas advindas do campo progressista por assim dizer. Mas não devemos nos esquecer que o Iluminismo também sempre foi alvo de perspectivas conservadoras, ou melhor, retrógradas, que viam em Kant, por exemplo, um ataque aos valores ocidentais, como propalava no Brasil até pouco tempo o astrólogo autodenominado filósofo e ideólogo da recente extrema-direita nacional.



racionalismo exacerbado e antirreligioso) envernizados com citações parciais de a *Filosofia do Iluminismo*, de Ernst Cassirer, livro importante, mas que publicado há quase cem anos não leva em conta os avanços historiográficos ocorridos a partir da segunda metade do século XX, além de ter uma particular concepção da riqueza filosófica do período como desaguando nas águas alemãs da filosofia de Kant.²⁰

Jonathan Israel, por exemplo, dedicou duas obras imensas, e amplamente documentadas, apesar de não isentas de críticas, sobre a distinção entre um Iluminismo radical, de extração holandesa, e um Iluminismo moderado, de extração sobretudo inglesa e francesa.²¹ Apesar dessa distinção ser passível de críticas, os dois livros têm o mérito de mostrar que aquilo que chamamos de Iluminismo foi muito mais rico e variado do que imaginamos. A circulação de ideias e a produção intelectual do fim da segunda metade do século XVII até ameados do século XVIII percorre um amplo espaço geográfico europeu e faz circular tanto ideias moderadas de um despotismo esclarecido e de um convívio pacífico entre filosofia e religião quanto ideias radicais republicanas e de crítica radical à religião, uma tradição radical de extração holandesa e vinculada ao espinosismo. A efervescência intelectual do século XVIII também não se restringe aos “grandes autores”, como Robert Darnton vem há décadas mostrando em inúmeras obras, destacando a circulação de livros e ideias em uma “baixa literatura” muito rica em consequências culturais e políticas.²² Aliás, analisando de perto, nem mesmo a imagem de um Iluminismo essencialmente antirreligioso se sustenta como ideia geral e exclusiva do XVIII, como mostraram Anton Matytsin e Dan Eldenstein.²³ Este último já havia também contribuído, junto com Jeff Burson, para complexificar a imagem de um Iluminismo confiante na razão e ciência, ao destacar a pervasividade do ceticismo no século XVIII em *Skepticism and Enlightenment*.²⁴ Essa crítica à imagem de um Iluminismo ingenuamente confiante na razão não se restringe somente ao conhecimento, mas tem consequências para a moral e a história.²⁵ Antes desses estudos, a imagem caricatural de um Iluminismo otimista quanto à moral e o progresso já havia sido brilhantemente posta à prova pelo livro de Bronislaw Baczko, *Job mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, aliás, título retirado de uma expressão de Voltaire, que, como boa parte do século, era obcecado pelo problema do mal.²⁶

20 Que fique claro aqui o que quero dizer sobre o texto de Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, publicado nos anos 30 do século passado, na década em que o nazismo ascende ao poder na Alemanha. Obra incontornável, talvez a mais ampla e profunda síntese interpretativa do Iluminismo feita por um só autor, a obra de Cassirer tem muitos méritos. Primeiro, por já conter uma multiplicidade de autores e perspectivas que comumente escapam às considerações apressadas ou manualescas do Iluminismo. Dentre elas, é notável, por exemplo, o resgate que ele fez da importância de Pierre Bayle para a compreensão do Iluminismo. Além disso, a obra é muito feliz ao vincular o pensamento do século XVIII às grandes questões metafísicas do século XVII ao mesmo tempo em que distingue a racionalidade presente nos dois períodos e aponta o que são propriamente as conquistas do século XVIII: o pensamento sobre a história e a reflexão estética. Mas não basta ficar na introdução do livro de Cassirer, pois talvez aí sua caracterização do Iluminismo seja a mais restrita e limitada. O capítulo sobre a conquista do mundo histórico poderia, por exemplo, fornecer elementos para ver, algumas vezes até mesmo contra as conclusões do filósofo alemão, como eram complexas as reflexões filosóficas do Iluminismo sobre a história, iniciadas segundo ele com as críticas epistemológicas ao conhecimento humano realizadas por Pierre Bayle, mas a quem não podemos atribuir uma filosofia da história de caráter progressista.

21 (ISRAEL, 2002); (ISRAEL, 2013) A perspectiva de Israel é por ele resumida em: (ISRAEL, 2006).

22 Ver por exemplo de (DARNTON, 1998) e (DARNTON, 1987).

23 (MATYTSIN & EDELSTEIN, 2018).

24 (BURSON & MATYTSIN, 2019).

25 (MATYTSIN, 2016).

26 (BACZKO, 1997).



Do ponto de vista filosófico, a pergunta sobre o que é o Iluminismo vem desde a publicação do texto *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* de Kant, em 1784.²⁷ No texto kantiano, o iluminismo se caracteriza como um horizonte e um processo de saída da menoridade, da tutela intelectual, e não como uma aquisição. Processo difícil, ainda mais se tomado individualmente, ele exige, segundo o autor, uma pluralidade de agentes e a constituição de um espaço público de livre discussão das opiniões. Sobre este texto de Kant muito já foi escrito.²⁸ Nele encontramos uma série de distinções de suma importância para a filosofia política kantiana: a concepção do esclarecimento como processo, a menoridade concebida como tutela e cerceamento da autonomia, a defesa do uso autônomo da razão, a distinção entre uso público e privado da razão - que garante a manutenção da sociedade ao mesmo tempo em que permite seu aperfeiçoamento-, a exigência de uma liberdade pública que assegura um processo que, do ponto de vista individual, seria muito difícil realizar, enfim, a exortação à uma coragem para o saber.

Dentre os diversos aspectos do texto kantiano, gostaria de destacar apenas dois elementos: a consciência de sua inserção histórica que a filosofia passa a ter e o medo como obstáculo à reflexão e à autonomia. Retomemos a pergunta: afinal, que é o Esclarecimento? A saída da menoridade, diríamos rapidamente. Mas a saída é um processo e esse processo é um esforço contínuo e coletivo nunca realizado por completo, o esclarecimento é, portanto, mais uma tarefa sempre renovada de identificar o que nos amarra em condições de tutela, de lançar luz sobre os preconceitos que nos constituem, do que um resultado a ser atingido uma vez por todas ou um conjunto de valores ou dogmas. Essa concepção pressupõe um exercício filosófico consciente de sua inserção histórica, como bem mostrou Foucault em um texto que retoma o título do opúsculo kantiano.²⁹ É isso o que verdadeiramente constitui o espírito do Iluminismo. Segundo Foucault, os que gostariam de defender anacronicamente os ditos ideais ou valores do Iluminismo, na verdade, traem o seu verdadeiro espírito.³⁰ Foucault chama à atenção um Iluminismo não como conjunto de teses, ou posição que se resumiria neste ou naquele valor a ser defendido em nome da razão. Segundo o autor, o que o texto de Kant e a pergunta que o autor alemão se põe revelam é uma inserção da filosofia em seu tempo, não mais o tempo individual das *Meditações* de Descartes, mas o tempo social e histórico. O filósofo não estaria mais apenas preocupado com as questões abstratas e eternas da metafísica ou da fundamentação do conhecimento, mas também tomado pela necessidade de compreensão do seu tempo e dos elementos que o constituem. Nesta medida, a filosofia deixa de ser apenas metafísica, teoria do conhecimento ou filosofia moral e se torna crítica, concebida como ontologia do presente, pois pretende revelar e analisar genealogicamente os elementos que compõem o mundo social e político. Este é o sentido da própria posição da pergunta kantiana.

Seguindo esta pista, é possível estender a compreensão da filosofia como crítica de seu tempo para outros autores do Iluminismo, afinal Voltaire, Diderot, Dumasais, Rousseau, D'Alembert, Hume e Condorcet, apesar de suas enormes diferenças, guardam todos essa compreensão da filosofia como atividade crítica inserida em seu contexto histórico e social, como tomada de consciência do caráter histórico dos objetos sociais e políticos. Os autores do século XVIII procuraram investigar a singularidade de seu tempo e o lugar do filósofo no quadro social e histórico desse mesmo tempo. O que se depreende disso não é simplesmente

27 (KANT, 2009).

28 Ver por exemplo (TORRES FILHO, 2004); (KLEIN, 2009); (SCHMIDT, 1989) & (VENTURI, 1959).

29 (FOUCAULT, 1994).

30 Assim como enfrentar os paradoxos do Iluminismo é levar a sério este mesmo espírito, ou o seu verdadeiro valor, como diz Jamelle Bouie: "To confront the paradox of Enlightenment is to take its values seriously; to dismiss it is to prefer hagiography to truth". (BOUIE, 2018).



o elogio do presente em detrimento do passado e de outros povos, mas uma tarefa que exige esforço e traz perigos. Alguns textos são exemplares nesse esforço da filosofia de se debruçar sobre seu tempo. Voltaire, por exemplo, nos presenteia com dois verbetes no *Dicionário Filosófico*, de 1764, os verbetes Filósofo e Filosofia, Diderot e Dumarsais com o verbete Filósofo da *Enciclopédia*, D'Alembert com a abertura do seu *Ensaio sobre os princípios da filosofia*, Condorcet com os seus *Esboços de um quadro histórico sobre os progressos do espírito humano*, Hume, com a primeira parte de suas *Investigações sobre o entendimento humano* e com seus textos históricos; e mesmo o *Discurso sobre as ciências e as artes* deve ser lido na chave da pergunta sobre o que significa ser filósofo (ou artista) naquele momento histórico, naquele tempo de pompa e máscaras, dirá Rousseau. Seguindo a trilha de outro filósofo brasileiro, Luiz Roberto Monzani, esta peculiaridade da filosofia iluminista, a consciência de sua inscrição em um tempo singular, já está presente em um texto do final do século XVII, o *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* (1686), de Fontenelle.³¹

Essa ontologia do presente deve, portanto, identificar e compreender o caráter histórico do que nos rodeia e nos constitui enquanto seres sociais. O esclarecimento, como enfrentamento dos preconceitos, é também a superação dos medos que nos mantêm atados a práticas consideradas naturais. Ora, o medo que impede o início do processo sempre contínuo de esclarecimento se manifesta de diferentes maneiras. Aqui gostaria de evocar o texto de Luís Fernandes do Nascimento, *O Século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant*³² que bem nos mostra como o tema do medo e da saída da menoridade reencontra o tema do outro. Em seu artigo, Luís Nascimento considera um medo em particular, que ilustra o sentido em que o desconhecido, o estranho e estrangeiro, é objeto de atração e pavor: o medo do escuro. A perda do medo – o tornar familiar o estranho-, é formador do caráter humano, por isso Rousseau recomenda os jogos e brincadeiras para que a criança perca o medo do escuro e passe a associar a noite a um momento prazeroso. Do tema do medo, Luís reencontra o tema do outro, essa obsessão do século XVIII, presente nas mais diversas figuras que povoam a literatura filosófica do XVIII: anjos, cegos, extraterrestres, iroqueses, persas.³³

Tornar o desconhecido conhecido e o conhecido estranho, esses personagens que povoam a literatura e a filosofia do século XVIII, sobretudo francesa, anjos, demônios, extraterrestres, gigantes, estrangeiros e

31 No caso de Fontenelle, autor de um dos primeiros textos de comparatismo histórico não cristão entre as mitologias antigas e ameríndias, *História das fábulas* (1686?), essa perspectiva se daria precisamente em seu ponto de vista histórico sobre a ciência moderna, sobre as transformações científicas que conduziriam a uma visão mecanicista do mundo e suas implicações para as outras atividades do espírito, como a poesia e a pintura. Não é sem razão que Canguilhem viu em Fontenelle o antepassado mais distante da epistemologia histórica francesa. (CANGUILHEM, 2002). Ver também sobre Fontenelle: (BRANDÃO, 2018).

32 (NASCIMENTO, 2014).

33 “A questão da escuridão e da obscuridade acaba então por revelar a ideia do diferente e do desconhecido, algo que assusta e provoca nos homens atitudes desmedidas, como o medo, a superstição, o fanatismo e a loucura. Como nos mostra Gérard Lebrun, se o pensamento do século XVIII se interessa tanto por tipos estranhos, como “iroqueses, persas, anões, gigantes, mágicos, diabos” (Lebrun, 1973, 128), é porque reconhece neles figuras do Outro da razão, alteridade que, ao mesmo tempo em que fascina, aterroriza. Esse embate com o Outro é, como dissemos, importante para própria racionalidade na medida em que a faz refletir acerca de seus limites e indica o espaço no qual a própria razão se desenvolve. Nas palavras de Lebrun: “A confrontação com o Outro tem, portanto, o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que eu me instalara”. Para uma razão que se julga esclarecida, é benéfico se defrontar com tudo o que pode lhe parecer novo ou estranho. Não se trata mais de temer ou evitar o desconhecido, mas, tal como em Rousseau, estabelecer um jogo ou diálogo com a escuridão, o suficiente para fazer dela um objeto comum, algo com o qual podemos nos comunicar.” (NASCIMENTO, 2014, 196) Ver também: (LEBRUN, 1973) & (PINHEIRO, 2019).



viajantes desempenham muitos papéis, mas um deles parece unificar esses diferentes usos³⁴: esse recurso literário-filosófico exerce o que Bertrand Binoche chama de terceiro crítico (*tiers critique*).³⁵ Como fazer a crítica ao preconceito se estamos imersos nele? Como reconhecer como estranho o que está tão perto e é tão familiar? Ora, estes personagens, terceiros críticos, permitem justamente este afastamento do familiar, revelando o que parecia natural como preconceito. É recorrendo a essas personagens que se procura colocar o universal em perspectiva. Elas exercem, portanto, o confronto com o outro da razão: a loucura, a desrazão, o excesso, o entusiasmo, a superstição. Todavia, esse expediente pode ser também criador de preconceitos, e ao mesmo tempo em que revela alguns preconceitos lança sobre uma ampla parcela dos seres humanos outros.³⁶ Mais uma vez: como é possível esse movimento? Como a busca por livrar-se de preconceitos pode ao mesmo tempo engendrar outros tantos? E como evitar que a libertação de antigos preconceitos geste novos? Uma passagem do texto de Luís Nascimento nos ajuda a pensar essa dificuldade:

“Desse ponto de vista, para que o próprio processo de esclarecimento ou saída da menoridade se dê, seria preciso pensar que as Luzes, como se diz em português ou em francês – *les Lumières* – são sempre plurais, que não poderia haver uma única e absoluta luz singular que se sobreporia a todas as demais. Toda difusão, comunicação ou transmissão de conhecimento dependeria de uma noção de verdade que precisa ser irisada (16), que se mostra como uma diversidade multicolorida de tons e intensidades, de claros e escuros, sem os quais os diálogos, os diferentes pontos de vista e posições estariam fadados ao fracasso. Nesse sentido, todo o medo do escuro se dissipa quando se percebe que do outro lado da luz que vemos não há uma escuridão total, mas apenas outra intensidade, cor ou tonalidade de luz com a qual poderemos entrar em contato. Ou ainda, para terminarmos com a frase de Diderot que serviu de epígrafe para esse texto: é preciso lembrar que há cores na sombra.” (NASCIMENTO, 2014, 216)

Mas o Iluminismo pensou uma filosofia da história eurocêntrica que se projetou sobre todos os povos, hierarquizando as culturas e favorecendo o racismo, e isto se deu devido à consideração da cultura humana em termos de um objeto das ciências naturais. (ANDRADE, 2017) Essa perspectiva, no entanto, perde de vista muitos aspectos da gênese do racismo e se funda em uma visão distorcida dos temas aqui imbricados: eurocentrismo, filosofia da história, ciência e racismo. Isso não quer dizer que filosofias da história não veiculem ideias racistas. Ao contrário, parece haver uma alimentação mútua entre o racismo e a filosofia da história.³⁷ Nos escritos de Voltaire sobre a história, sobretudo em sua obra maior, o *Ensaio sobre os costumes*, também encontramos muitas passagens de caráter racista. Mas se a filosofia da história de Hegel pode ser vista como herdeira do Iluminismo ou a ela se vincular, não devemos, no entanto, confundi-las. Sobre isso seria possível discorrer por muito tempo, mas me limito a apontar algumas dificuldades sobre essa noção geral e abstrata de filosofia da história iluminista e eurocêntrica.

Em primeiro lugar, não existe *uma* filosofia da história iluminista. Não há uma única concepção de filosofia da história no século XVIII. Maria das Graças de Souza explorou em seu livro *Ilustração e história*³⁸

34 Ver o capítulo 2 (O olhar do alto) de (HADOT, 2019). Sobre os personagens celestiais na obra de Voltaire ver: (BRANDÃO, 2020).

35 (BINOCHÉ, 2018).

36 Como veremos a frente, o extraterrestre do primeiro capítulo do *Tratado de Metafísica* (1734), de Voltaire, realiza esse processo de libertação dos preconceitos com o mesmo gesto com o qual distingue e hierarquiza os diferentes tipos humanos.

37 Sobre Hegel, por exemplo, há um extenso debate sobre as ligações de sua filosofia da história e seu racismo, bem como a possibilidade de uma reconstrução histórica normativa que ultrapasse os limites de seu racismo. Sobre isso ver, por exemplo: (BERNASCONI, 2000); (BUCK-MORSS, 2009); Zambrana, R. Hegel, History, and Race. In: (ZACK, 2017, 251-260) & (SANGUINETTI, 2021).

38 (SOUZA, 2001).



ao menos três maneiras distintas de conceber a história, e isso apenas no interior do Iluminismo francês: Rousseau, Voltaire e Condorcet tinham visões muito diferentes e conflitantes sobre o processo histórico. Ampliando o quadro, vemos que a categoria de filosofia da história pode ser enganosa, pois se as diferentes maneiras de pensar a história buscavam “introduzir significado nos fatos”, as diferentes circunstâncias e maneiras de pensar revelam que “não se trata do mesmo significado, nem dos mesmos fatos, muito menos da mesma articulação entre significado e fato.” É isso que Bertrand Binoche explorou em *As três fontes da filosofia da história*, analisando o quadro histórico francês, a história natural escocesa da humanidade e a teodiceia alemã da história.³⁹ Isso se revela ainda mais complexo se deslocarmos o olhar para a Itália e considerarmos um autor como Giambattista Vico, que torna a história o objeto por excelência da filosofia, criando um novo método ou “nova arte crítica” ao estabelecer um distanciamento em relação à concepção moderna (leia-se Descartes e Port-Royal) de linguagem.⁴⁰

Antes disso, porém, seria ainda preciso identificar o que queremos dizer com o sintagma criado por Voltaire em sua obra de 1765, *Filosofia da história*, que posteriormente serviu de introdução ao *Ensaio sobre os costumes*. Afinal, se identificarmos filosofia da história a sentido da história acabamos por transferir um significado que a expressão terá sobretudo a partir da tradição alemã da teodiceia histórica a pensadores que a concebiam mais amplamente como reflexão filosófica sobre a história, sobre os métodos e limites do conhecimento histórico, mais do que sobre o sentido da história. Aliás, em vista de preservar esta acepção, e não projetar sobre as reflexões do século XVIII um sentido que se fixará no XIX, Dario Perinetti, em seu excelente texto sobre o assunto no *Cambridge History to Eighteenth Century Philosophy*, escolhe a expressão reflexões filosóficas sobre a história e não filosofia da história.⁴¹ Antes dele, Karl Löwith, no clássico *Meaning in history*,⁴² já havia notado que se Voltaire era bem o inventor da expressão ele, no entanto, não tinha propriamente uma filosofia da história como sentido da história.⁴³

39 (BINOCHE, 2020).

40 Sobre isto ver a tese de doutorado de Antônio José pereira Filho: Linguagem e práxis – Vico e a concepção cartesiana de linguagem. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010_AntonioJosePereiraFilho.pdf

41 (PERINETTI, 2006).

42 “Na discussão que se segue, o termo “filosofia da história” é usado com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos são unificados e dirigidos para um sentido final.” (LOWITH, 1957, p. 1).

43 “Dois pontos estavam na mente de Voltaire quando ele escreveu seu ensaio contra Bossuet: primeiro, que a história universal de Bossuet não é universal e, segundo, que a providência não é evidente no curso empírico da história.” (LOWITH, 1957, p. 110); “Por mais persuasiva que possa ser essa redução da história sagrada ao seu aspecto profano, ela não resulta em uma universalidade mais completa, pois a história não se torna universal ao investigar, em vez das quatro civilizações de Bossuet, vinte e uma. Ela apenas se torna geral. Uma olhada no Índice do *Ensaio* de Voltaire mostra que seu aspecto universal se baseia na abrangência material sem um centro de significado e organização. O que une suas interessantes observações é apenas a sucessão cronológica e a ideia de progresso como um princípio hipotético. Uma história universal direcionada a um único fim e unificando, pelo menos potencialmente, todo o curso dos eventos não foi criada por Voltaire, mas pelo messianismo judaico e pela escatologia cristã, com base em um monoteísmo exclusivo. (...) Voltaire era inteligente demais para exagerar na ideia de progresso. Ele acreditava em um progresso moderado, interrompido por períodos de regressão e sujeito ao acaso, na medida em que a razão não prevalece.” (LOWITH, 1957, p. 111) Bertrand Binoche, na parte III do capítulo II de sua obra sobre as três fontes da filosofia da história, começa por dizer que a filosofia da história de Voltaire é “essencialmente negativa” e que ela não é a ordenação dos fatos em função de leis como em Montesquieu. (BINOCHE, 2020).



Em segundo lugar, caberia perguntar se há *uma* ciência moderna a fundar a objetificação do humano, e se todos os conflitantes modelos científicos da modernidade transmitiam a mesma noção de razão e se pretendiam extensíveis a todos os domínios do saber. Quando afirmamos que a filosofia da história tomou o modelo científico moderno, entendemos por esta ciência o que? A mecanização de Galileu e Descartes, como dirá Fontenelle, o romance da física cartesiana, como dirá Voltaire? A física newtoniana com o seu *hypotheses non fingo* tanto elogiada pelo autor dos *Elementos da filosofia de Newton*? A filosofia de Leibniz? A matemática e a física defendida por D'Alembert ou as nascentes ciências da biologia e da química defendidas por Diderot? Mesmo no caso de Voltaire, como veremos a frente, que no início de suas reflexões históricas procurava conferir aos relatos históricos uma regularidade que ele encontrava na física newtoniana, as coisas não são simples assim, pois o termo natureza é ambíguo, e se ele designa a natureza tratada pela filosofia natural (física), natureza externa e material que pode ser contemplada pela experiência do olhar distante, ela designa também a natureza da tradição jusnaturalista, a natureza moral que não se presta tão facilmente a esse olhar desinteressado.⁴⁴

Por fim, cabe dizer que considerado o surgimento daquilo que se diz filosofia da história no final do século XVIII e início do XIX, ou mais precisamente das narrativas históricas realizadas por filósofos na segunda metade do século XVIII, esses autores já estavam impregnados por diferentes formas de racismo, seja de origem teológica, seja daquele da recente anatomia e seus procedimentos de dissecação, ou da ampla literatura de viagem que consumiam vorazmente e, sobretudo, das justificativas de caráter econômico, de sorte que o racismo presente nas narrativas históricas da segunda metade do século XVIII, mesmo que aprofundem o processo de racialização, são mais resultado de outros processos de distinção e hierarquização da diversidade humana do que fundamento deles.

Portanto, ao invés de nos satisfazermos com noções latas de Iluminismo, ciência moderna, filosofia da história, como mera confiança na razão, teríamos que reconhecer que o Iluminismo, muito diverso em suas perspectivas, poderia, na verdade, ser caracterizado, se considerássemos os textos acima mencionados, como uma consciência sobre a inserção social, ética e política da filosofia, que exige não apenas um comprometimento com buscas universais da verdade e da felicidade, mas uma reflexão sobre o seu tempo, um enfrentamento de obstáculos e amarras tanto do indivíduo quanto dos povos, que se traduziu precisamente pela transformação da história em objeto de reflexão filosófica. Se estas reflexões foram vinculadas a processos de conquista e hierarquização de sociedades distintas das europeias, elas também foram responsáveis pelos ideais de emancipação das nações, da autodeterminação dos povos, do reconhecimento da diferença e pelo despertar da crítica à arrogância europeia.⁴⁵ Tudo isso não impediu, no entanto, o preconceito racial. É preciso, portanto, revisitar essas obras para ver em que se fundava esse

44 Sobre a polissemia do termo natureza no século XVIII ver (EHRARD, 1994).

45 Aqui as passagens de Diderot em seu *Suplemento à Viagem de Bougainville* e a suas contribuições aos textos sobre a *História das duas Índias* são explícitos e contundentes. Mas mesmo uma obra como o *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire, em adições à primeira edição feitas pelo próprio autor, encontramos passagens como a seguinte: “Em 1757, havia cerca de trinta mil pessoas na São Domingos francesa e cem mil escravos negros ou mulatos, que trabalhavam nas fábricas de açúcar e nas plantações de índigo e cacau, e que encurtavam suas vidas para satisfazer nossos novos apetites, atendendo às nossas novas necessidades, que nossos pais não conheciam: vamos comprar esses negros na costa da Guiné, na costa do Ouro e na costa do Marfim; Trinta anos atrás, tínhamos um bom negro por cinquenta libras; isso é cerca de cinco vezes menos do que um boi gordo. Hoje, em 1772, esse bom humano custa cerca de mil e quinhentas libras. Dizemos a eles que são homens como nós, que foram redimidos pelo sangue de um Deus que morreu por eles, e então os fazemos trabalhar como animais de carga, os alimentamos pior; se tentam fugir, cortamos uma perna e os fazemos girar os moinhos de açúcar com os braços quando com uma perna de pau; depois disso, ousamos falar sobre os direitos das pessoas”. (VOLTAIRE, 1968, cap. 152) *italico* nosso.



racismo. Para finalizar, procurarei rapidamente tentar entender como esse racismo operava em um ilustre (mas um tanto desconhecido) do Iluminismo: Voltaire.

III – Sobre racismo, filosofia da história e eurocentrismo: o caso de Voltaire

Ao invés de tratar o racismo do Iluminismo em bloco, o que espero já ter suficientemente mostrado não servir para compreender muita coisa, ou analisar as posições menos ambíguas de Diderot e Condorcet (quero dizer mais difíceis de serem identificadas ao “racismo moderno”), ou mesmo as tensões que se encontram na *Enciclopédia*⁴⁶, considerarei aquele que talvez seja o mais explicitamente racista dos autores iluministas franceses famosos: Voltaire.

De saída, é preciso reconhecer que o racismo de Voltaire se manifesta em diversas obras, do *Tratado de Metafísica* (1734) ao *Ensaio sobre os costumes* (1756), mas não acredito que ele seja fundado sobre sua filosofia da história, ou melhor sobre sua reflexão filosófica sobre a história, apesar de a ela se vincular. Ao contrário, a meu ver, seu racismo anterior informa e limita seu pensamento sobre a história. O racismo de Voltaire claramente se funda em seu poligenismo, ou seja, na concepção segundo a qual a diversidade dos tipos humanos pressupõe origens diversas e separadas e não um ancestral comum, e em sua noção fixista da natureza. Em outras palavras, não é seu pensamento sobre a história e a diversidade das culturas que sustenta suas afirmações racistas, mas a crença segundo a qual a variedade humana comprovaria a hipótese de que não derivaríamos

46 No caso de Diderot, suas últimas obras mostram uma crítica contundente ao comércio triangular e antecipam e solicitam, com a imagem do Spartacus negro, as revoltas e revoluções dos escravizados. No caso de alguns verbetes da *Enciclopédia* que tratam dos negros e da escravidão, parece haver uma tensão entre três perspectivas distintas: uma abordagem dos verbetes classificados como filosofia da natureza, sobre a origem da cor negra e sobre o fenômeno do albinismo, outra, eminentemente igualitária e antiescravagista, no domínio do direito (os verbetes do cavaleiro de Jaucourt, por exemplo), e outra, explicitamente escravagista e racista, os verbetes de economia e comércio (redigidos inclusive por autores proprietários de *plantations* no Caribe francês), que buscavam no trabalho a justificativa da escravidão praticada nas Américas e terminavam fornecendo toda uma classificação dos diversos tipos de negros de diferentes regiões e suas qualidades ligadas ao trabalho forçado, ao contrário da propalada uniformização dos povos africanos. O domínio na ponta do processo de escravidão exigia uma tipificação para melhor dominar e explorar o trabalho. No caso de Condorcet, a riqueza das suas estratégias de escritura e de atuação antiescravagista e sua visão essencialmente igualitária do ser humano o tornam um caso à parte. O autor que tem a noção mais forte de filosofia da história como progresso da civilização é, no entanto, o aparentemente menos racista e contundentemente antiescravista. Condorcet, em certo sentido um dos últimos *philosophes*, se engajou na libertação dos escravos e sua obra promulga uma visão igualitária do ser humano, não apenas metafísica, mas também política. Suas *Reflexões sobre a escravidão dos negros* começam assim: « Meus amigos, embora eu não seja da mesma cor de vocês, sempre os considereirei como meus irmãos. A natureza formou-os para ter o mesmo espírito, a mesma razão, e a mesma virtude dos brancos. Falo apenas aqui daqueles da Europa, pois os brancos das colônias, não cometo a injúria de compará-los a vocês, eu sei quantas vezes a fidelidade, a probidade, a coragem que vocês têm enrubescem seus senhores. Se fôssemos procurar um homem nas ilhas das Américas, não seria entre as pessoas de carne branca que o encontraríamos” (CONDORCET, 2009, 57). É certo que mais à frente da mesma obra Condorcet propõe um fim gradual da escravidão, proposta já interpretada como solidária dos interesses dos proprietários de escravos e como vitória dos interesses econômicos da metrópole sobre seu humanismo. Considerando outras obras e sua atuação política na Assembleia constituinte revolucionária e nas *Sociedade dos Amigos dos negros*, acredito que essa interpretação não se sustenta. Como texto político, de um autor que conhece e participa ativamente da vida política do seu tempo, esse gradualismo e o aparente enfileiramento ao lado dos senhores podem e talvez, dada a riqueza da escrita no XVIII, devam ser lidas sobretudo como estratégias retóricas de ação política. De modo que a tensão entre uma defesa radical da igualdade entre os seres humanos e a defesa de um abolicismo gradual fundado em razões mercantis revele uma estratégia política e retórica mais do que um limite real do seu humanismo, ciente que estava de que a ação política requer mais do que a simples indignação moral.



todos de um único ser, mas de tipos, raças ou espécies (a terminologia voltairiana é sintomaticamente fluída e equívoca) e de que a natureza é fixa, as espécies seriam desde sempre as mesmas. Esmiuçar o que está envolvido nessas concepções e sua gênese nos levaria a um caminho interessante, mas longo demais, que nos conduziria a ver como o contato com os povos das Américas tiveram consequências iniciais para a teologia e a religião ao reconhecer a extensão e variedade de outros tantos tipos humanos. Como compreender nossa descendência de Adão e Eva com a descoberta dos povos americanos? Descenderiam eles também do casal originário? Desse questionamento resultaram perspectivas heterodoxas como aquela de Issac de la Preyère sobre os pre-adamitas: ou seja, homens e mulheres que existiriam antes de Adão e Eva.⁴⁷

É a junção de sua crítica ao pensamento teológico, seu deísmo e sua concepção fixista da natureza, como mostra Michèle Duchet que é a chave para a compreensão do racismo de Voltaire.⁴⁸ No *Tratado de Metafísica*, texto de 1734, que Voltaire não publicou e que circulou apenas entre amigos, Voltaire se vale de um extraterrestre para conhecer diferentes tipos humanos. O recurso ao extraterrestre visa cumprir a exigência de objetividade do conhecimento filosófico e, portanto, da libertação dos preconceitos de homem e, sobretudo, de filósofo, diz o autor, e é a partir dessa exigência que Voltaire apresenta sob o olhar do gigante interestelar a diversidade dos seres humanos. Logo mais à frente no mesmo capítulo, Voltaire opõe a constatação do gigante viajante à opinião de um religioso que insiste em reduzir a diversidade do humano ao casal originário bíblico. No mesmo capítulo, vemos também não somente a constatação da diversidade dos tipos humanos e a afirmação de que essa diversidade não pode ter o mesmo antepassado originário, mas também a defesa de uma hierarquia entre esses diferentes tipos humanos baseado no uso que fazem da razão. Se aqui Voltaire se vale do olhar supostamente objetivo do gigante para apresentar a diversidade e a hierarquia, apresentando sua defesa da poligenia, em outros lugares, ele sustenta seu poligenismo, inicialmente uma tese herética sustentada com fins religiosos, em aspectos supostamente científicos, valendo-se das dissecações feitas por Malpighi, pretendendo conferir caráter científico à sua crítica ao monogenismo da ortodoxia religiosa. Em diversos outros momentos, Voltaire fará apelo às práticas de dissecação anatômicas para fundamentar sua defesa de uma diferença natural entre os seres humanos⁴⁹, visando negar tanto a visão religiosa que afirmava a descendência de toda a humanidade de Adão e Eva quanto a perspectiva de Buffon, segundo a qual a cor negra seria uma degenerescência de um branco original resultado de fatores ambientais como o clima e a alimentação.⁵⁰

O texto de Voltaire, no entanto, tem uma ambivalência que não pode deixar de ser percebida. Em primeiro lugar, porque o uso e o contexto do seu poligenismo claramente se enquadra em seu combate contra a ortodoxia religiosa e ressalta a diversidade do humano que o relato bíblico e a teoria monogenista são incapazes de dar conta. O percurso desse (pseudo)etnógrafo extraterrestre destaca a dificuldade de se definir univocamente o que é o homem, o seu percurso no planeta Terra vai ampliando sua noção de humanidade conforme ele se depara com os diferentes tipos de homens. Em segundo lugar, como aponta Sebastiani, com um erro (proposital?) de concordância o texto de Voltaire passa na mesma frase de um “diferentes espécies de homens”, que distingue os diferentes tipos de seres humanos de uma maneira pretensamente objetiva, a um “ele”

47 Sobre isso ver por exemplo: (POPKIN, 1976).

48 Ver capítulo II de (DUCHET, 1977).

49 Ver o capítulo IV: “The Specter of Polygenesis” de (SMITH, 2015, 92-113). Ver também especialmente a parte 3 e 4 do capítulo 5: “Adam ne suffit plus: polygénistes à l’âge moderne”, e “Voltaire et Hume polygénistes: espèces prulielles et causes morales », de (SCHAUB & SEBASTIANI, 2021, 348-374).

50 Aqui vemos como o racismo pode ter múltiplas e diferentes manifestações e se fundar em diferentes perspectivas, e que uma perspectiva monogenista não impede uma particular hierarquização entre os seres, no caso de Buffon, não essencialista. Ela pode ser essencialista como no poligenismo de Voltaire e Hume ou “evolutivo” como no monogenismo de Buffon, mas não por isso menos hierarquizante.



universal, que novamente unifica a variedade anteriormente distinguida, uma humanidade, no entanto, que se distingue dos outros animais apenas em grau.⁵¹ Em terceiro lugar, a posição de todos os seres humanos em uma hierarquia parece ser solidária da ideia de cadeia dos seres, importante noção a estruturar boa parte do pensamento ocidental⁵², que, no entanto, por diversas vezes será posteriormente criticada e ridicularizada por Voltaire, sobretudo como resultado de suas reflexões sobre o problema do mal. E por último, mas não menos importante, porque a diversidade apresentada pelo etnógrafo espacial do *Tratado de Metafísica*, se ampliará em outras obras e a ideia de perspectiva, de que valoramos o bem e o belo sempre de um ponto de vista, e que este olhar global e do alto é, no final das contas, impossível, se faz presente em muitas obras do autor.⁵³ De sorte que poderíamos nos perguntar se muitas passagens em que o autor hierarquiza a diferença entre os tipos humanos não poderiam ser consideradas como miopia do homem europeu, incapaz de lidar com a diferença, e tudo julgando do seu ponto de vista parcial. Tudo isso nos valendo dos próprios instrumentos que o autor fornece ao pôr em perspectiva as avaliações humanas. Por exemplo, em um texto em que Voltaire imagina um navio de europeus sendo aprisionado por corsários na costa africana, ele põe à prova as razões dos europeus para a escravidão ao inverter as posições do senhor e do escravo.⁵⁴

Nada disso apaga, todavia, o racismo de Voltaire entendido como a crença de que há uma diferença natural entre os diversos tipos de seres humanos, solidária de sua concepção fixista da natureza, segundo a qual Deus teria criado diferentes tipos humanos em diferentes lugares, cada qual adaptado ao seu ambiente.⁵⁵ Ora, aqui também as coisas não são tão simples, pois o tão comentado deísmo de Voltaire não é ele próprio assim tão rígido, monolítico, e há, sem dúvida, uma evolução entre o deísmo lastreado na filosofia de Newton da década de 1740 até seu flerte com o espinosismo nas décadas finais de sua vida, nas décadas de 1760 e, sobretudo, 1770,⁵⁶ a ponto da imagem tradicional do Deus relojoeiro dos primeiros anos ser substituída pela imagem do Deus sol, de onde o mundo emanaria como os raios emanam do Sol. Ora, sem dúvida Voltaire não tira disso todas as consequências, mas já vemos como a ideia mesma de criação não tem mais sentido.

51 “Nous avons à examiner ce que c’est que la faculté de penser dans *ces espèces d’hommes différentes*; comment lui viennent ses idées, s’il a une âme distincte du corps, si cette âme est éternelle, si elle est libre, si elle a des vertus et des vices, etc » (VOLTAIRE, 1968, T 14, 424). “Temos que examinar o que é a faculdade de pensar nestas *diferentes espécies de homens*; como *lhe* chegam as suas ideias, se tem uma alma distinta do corpo, se esta alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios, etc.” Tradução e itálico nosso.

52 Ver (LOVEJOY, 2005).

53 Ver Belo, beleza do *Dicionário filosófico*: (VOLTAIRE, 1968, T35, 407-408).

54 História das Viagens de Scarmentado: «Eu ainda tinha que conhecer a África, para desfrutar de todas as delícias do nosso continente. De fato, eu o vi. Meu navio foi tomado por corsários negros. Nosso capitão reclamou e perguntou a eles por que estavam violando as leis das nações dessa forma. O capitão negro respondeu: ‘Vocês têm um nariz comprido e nós temos um nariz achatado; seus cabelos são lisos e nossa lã é encaracolada; sua pele é cor de cinza e a nossa é cor de ébano; portanto, pelas leis sagradas da natureza, devemos ser sempre inimigos. Vocês nos compram nas feiras da costa da Guiné como animais de carga, para nos obrigar a trabalhar em não sei que tipo de trabalho, tão difícil quanto ridículo. Vocês nos obrigam a cavar nas montanhas sob chicotadas para extrair uma espécie de terra amarela que, por si só, não serve para nada e que não vale muito mais do que uma boa cebola egípcia; da mesma maneira, quando os encontramos e somos os mais fortes, nós os tornamos escravos, obrigamos vocês a arar nossos campos ou cortamos seu nariz e suas orelhas’. Não havia nada a responder a um discurso tão sábio.» » (VOLTAIRE, 1877-1885, T21).

55 Assim Michèle Duchet pretende fundar o racismo de Voltaire em uma metafísica, em seu deísmo: (DUCHET, 1977, 229-264).

56 Flerte que já pode ser identificado nos anos 60 com o *Dicionário filosófico* (1765), mais claro em *Tudo em Deus: ensaio sobre Malebranche* (1769), mas sobretudo em *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação* (1772).



Contudo, seria ainda possível acusar no procedimento que Voltaire empreende no *Tratado de metafísica*, por exemplo, com o olhar pretensamente objetivo do gigante extraterrestre, a objetificação do humano, a pretensão da ciência de dar conta da variedade dos seres e das culturas, naturalizando o homem e o objetificando, o que seria por si só um passo em direção ao racismo. Ora, aqui há um aspecto deixado de lado até mesmo pelas excelentes páginas de Michèle Duchet, pois deixam de perceber que operam e se amalgamam aqui duas noções distintas de natureza, como em outros autores, o que dificulta a realização de um procedimento coerente. Mas o que é incompreensível é que a autora de *Antropologia e História nas Luzes* deixe de perceber que o texto do *Tratado de Metafísica* se divide em dois momentos explicitamente distintos para tratar o ser humano: o tratamento da natureza humana só é realizado pelo olhar distante e “objetivo” do gigante enquanto o que é considerado é passível de observação, enquanto se trata da natureza entendida como objeto daquilo que então se chamava filosofia natural, enquanto ela é exterioridade observável e mensurável. E nesse momento, sem dúvida, a naturalização do homem permite também a hierarquização das diferentes “espécies” de homens. O capítulo 6 do *Tratado* revela este vai-e-vem entre igualdade e diferença, e por fim, a hierarquização como inscrição de toda essa variedade de seres em diferentes elos da cadeia do ser.⁵⁷

Contudo, assim que passa a tratar a natureza naquilo que ela tem de interna, moral (a liberdade, a vontade, as escolhas, a lei e o direito), não há mais olhar distante e totalmente objetivo possível, e a observação é substituída pelo testemunho.⁵⁸ Portanto, a moral não é tratada nos termos da física, com o olhar distante e frio do viajante interestelar. O historiador, se bem que tenha de ser filósofo, diz Voltaire, não pode proceder da mesma maneira que um físico procede, e há nas obras de Voltaire uma separação clara entre os dois domínios, afinal a história pertence ao mundo humano e não à natureza, e como a natureza é fixa, chamamos uma parte da física de história natural apenas de modo impróprio, segundo o autor.⁵⁹ Apesar de Voltaire falar, sobretudo em suas primeiras reflexões históricas sobre leis da história como leis da física, tratava-se desde lá apenas de poder ordenar a narrativa histórica de uma maneira não caótica, evitar que fossem mero amontoado de fatos e relatos sem conexão. Ademais, se considerarmos a evolução do pensamento histórico de Voltaire dos anos 1740 até suas últimas modificações aportadas ao *Ensaio sobre os costumes* (Voltaire continuou alterando sua obra histórica maior até sua morte) acompanhamos um crescente ceticismo quanto à possibilidade de encontrar princípios fixos que determinariam o movimento da história. Neste sentido, como já foi dito, dificilmente poderíamos falar em filosofia da história como sentido de progresso inexorável em Voltaire. O que podemos sim considerar é que a obra maior de Voltaire sobre a história, o *Ensaio sobre os costumes*, deve ser lida tanto em relação à obra que ela critica e pretende substituir, o *Discurso sobre a história universal*, a teologia da história de Bossuet, quanto naquilo que ela promete: ao mesmo tempo um discurso sobre a história universal ou

57 «Então me imagino chegando à África e cercado por negros, hotentotes e outros animais. A primeira coisa que noto é que os órgãos da vida são os mesmos em todos eles, as operações de seus corpos são todas baseadas nos mesmos princípios da vida; aos meus olhos, todos eles têm os mesmos desejos, as mesmas paixões, as mesmas necessidades; (...) O que encontro de diferente nos animais negros? O que posso ver neles, além de mais algumas ideias e combinações em suas cabeças, expressas por uma linguagem articulada de forma diferente? Quanto mais examino todos esses seres, mais devo suspeitar que são espécies diferentes do mesmo gênero; (...) Enfim, vejo homens que me parecem superiores a esses negros, como esses negros são superiores aos macacos, e como os macacos são superiores às ostras e a outros animais dessa espécie”. (VOLTAIRE, 1968, T14, 450452). Logo em seguida Voltaire nega a ideia de alma espiritual, o que contribui para a tese de Smith (SMITH, 2015), segundo a qual a animalização do ser humano e a recusa do dualismo cartesiano contribuem para o advento do racismo.

58 «Este não é mais o lugar para fingir ser um ser dotado de razão, que não é um homem, e que examina com indiferença o que é ser um homem; ao contrário, é aqui que cada homem deve entrar em si mesmo e dar testemunho de seus próprios sentimentos.” (VOLTAIRE, 1968, T14, 460).

59 Ver o verbete História do *Questões sobre a Enciclopédia* (1772).



mais geral e uma compreensão histórica da Europa. Daí que há sim um eurocentrismo, que é mais fruto dessa incompatibilidade entre as duas perspectivas, uma do alto que vislumbra a totalidade da história universal e outra interna, tentando entender o processo que leva a Europa da saída da estrutura feudal até o século XVIII. Mais uma vez, sem dúvida, se manifesta aí um eurocentrismo em que as culturas da Europa surgem como superiores à de outros povos e nações (mais uma vez a terminologia de Voltaire é sintomaticamente equívoca), mas isto não é feito sem contradições e tensões. Digo isso pois, afinal, não podemos esquecer que os três primeiros capítulos que abrem o *Ensaio sobre os costumes* são sobre povos não europeus, versam sobre a China, a Índia e o Oriente Médio. Esse procedimento de Voltaire visa justamente ampliar o mundo, mostrar que a história de Bossuet não era universal, ao evidenciar que um ponto de vista teológico – que reescreveria a história humana de um ponto de vista teológico unificando-o transcendentemente pela providência divina e imanentemente pela centralidade dos judeus e dos cristãos – não dá conta de explicar a história dos chineses, indianos e árabes. E por que não outros? Porque para Voltaire o foco é mostrar o *espírito das nações*, e este espírito se manifesta nas *produções do espírito*, nas ciências e nas artes – e não porque simplesmente acreditaria que outros povos não tenham produção do espírito ou história. Ao contrário, Voltaire não acreditava em povos sem história, mas simplesmente pois as produções dessas nações não eram documentadas ou ele a elas não tinha acesso, não conhecia seus textos e seus monumentos (no sentido amplo em que ele os concebia como produtos da ação humana ou “cultura”). Tudo isso não poderia ser feito pelas mesmas razões que Voltaire preferia a história moderna à história antiga: material para o trabalho. Mesmo a história da China com a qual ele então se fascina, não poderia ser realizada dois séculos antes, pois pouco se sabia sobre essa grande nação, conhecida graças aos missionários jesuítas. Graças a eles, aquilo que parecia fabuloso e inacreditável com os primeiros relatos de Marco Polo é então visto como verdade, o que corrobora o caráter gradual e cumulativo do conhecimento histórico.

O caso da China é particularmente interessante. Mesmo que repleto de idealizações, a China de Voltaire revela que seu ideal de civilização não se encontra necessariamente na Europa, dilacerada por querelas e intolerância religiosa, censura, guerras e perseguição. O confucionismo, por exemplo, aparece a Voltaire como uma religião mais próxima da religião natural, de um mínimo código moral garantidor da vida social e do convívio pacífico, do que os cristianismos da Europa. Ademais, o epíteto de bárbaros sob a pena de Voltaire se volta mais aos próprios europeus do que a outros povos. Em seu combate pela tolerância religiosa os alvos se encontram na Europa, e não são apenas a religião supersticiosa e sediciosa, mas também o militarismo, a guerra e o ufanismo inculto incarnando, por exemplo, na figura dos *welches*, os franceses ufanistas.⁶⁰ Mesmo o mais famoso conto de Voltaire, *Cândido ou o otimismo* está carregado da ambivalência de Voltaire sobre a Europa e o seu outro. Há passagens como aquelas da perseguição das nativas do Paraguai por macacos, no capítulo 16, em que Voltaire parece ridicularizar os costumes dos povos americanos e aproximá-los da condição animal ao estabelecer uma relação indistinta entre eles e os animais. Mas é preciso notar a ambiguidade em relação a Europa que se manifesta em todo o conto, e sobretudo no fato de que o herói só encontra paz e tranquilidade longe dos lugares sob a influência europeia. Os dois únicos lugares totalmente positivos do conto são o Eldorado, lugar na América do Sul que soube se proteger dos invasores europeus, e o jardim final da Propôntida, na Turquia, ambos distantes da violência que impera no mundo sob o domínio europeu. Violência, aliás, resultado do comércio triangular que enriquece o europeu (inclusive enriqueceu o próprio Voltaire) e adoça sua vida enquanto mutila os escravos nas colônias.⁶¹

60 Ver o texto *Discurso aos Welches* (2021).

61 No capítulo 19, ao sair do Eldorado, Cândido se depara com um escravo negro com a mão direita e a perna esquerda amputadas, ao perguntar ao escravo a razão de sua condição este responde: “é a este preço que vocês comem açúcar na Europa.”



Nada disso que foi dito apaga as passagens racistas de Voltaire, mas permite entender as tensões e ambivalências assim como o fundamento de seu racismo, sem solucionar qualquer coisa que seja, e permite constatar a complexidade de um pensamento que se confrontava com a diversidade sem abandonar uma perspectiva que se pretendia universal. Cabe, por fim, insistir que não se passa automaticamente da legitimidade de uma causa, como o combate ao racismo, à qualidade de um trabalho histórico-filosófico. Pregar o epíteto de racista ao Iluminismo como um todo, valendo-se de uma concepção estreita do que foi esse movimento, além de nada contribuir para elucidar as raízes do racismo moderno é ainda um movimento solidário de uma visão restrita do cânone filosófico que pretensamente pretende ampliar ou destruir. A vontade de denunciar ou a confusão entre o trabalho histórico filosófico de compreensão e crítica com o mero denunciismo confortável não apenas escamoteia aspectos mais positivos e emancipatórios por assim dizer do pensador ou movimento que quer condenar, mas também não compreende as razões e as maneiras pelas quais o racismo se elabora, se sustenta e se difunde.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, E. (2017) A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna, *Kriterion* 58 (137) • May-Aug.
- BACZKO, B. (1997) *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, Paris. BEATTIE, J. (1770) *An essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism*. Sexta edição, de 1805, se encontra disponível em: <https://archive.org/details/essayonimmutabil00beatuoft/page/n7/mode/2up>
- BERNASCONI, R. (2000). "With What Must the Philosophy of History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism." *Nineteenth Century Contexts* 22 (2): 171–201.
- BINOCHE, B. (2018) « Écrasez l'infâme ! »: *Philosopher à l'âge des Lumières*. La Fabrique Éditions. Paris.
- _____. (2020) *As três fontes da filosofia da história*. Trad. Danilo Bilate. Editora Zouk, Porto Alegre, 2020.
- BOUIE, J. (2018) *The Enlightenment Dark Side*. <https://slate.com/news-and-politics/2018/06>.
- BRACKEN, H. M. (1973) Essence, Accident, and Race. In: *Hermathena*, 116, 1973, p. 81-96.
- _____. (1978) Philosophy and racism. In: *Philosophia* 8 (2-3), p. 241-260.
- BRANDÃO, (2018) A filosofia entre ciência e literatura nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. In: Pinheiro, U. *Filosofia da alteridade no século das Luzes: Diderot, Fontenelle, Kant, Rousseau*. Ed. UFPR, Curitiba.
- _____. (2020) A Pneumatologia de Voltaire e a interpretação de *Zadig, ou O Destino*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. (USP), v. 1, p. 76-88.
- BUCK-MORSS, S. (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- CANGUILHEM, G. (2002) "Fontenelle, philosophe et historien des sciences". In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- CASSIRER, E. (1997) *A Filosofia do Iluminismo*. Ed. Unicamp. Campinas.



- CHOMSKY, N. (1975) *Reflections on language*, New York, Pantheon.
- CONDORCET, N. (2009) *Refléxions sur l'esclavage des nègres*. Présentation et notes par Jean-Paul Doguet. GF. Paris.
- CURRAN, A. S. (2011) *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- DA SILVA, D. F. (2007) *Toward a Global Idea of Race*. Borderlines, volume 27. University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- DARNTON, R. (1987) *Boêmia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1998) *Os best-sellers proibidos da França revolucionária*. Companhia das Letras, São Paulo.
- DIDEROT, D. (2013) *Supplément au voyage de Bougainville et autres textes*. GF, Paris.
- DIDEROT, D. & D'ALEMBERT. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Versão digital disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>
- DUCHET, M. (1977) *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Flammarion, Paris.
- EHRARD, J. (1994) *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. A. Michel, Paris.
- _____. (2008) *Lumières et esclavage : l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe siècle*. André Versaille éditeur.
- EZE, E. C. (1997) *Race and the Enlightenment*. Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, MA/Oxford.
- FARR, J. (2008) Locke, Natural Law and New World Slavery. In: *Political Theory* 36 (4), 2008. p. 495-522.
- FIGUEIREDO, V. (2021) *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Ed. Relicário. São Paulo.
- FONTENELLE, (2013) *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Ed. Unicamp. Campinas.
- FOUCAULT, M. (1994) Qu'est-ce que les Lumières ? In: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris. p. 562-578
- GLIOZZI, G. (2000) *Adam et le Nouveau Monde. La Naissance de l'Anthropologie comme Idéologie Coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques, Théétète.
- HADOT, P. (2019) *Não se Esqueça de Viver: Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. É Realizações Editora. São Paulo.
- ISRAEL, J. (2002) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press. Oxford, 2002.



- _____. (2006) Enlightenment! Which Enlightenment? In: *Journal of the History of Ideas*, 67, 2006. p. 523-545.
- _____. (2013) *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford University Press. Oxford, 2013.
- KANT, I. (2009) Resposta à questão: O que é Esclarecimento? Trad. e notas de Vinicius Figueiredo. In: *Antologia de Textos Filosóficos*. (Org.) Marçal, J. SEED/PR, Curitiba.
- KIDD, C. (2006) *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World (1600-2000)*. Cambridge University Press.
- KLEIN, J. T. (2009) A resposta kantiana à pergunta: que é Esclarecimento. In: *Ethic@*, vol. 8, nº 2, dez. 2009. p. 211-227. Florianópolis
- KRISTELLER, P. O. & MAHONEY, E. P. (eds.). (1976) *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Columbia University Press.
- LAHONTAN, (2023) *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*. Desjonqueres, Paris.
- LEBRUN, G. (1973). "O Cego e o Filósofo ou o nascimento da antropologia". In: *Discurso*, no. 3 (3), 1973, pp. 127-140.
- LILTI, A. & SPECTOR, C. (2014) *Penser l'Europe au XVIIIe siècle. Commerce, civilisation, empire*. Oxford: Voltaire Foundation, coll. "Oxford University Studies in the Enlightenment".
- LILTI, A. (2019) *L'Héritage des Lumières : ambivalences de la modernité*. EHESS, Gallimard, Seuil. Paris.
- _____. (2023) *Actualité des Lumières : une histoire plurielle*. Fayard. Paris.
- LOVEJOY, A. O. (2005) *A grande cadeia do ser*. Editora. Palíndromo.
- LÖWITH, K. (1957) *Meaning in history: the Theological Implications of the Philosophy of History*. The University of Chicago Press, Chicago.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960) « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». In : *Signes*. Gallimard, Paris.
- NASCIMENTO, L. F. dos S. (2014). O século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant. *Discurso*, 1(44), 189-218.
- PEREIRA FILHO, A. J. (2010) *Linguagem e práxis – Vico e a concepção cartesiana de linguagem*. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010_AntonioJosePereiraFilho.pdf
- PERINETTI, D. (2006) Philosophical reflections on history. In: Haakonssen, Knud (ed.) *Cambridge History to Eighteenth Century Philosophy*. Cambridge University Press.



- POPKIN, R. H. (1973) The philosophical basis of modern racism. In: *Racism in the Eighteenth Century*, Harold E. Pagliaro (ed.), Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1973, p. 245-262.
- POPKIN, R. (1976) The Pre-Adamite Theory in the Renaissance. In: Kristeller, P. O. & Mahoney, E. P. (eds.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Columbia University Press. pp. 50—69.
- SALA-MOLINS, LOUIS. (1992) *Les misères des Lumières: sous la raison, l'outrage ...*. Robert Laffont, Paris.
- SANGUINETTI, F. (2021) Ratio e raça: Sobre humanidade e racismo em Hegel. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 18, Nº32*: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/464/373>
- SCHAUB, J-F & SEBASTIANI, S. (2021) *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Albin Michel.
- SCHMIDT, J. (1989) The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*, *Journal of the History of Ideas*, Apr. - Jun., 1989, Vol. 50, nº. 2 p. 269-291
- SMITH, J. E. H. (2015) *Nature, Human nature, and Human difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, and Oxford.
- SOUZA, M. das G. de. (2001) *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial.
- SQUADRITO, K. (1979) Racism and Empiricism. In: *Behaviorism*, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1979), p. 105-115.
- TORRES FILHO, R. R. (2004) Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração? In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras.
- UZGALIS, W. (2017) John Locke, Racism, Slavery, and Indian Lands. In: ZACK, 2017. p. 21-30.
- VALLS, A. (ed.) (2005) *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VARTIJA, D. J. (2021) *The Color of Equality: Race and Common Humanity in Enlightenment Thought*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- VENTURI, F. *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, *Rivista Storica Italiana*, I, 1959. p. 119-130.
- VOLTAIRE, (1877-1885) *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland. Paris, Garnier.
- _____. (1968-) *Œuvres complètes de Voltaire / Complete works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation.
- _____. (2021) *DISCURSOS E CONSELHOS*. EDITORA MARTINS FONTES, São Paulo.
- ZACK, N. (1996) *Bachelors of Science: Seventeenth Century Identity Then and Now*. Temple University Press. Philadelphia.
- _____. (2017) *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford.

A Liberdade política em *O Espírito das leis* de Montesquieu¹

Céline Spector
Universidade Sorbonne, França

Resumo: A leitura liberal de Montesquieu não evoca apenas sua concepção de *checks and balances*, ela insiste na distância tomada por Montesquieu em relação à concepção republicana da liberdade. Montesquieu exprimiria sua escolha em favor da “república moderna”, representativa e comerciante à inglesa, em detrimento da “república participativa” dos antigos e da monarquia absolutista à francesa. *O Espírito das leis* faria do *modelo inglês* o regime mais conforme à natureza humana, aquele que garantiria melhor a segurança dos indivíduos. Caso se admita essa visão das coisas, a liberdade positiva cede lugar aqui a uma *liberdade negativa*, definida como independência no interior de uma esfera protegida pelo direito, garantida pela separação dos poderes no seio do sistema representativo. O presente artigo, a fim de avaliar a pertinência dessa interpretação, examinará (I) as definições da liberdade política que Montesquieu distingue da liberdade dita “filosófica”; em segundo lugar, considerará a “solução” que propõe *O Espírito das leis* face ao risco que o despotismo causa a todos os governos. O propósito será aqui avaliar o estatuto do “modelo inglês” (II).

Palavras-chave: liberdade; constituição; república; despotismo; poderes; Montesquieu.

Abstract: The liberal reading of Montesquieu not only evokes his conception of checks and balances, it insists on the distance taken by Montesquieu from the republican conception of liberty. Montesquieu would express his choice in favor of the “modern republic”, representative and merchant in the English style, to the detriment of the “participatory republic” of the ancients and the absolutist monarchy of the French style. The Spirit of the Laws would make the English model the regime most in keeping with human nature, the one that would best guarantee the security of individuals. If we accept this view of things, positive liberty gives way here to negative liberty, defined as independence within a sphere protected by law, guaranteed by the separation of powers within the representative system. In order to assess the relevance of this interpretation, this article will examine (I) the definitions of political liberty that Montesquieu distinguishes from so-called “philosophical” liberty; secondly, it will consider the “solution” he proposes in The Spirit of the Laws to the risk that despotism poses to all governments. The purpose here will be to assess the status of the “English model” (II).

Key-words: liberty; constitution; republic; despotism; powers; Montesquieu.

Partirei de uma constatação: *O Espírito das leis* é frequentemente mencionado entre as obras fundadoras do liberalismo político. Para citar apenas alguns nomes, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Leo Strauss, Thomas Pangle ou Pierre Manent fazem de Montesquieu, ao lado de Locke, um dos pais fundadores do liberalismo moderno. A quintessência da filosofia de Montesquieu foi descoberta na teoria da “separação dos poderes”, condição da liberdade política: como “se trata de uma experiência eterna que todo homem que possui

1 Texto traduzido por Kamila Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite, ambos bolsistas do programa Capes-Cofecub “Autonomia, razão pública, tolerância: usos contemporâneos da Filosofia das Luzes”, coordenado por Rodrigo Brandão e Céline Spector.



poder é levado a dele abusar; ele vai até onde encontra limites”, é preciso que, “pela disposição das coisas, o poder limite o poder” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166, Livro 11, Capítulo 4).

Mas a leitura liberal de Montesquieu não se contenta em convocar sua concepção de *checks and balances*. Ela insiste na distância tomada por Montesquieu em relação à concepção republicana da liberdade. Para Leo Strauss e seus discípulos, o “propósito” secreto do *Espírito das leis* se lê nas entrelinhas: por meio de uma fina estratégia de escrita, Montesquieu exprimiria sua escolha em favor da “república moderna”, representativa e comerciante à inglesa, em detrimento da “república participativa” dos antigos e da monarquia absolutista à francesa. Segundo a leitura straussiana, *O Espírito das leis* faria do *modelo inglês* o regime mais conforme à natureza humana, aquele que garantiria melhor a segurança dos indivíduos. Caso se admita essa visão das coisas, a liberdade positiva cede lugar aqui a uma *liberdade negativa*, definida como independência no interior de uma esfera protegida pelo direito, garantida pela separação dos poderes no seio do sistema representativo.

A fim de avaliar a pertinência dessa interpretação, examinarei neste artigo (I) as definições da liberdade política que Montesquieu distingue da liberdade dita “filosófica”; tentarei mostrar a originalidade radical de Montesquieu na tradição ocidental moderna. Em segundo lugar, considerarei a “solução” que propõe *O Espírito das leis* face ao risco que o despotismo causa a todos os governos, monárquicos ou republicanos: a separação dos poderes do Estado e a divisão das forças sociais. Meu propósito será aqui avaliar o estatuto do “modelo inglês” (II). O desafio filosófico não é insignificante: trata-se de saber como se concebe a “liberdade dos Modernos” e se é possível fornecer uma versão universal dela.

I. As definições da liberdade

No livro 11 de *O Espírito das leis*, Montesquieu distingue a liberdade política da liberdade “filosófica”, a ponto de uma intérprete, Sharon Krause, poder evocar a existência de dois “conceitos” de liberdade em tensão em Montesquieu.² De um lado, a liberdade política “consiste na segurança, ou pelo menos na opinião que se tem de sua segurança” (MONTESQUIEU, 2000, p. 198, Livro 11, Capítulo 6; Livro 12, Capítulos 1-2). De outro, “a liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou pelo menos se devemos falar em todos os sistemas na opinião que se tem de que se exerce sua vontade” (MONTESQUIEU, 2000, p. 198, Livro 12, Capítulo 2). A liberdade política não é, portanto, definida como expressão do livre arbítrio, ela difere da liberdade filosófica enquanto crença no exercício de sua vontade. Não que Montesquieu se decida a favor do espinosismo contra o cartesianismo. Mas a filosofia política deve poder se fundar independentemente das questões metafísicas ou morais mais controversas. Pouco importa que o *sentimento* de liberdade da vontade seja ou não uma ilusão. Montesquieu pretende falar “em todos os sistemas” filosóficos, o que o constringe a permanecer no nível dos fenômenos: em *O Espírito das leis*, a liberdade filosófica não é o exercício de sua vontade, mas a *opinião* de que ela é exercida; a liberdade política não repousa sobre ela, mas sobre a *opinião* de sua segurança, ou seja, sobre a tranquilidade de espírito que acompanha uma vida social livre do medo. A definição é extraordinária, pois a liberdade aparece aqui como o contrário do temor, do qual Montesquieu havia feito o “princípio” ou a paixão dominante dos Estados despóticos: “A liberdade política, em um cidadão, é esta tranquilidade de espírito que provém da opinião que cada um tem sobre a sua segurança [...]” (MONTESQUIEU, 2000, p. 168, Livro 11, Capítulo 6).

Antes de comentar essa definição, é preciso medir seu caráter inovador. O capítulo 2 do livro XI se abria com uma enumeração de aspecto cético, que exprimia a diversidade das opiniões dos homens. O homem interpreta a liberdade segundo seus costumes:

2 KRAUSE, 2005, p. 88-96.



Não existe palavra que tenha recebido tantos significados e tenha marcado os espíritos de tantas maneiras quanto a palavra *liberdade*. [...] Aqueles que experimentaram o governo republicano colocaram-na neste governo; aqueles que gozaram do governo monárquico puseram-na na monarquia. Enfim, cada um chamou *liberdade* ao governo conforme a seus costumes ou a suas inclinações [...] (MONTESQUIEU, 2000, p. 165-166, Livro 11, Capítulo 2, sublinhado pela autora)

Ora, face a essa diversidade de opiniões, Montesquieu não propõe uma definição unívoca da liberdade política. A liberdade é antes de tudo associada à *ausência de coerção com exceção* daquela das leis. As leis permitem escapar à dependência em relação aos homens, de sua cólera e de sua tirania: “A liberdade consiste principalmente em não poder ser obrigado a fazer uma coisa que a lei não ordena, e só estamos neste estado porque somos governados por leis civis [...]” (Montesquieu, 2000, p. 520-521, Livro 26, Capítulo 20). Em sociedade, a liberdade não se define, portanto, como licença ou como independência (como no estado de natureza), mas como liberdade sob a lei: “A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166, Livro 11, Capítulo 3); os cidadãos são “realmente livres” quando “[...] estão submetidos apenas ao poder da lei” (MONTESQUIEU, 2000, p. 170, Livro 11, Capítulo 6).

Uma tal definição é sobretudo *negativa*: a liberdade reside no fato de *não estar* submetido à possibilidade de uma interferência arbitrária, de não ser dominado por um mestre suscetível de abusar de seu poder. Dizer que a liberdade depende de leis estáveis e reconhecidas recai assim na exclusão dos Estados despóticos, no qual um só homem ou um só corpo governa segundo seu capricho, considerando sua vontade como lei. A liberdade política – já havíamos ressaltado – é o contrário do temor despótico. Trata-se de um sentimento de segurança, como o temor é um sentimento de insegurança, de terror face ao poder que nos intimida e nos ameaça: “[...] para que se tenha esta liberdade é preciso que o governo seja tal que um cidadão *não possa temer* outro cidadão” (MONTESQUIEU, 2000, p. 168, Livro 11, Capítulo 6, sublinhado pela autora).

Mas Montesquieu não se contenta em ligar liberdade e proteção em relação ao arbítrio ou aos abusos de poder. Ele também dissocia liberdade política e liberdade democrática. A definição polêmica proposta por ele se opõe à tradição “republicana” clássica que fundava a liberdade política sobre a participação cívica.³ Em *O Espírito das leis*, publicado em 1748, Montesquieu abandona o republicanismo ao qual foi sensível em sua juventude, nas *Cartas persas* (1721) até suas viagens na Europa. Em um manuscrito hoje perdido do qual subsistem apenas alguns fragmentos, *Sobre a liberdade política*,⁴ sem dúvida redigido no início dos anos 1730, Montesquieu detalha os efeitos de suas viagens à Itália, à Holanda e à Inglaterra: decepção frente às repúblicas holandesas e italianas (Veneza, Florença ou Gênova), admiração pela liberdade inglesa, ceticismo frente à experiência das guerras civis republicanas do século XVII.⁵ A seus olhos, a liberdade dos povos modernos não tem qualquer relação com o *self-government* dos italianos, dos suíços, dos holandeses ou dos republicanos ingleses. Em uma versão anterior, Montesquieu havia até mesmo escrito que “Essa segurança de seu estado é muito menor na Inglaterra do que na França, e ela era, da mesma forma, menor nos antigos republicanos gregos e da Itália...”⁶ Se essa passagem foi riscada por razões desconhecidas, a sequência do fragmento elimina a ideia de uma superioridade das repúblicas:

Um povo livre não é aquele que possui uma tal ou tal forma de governo. É aquele que goza da forma de governo estabelecida pela lei e não se deve duvidar que os turcos se sentiriam escravos se estivessem submetidos pela república de Veneza e que os povos das Índias vejam como uma cruel servidão serem governados pela companhia da Holanda.

3 Cf. SKINNER, 1998.

4 de DIJN, 2011, pp. 181-204.

5 SPECTOR, 2014, pp. 131-148.

6 MONTESQUIEU, 1949, p. 1653, nota 12.



Disso se deve concluir que a liberdade política concerne as monarquias moderadas como as repúblicas, e não está mais distante do trono do que de um senado; e todo homem é livre quando não tem um motivo justo de acreditar que o furor de um só ou de vários tirará sua vida ou a propriedade de seus bens.

Caso sigamos esse projeto de opúsculo sobre *A liberdade política* que permaneceu inacabado por razões incertas, a liberdade pode então se encontrar em qualquer regime “moderado”, ou seja, não despótico, seja ele monárquico ou republicano. Ela está ligada ao sentimento de saber que sua vida e sua propriedade estão protegidas das tomadas de poder. É o fato de domar ou de *domesticar a soberania* que garante a liberdade, e não o fato de deliberar em comum a respeito de assuntos públicos.

Como Hobbes no capítulo 21 do *Leviatã*, Montesquieu ironiza então cruelmente o erro dos partidários da democracia direta. Os democratas, diz ele, confundiram o poder do povo com a liberdade do povo. A liberdade definida em *O Espírito das leis* rompe com o *topos* republicano: a liberdade do povo não é o poder do povo, a participação no poder e a autonomia coletiva, mas a segurança dos indivíduos sob a lei. Para dizer em apenas uma frase, “A democracia e a aristocracia não são Estados livres por natureza” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166, Livro 11, Capítulo 4). Para Montesquieu, a liberdade pode perfeitamente existir nas monarquias fundadas sobre os contrapoderes ou ainda, como veremos, em uma república representativa que conserve as aparências da monarquia (o regime inglês, 2000, Livro 5, Capítulo 19). Contrariamente a Algernon Sydney, que ele havia lido com atenção, Montesquieu não considera que todo súdito de uma monarquia seja um “escravo”, incapaz de viver *sui juris*, à mercê de um mestre. Ele está convencido de que o despotismo do povo ou de uma facção do povo é tão provável quanto o despotismo de um só, ou que a república pode, ela também, se tornar tirânica ao perseguir os inimigos da igualdade.⁷ É o maior erro de Pocock em *O momento maquiavélico*, quando faz de Montesquieu um autor republicano, último autor clássico tendo celebrado uma “ciência da virtude”. É também o erro de Eric Nelson que pretende que, para Montesquieu, apenas as repúblicas estão “em conformidade com a natureza”, segundo o modelo grego fundamentado nas leis agrárias.⁸

No entanto, em sua crítica do republicanismo clássico, Montesquieu não é Hobbes. *O Espírito das leis* difere do *Leviatã* ao dar uma definição original da liberdade política, que não é o simples resíduo da liberdade natural no silêncio das leis. É certo que a liberdade política se distingue da autodeterminação democrática, mas para Montesquieu, ela não é redutível, como para Hobbes, ao que o Soberano legislador “deixa” a seus súditos ao não estatuir pelas leis. A liberdade política em *O Espírito das leis* não é um “resto” destinado a residir nas lacunas do edifício legislativo concernindo o espaço privado, a liberdade de contrair contratos, de fazer comércio, de circular e de educar; ela não é somente a liberdade de se mover ou de escolher seus fins em um espaço que o Soberano abandona aos súditos para que eles ajam aí como bem entenderem. Montesquieu insiste sobre a necessidade para o legislador de *formar os costumes*, ou seja, de orientar as crenças e as paixões em direção ao fim supremo da legislação, que pode ser a guerra, o comércio ou a glória: “[...] a liberdade só pode consistir em *poder fazer o que se deve querer* e em não ser forçado a fazer o que não se tem o direito de querer” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166, Livro 11, Capítulo 3, sublinhado pela autora).⁹ Para Montesquieu, as leis contribuem com outros fatores (entre eles o clima, a religião, a economia...) para forjar os espíritos e os caracteres. A respeito disso, *O Espírito das leis* não defende a liberdade individual como um direito absoluto ou uma imunidade jurídica que permitiria aos homens a agirem sem encontrar

7 *Mes Pensées*, n° 32. Cf. MONTESQUIEU, 2000, Livro 8, Capítulos 2-3.

8 NELSON, 2004, p. 176.

9 Para uma crítica irônica da liberdade republicana, conferir *O Leviatã*, de Hobbes, Capítulo XXI, e *O cidadão*, II, X, parágrafo 8.



obstáculos na esfera do que não é interdito pelo direito; o legislador pode também lembrar aos homens seus deveres (2000, Livro I, Capítulo 3).

Enfim, Montesquieu insiste diferentemente de Hobbes (ou mesmo de Locke) sobre a percepção subjetiva que os homens possuem de sua liberdade, sobre o seu *sentimento* ou sobre o seu *estado de espírito*. A liberdade política é uma tranquilidade de espírito ela mesma decorrente de uma opinião ou de uma crença (*Mes Pensées*, nº 828). A definição de liberdade parece quase redundante: *tranquilidade de espírito que decorre da opinião que se tem de sua segurança*. A opinião não é então suficiente? Por que insistir a esse ponto na tranquilidade? É que se trata de certo modo da dimensão subjetiva, quase sentimental, da liberdade: Montesquieu evoca o que os cidadãos sentem quando o Estado impõe a eles uma forma de coerção, enquanto sua missão essencial é a proteção da pessoa e de sua propriedade. A “tranquilidade de espírito” é o resultado de uma situação em que o Estado não parece espoliar, dominar e ameaçar os cidadãos a despeito de sua potência. Isso vale para os impostos que, conforme Montesquieu, não devem fazer com que os homens sintam a constrição estatal: assim, deve-se favorecer o imposto sobre o consumo, pois “os direitos sobre as mercadorias são aqueles que os povos *sentem* menos [...]” (MONTESQUIEU, 2000, p. 225, Livro 13, Capítulo 7, sublinhado pela autora). Ainda assim, é preciso que o montante da taxa seja proporcional ao valor da mercadoria, senão “[...] o príncipe *tira a ilusão* de seus súditos [...]” e “[...] faz com que *sintam* sua servidão ao máximo” (MONTESQUIEU, 2000, p. 226, Livro 13, Capítulo 8)

Porém, uma questão emerge. Pode-se perguntar se Montesquieu defende uma liberdade real assegurada pela lei ou se ele se satisfaz com uma ilusão de liberdade. Deve-se distinguir uma *liberdade real*, em virtude da qual o sentimento de segurança é justificado por uma proteção real dos direitos, e uma *liberdade de opinião*, que pode ser um ardil e uma manipulação?¹⁰ Montesquieu fornece o exemplo do povo romano que podia “sentir mais vivamente a tirania quando se expulsava um saltimbanco (um ator), do que quando todas as suas leis lhes eram suprimidas” – o que remete, ao que parece, a uma dimensão ilusória da liberdade.¹¹ É preciso concluir disso que a arte política é uma arte da manipulação destinada a *fazer* com que os homens *acreditem* que são livres? A opinião que se tem de sua segurança é um simulacro vazio, uma impostura? Parece-me que não. Montesquieu, na realidade, não se contenta com essa perspectiva maquiavélica da arte de governar. Bem ao contrário, ele estabelece as condições reais da liberdade, distinguindo dois momentos: direito político (Livro 11) e direito civil (Livro 12).¹² Abordarei aqui somente o primeiro elemento dessa diáde: o direito político, ou “constitucional”.

II. As instituições da liberdade política

Como vocês sabem, é na Inglaterra pós-*Revolução Gloriosa* que Montesquieu encontra os princípios da liberdade política. No célebre Capítulo 6 do Livro 11, no qual a Inglaterra é nomeada tão somente no título, Montesquieu determina os princípios da liberdade política. Montesquieu conheceu a Inglaterra durante sua longa estadia entre 1729-1731, durante a qual pôde conhecer a Corte e assistir a debates nas

¹⁰ Essa é a hipótese de Bertrand Binoche (1998, p. 290-294).

¹¹ Outras expressões vão no mesmo sentido. Nas monarquias, a manipulação do governo pode prevenir a resistência dos súditos e dissimular sua servidão: “Em nossas monarquias, toda felicidade consiste na opinião que o povo tem da mansidão do governo. Um ministro inábil sempre quer alertar-nos de que somos escravos. Mas, se assim fosse, ele deveria tentar fazer com que o ignorássemos” (MONTESQUIEU, 2000, p. 217, Livro 12, Capítulo 25. Ver ainda Livro 13, Capítulo 8).

¹² Não abordaremos aqui a questão da escravidão civil e doméstica, tratadas nos Livros 15 e 16 de *O Espírito das leis*.



duas Câmaras, mas também ler jornais e assistir às discussões acaloradas entre o partido *Whig*, de Walpole, e os *Tories*, do Visconde Bolingbroke.

Sobre esse ponto, não poderia retomar aqui a clássica questão da “separação dos poderes” que não é uma “separação” estrita.¹³ Como vocês sabem, a condição da segurança (e da “tranquilidade de espírito” que a acompanha) reside, para Montesquieu, no caráter não cumulativo dos três poderes. Porém, o poder de legislar, o poder de executar, e o poder de julgar não devem ser distribuídos em três órgãos absolutamente distintos, plenamente independentes e perfeitamente isolados uns dos outros. No que concerne primeiramente à atribuição dos poderes, Montesquieu não reenvia o poder legislativo unicamente ao Parlamento, mas ao Parlamento e ao monarca. O monarca toma parte na legislação por meio de “sua faculdade de impedimento”, a potência executiva “faz parte da legislativa”. Por outro lado, se Montesquieu condena o acúmulo integral do poder legislativo e do poder de julgar, ele propõe que a Câmara dos Lordes julgue os nobres. Enfim, ele não preconiza privilegiadamente a independência de cada braço no exercício de sua função porque o Parlamento deve controlar a ação executiva do governo. Os ministros deverão “[...] justificar muitas vezes sua ação perante um conselho popular [...]” (MONTESQUIEU, 2000, p. 336, Livro 19, Capítulo 27). Para Montesquieu, a *distinção* dos poderes é então o que antecede a sua *coordenação*:

Eis então a constituição fundamental do governo de que falamos. Sendo o corpo legislativo composto de duas partes, uma *prende* a outra por sua mútua faculdade de impedir. Ambas estarão presas ao poder executivo, que estará ele mesmo preso ao legislativo” (MONTESQUIEU, 2000, p. 176, Livro 11, Capítulo 6).

Daí se segue a interpretação *política* e não jurídica da distribuição dos poderes: para evitar os abusos do poder e preservar a liberdade política, é preciso apenas que dois dos três poderes estatais, e com mais fortes razões, que os três sejam reenviados a um único e mesmo corpo. Para que a segurança do cidadão seja preservada, ou antes para que ele experimente o *sentimento* de estar sob a proteção das leis, um único poder deve estar realmente “separado” dos dois outros, a saber, o poder judiciário. Conforme Montesquieu, o juiz de *Common Law* deve curiosamente se contentar de ser o “porta-voz da lei”.¹⁴ Para que o sentimento de liberdade seja preservado e para que o cidadão não experimente *temor* frente aos magistrados, característica dos Estados despóticos, é preciso, de algum modo, neutralizar a potência de julgar, “tão terrível entre os homens”: ela deve se tornar, por assim dizer, “invisível e nula”. Montesquieu insiste quanto à independência necessária do judiciário em relação ao executivo e ao legislativo: é preciso evitar que um mesmo corpo possa oprimir por sua “vontade geral” e colocar em perigo cada cidadão por suas vontades particulares – o que é arriscado acontecer onde a potência, escreve Montesquieu, é “uma” (2000, Livro 11, Capítulo 6).

Porém, o principal problema político não é somente aquele da organização *política* das instituições. É, na realidade, o da organização *social* dos poderes entre o monarca, a Câmara dos Comuns e a Câmara dos Lordes. No seio do poder legislativo, os interesses das duas potências que encarnam as perspectivas da nobreza e aquelas do povo devem ser equilibrados com o objetivo de preservar a liberdade. Conforme Montesquieu, que segue a via de Maquiavel, o corpo político é dividido de modo irredutível: os nobres não possuem “nem os mesmos interesses” que o povo, “nem as mesmas paixões”. É por isso que o poder legislativo não deve ser reenviado a um órgão simples, a uma assembleia única: é preciso confiá-lo a um órgão bicameral (Câmara dos Comuns, Câmara dos Lordes). A Câmara alta é dotada de um papel crucial:

13 Cf. EISENMANN, 1985a e 1985b.

14 Cf. SPECTOR, 2015, p. 87-102.



graças a seu direito de veto, ela forma um contrapeso entre o rei e os Comuns.¹⁵ Transpondo a mecânica newtoniana para a esfera do direito, Montesquieu defende assim uma concepção política da moderação como *resultante* da composição de forças: o equilíbrio constitucional é preservado ao mesmo tempo que o equilíbrio social. A constituição não é formal: ela institucionaliza o conflito civil. O Estado, em uma palavra, não poderia estar separado da sociedade civil conflituosa que o constitui.

III. Um modelo a ser universalizado?

Eu gostaria, para concluir, de dizer uma palavra sobre o estatuto controverso da Constituição inglesa ou das “instituições da liberdade”: trata-se de um modelo que teria a vocação de ser universalizado? Deve-se acreditar nas promessas dos *democratisation studies* que fazem espelhar o ideal de uma democracia “exportável”, no Oriente Médio, na América latina ou na Ásia? É possível se valer de Montesquieu para defendê-lo? A resposta é negativa. É preciso sublinhar, em primeiro lugar, que a Inglaterra não tem nada de um modelo ideal aos olhos de Montesquieu. Como no caso de Roma, seu equilíbrio é precário. No futuro, a perda da liberdade será causada não pela usurpação do executivo, mas pela corrupção do poder legislativo: “Assim como todas as coisas humanas têm um fim, o Estado do qual falamos perderá sua liberdade e perecerá. Roma, Lacedemônia, e Cartago pereceram. Ele perecerá quando o poder legislativo for mais corrupto do que o poder executivo” (MONTESQUIEU, 2000, p. 178, Livro 11, Capítulo 6). As *Notas sobre a Inglaterra*, de Montesquieu, evocam o risco agora proveniente não do Rei, mas da Câmara dos Comuns.¹⁶

Em última instância, a Constituição da Inglaterra não possui vocação para ser imitada e difundida de modo universal. Muito preferencialmente, ela serve de *padrão de medição* com a ajuda do qual será julgada a liberdade ou a servidão dos outros regimes. Isso vale principalmente para a França, que parece ter perdido sua liberdade desde Luís XI.¹⁷ O regime inglês não constitui uma forma política a ser universalizada, pois – é a palavra de ordem de *O Espírito das leis* – cada Estado deve dispor de uma legislação adaptada à sua cultura e à sua história. A França não pode simplesmente *imitar* o modelo inglês (2000, Livro 2, Capítulo 2), ela pode somente *adaptar* o princípio de não acumulação dos poderes, deixando às jurisdições senhoriais o poder de julgar, e aos Parlamentos a função de limitar a potência real. Tanto é assim que a liberdade “extrema” da Inglaterra não conviria à França: ela se chocaria contra o seu “espírito de liberdade” associado à glória que, conforme Montesquieu, pode “[...] talvez contribuir tanto para a felicidade quanto para a própria liberdade” (MONTESQUIEU, 2000, p. 178, Livro 11, Capítulo 7).

*

E quanto ao liberalismo de Montesquieu? A posteridade de Montesquieu parece fazer inclinar a balança: a distinção da “liberdade dos Modernos” e a “liberdade dos Antigos”, de Benjamin Constant, é diretamente

¹⁵ Cf. TILLET, 2001, p. 265.

¹⁶ “A Inglaterra é atualmente o país mais livre do mundo, sem excetuar nenhuma república. Chamo-a de livre porque o príncipe não possui o poder de realizar nenhuma ação errada imaginável a quem quer que seja, devido ao controle e limitação de seu poder por um ato. Contudo, se a Câmara baixa se tornasse mestra, seu poder seria ilimitado e perigoso porque ela teria ao mesmo tempo a potência executiva enquanto atualmente o poder ilimitado está no Parlamento e com o Rei, e a potência executiva no rei, cujo poder é limitado. É preciso, então, que um bom inglês busque defender a liberdade igualmente contra os atentados da Coroa e aqueles da Câmara” (*Notes sur l'Angleterre*, MONTESQUIEU, 1949, p. 884).

¹⁷ *Mes pensées*, nº 1302.



inspirada por Montesquieu.¹⁸ Mas a liberdade política, segundo *O Espírito das leis*, não é somente uma forma de liberdade “negativa” entendida como não-interferência, proteção de toda constrição arbitrária e liberdade para buscar seus interesses particulares em uma esfera protegida pela lei. Contrariamente à liberdade natural, ela não é a simples disposição garantida de sua pessoa e de sua propriedade. Na realidade, Montesquieu ancora a liberdade política nos costumes: para ser livre, o indivíduo não deve temer o abuso do poder nem ser constrangido de maneira arbitrária, mas ele também não deve ser *atingido* em seus modos de pensar, de sentir e de agir. Como será estipulado no Livro XII, o cidadão deve igualmente poder ser assegurado de que sua inocência será protegida e de que ele escapará da violência ou da intimidação do poder judiciário. Assim, *O Espírito das leis* acrescenta às garantias constitucionais e procedimentais da liberdade a importância do “sentimento de liberdade”. Não mais do que ele não defende o indivíduo concebido como proprietário dotado de direitos, e a propriedade enquanto direito natural inviolável e sagrado, do mesmo modo, o autor de *O Espírito das leis* não defende o constitucionalismo puro: não basta uma boa constituição para garantir a liberdade e lutar contra a tendência insidiosa e constante em direção ao despotismo. É preciso ainda a preservação, nos costumes, de uma vigilância ativa. Para compreender melhor a filosofia da liberdade de Montesquieu, é preciso então conjugar a ideia de um “liberalismo do medo” que concebe os meios de evitar o *summum malum* da crueldade, como salientava Judith Shklar, e uma definição de cidadania moderna motivada pelo desejo de reconhecimento e pelo amor da liberdade.¹⁹

REFERÊNCIAS

- ARON, Raymond. 1967. *Les Etapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- BERLIN, Isaiah. 1988. Montesquieu. In: BERLIN, I. *A contre-courant*. Trad. A. Berelowitch, Paris: Albin Michel.
- BINOCHE, Bertrand. 1998. *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*. Paris: P.U.F.
- CARRITHERS, David. 2001. Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence. In: CARRITHERS, D., MOSHER, M., RAHE, P. *Montesquieu's Science of Politics*. Lanham, Bulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield, pp. 291-354.
- CONSTANT, Benjamin. 1997. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819). *Ecrits politiques*. Paris: Gallimard.
- COTTA, Sergio. 1998. Montesquieu e la libertà politica. In: FELICE, D. *Leggere l'Esprit des lois, Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*. Naples: Liguori, pp. 103-36.
- DE DIJN, Annelien. 2011. On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript. *Political Theory*, 39(2), pp. 181-204.
- _____. 2014. Was Montesquieu a Liberal Republican ? *The Review of Politics*, 76, pp. 21-41.
- EISENMANN, Charles. 1985a. La pensée constitutionnelle de Montesquieu. In: *Cahiers de Philosophie politique*, Reims, n° 2-3, OUSIA, pp. 35-66.

18 CONSTANT, 1997, p. 593-594.

19 Cf. SHKLAR, 1989, pp. 21-38; SHKLAR, 1987, p. 89; KRAUSE, 2002, cap. 2.



_____. 1985b. L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs. In: *Cahiers de Philosophie politique*, Reims, n° 2-3, OUSIA, pp. 3-34.

IPPOLITO, Dario. 2019. *L'Esprit des droits. Montesquieu et le pouvoir de punir*. Trad. Ph. Audejean, préface de Martin Rueff. Lyon: ENS Editions.

JAUME, Lucien. 2000. *La Liberté et la Loi*. Paris: Fayard.

KRAUSE, Sharon. 2002. *Liberalism with Honor*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

_____. 2005. Two Concepts of Liberty in Montesquieu. *Perspectives on Political Science*, 34:2, pp. 88-96.

LARRÈRE, Catherine. 2009. Montesquieu and Liberalism. The Question of Pluralism. In: KINGSTON, R. *Montesquieu and his Legacy*. New York: Suny Press, pp. 279-301.

MANENT, Pierre. 1997. *La Cité de l'homme*. Paris: Champs Flammarion.

MONTESQUIEU. 2000. *O Espírito das leis*. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1949. *Œuvres complètes*. Paris: Pléiade.

MOSHER, Michael. 2007. Free Trade, Free Speech, and Free Love: Monarchy from the Liberal Prospect in Mid-eighteenth Century France. In: BLOM, H., LAURSEN, J. C., SIMONUTTI, L. *Monarchisms in the Age of the Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 101-18.

NELSON, Eric. 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

PANGLE, Thomas. 1973. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*. Chicago: The Chicago University Press.

RAHE, Paul. 2009. *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven: Yale University Press.

RICHTER, Melvin. 1977. *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge: Cambridge University Press.

SHACKLETON, Robert. 1949. Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers, *French Studies*, pp. 25-34.

SHKLAR, Judith N. 1990. Montesquieu and the New Republicanism. In: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265-79.

_____. 1987. *Montesquieu*, Oxford: Oxford University Press.

_____. 1989. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, N. L. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge (MA): Harvard University Press, pp. 21-38.

SKINNER, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

SPECTOR, Céline. 2014. Bâtir Chalcédoine, le rivage de Byzance devant les yeux : *Oceana*, de Harrington à Montesquieu. In: Gracianette, B., Miqueu, C., Terrel, J. *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 131-148.



- _____. 2004. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris: P.U.F. (Paris: Hermann, 2011).
- _____. 2015. The mouthpiece of the Law? The Various Figures of the Judge in the *Spirit of Laws*. *Montesquieu Law Review*, n° 3, pp. 87-102.
- _____. 2012. Was Montesquieu Liberal? *The Spirit of the Laws* in the History of Liberalism. In: GREENENS, R., ROSENBLATT, H. *French Liberalism. From Montesquieu to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-72.
- TILLET, E. 2001. *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*. Aix-en Provence: Presses Universitaire d'Aix-Marseille.
- ZUCKERT, Michael. 2004. Natural Rights and Modern Constitutionalism. *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2, n° 1.