

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 23
Número 3
Dezembro de 2025
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Editores adjuntos

Lorena Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Assistentes editoriais

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar - Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller
Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität – Halle/Wittemberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Boston University
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinicius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Homenagem

[tribute]

- 9 **Em memória de Vinicius de Figueiredo (1965-2025)**
[In memory of Vinicius de Figueiredo (1965–2025)]
Joel Thiago Klein

Artigos

[articles]

- 11 **Confronto de reflexões: Vinicius de Figueiredo sobre o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo**
[Confrontation of reflections: Vinicius de Figueiredo on the Department of Philosophy at the University of São Paulo]
Luiz Sergio Repa
- 27 **Seria Heidegger um kantiano? Um diálogo com Vinicius de Figueiredo**
[Is Heidegger a Kantian? A Dialogue with Vinicius de Figueiredo]
Fernando Costa Mattos

- 39 **Virtudes da superfície: a pintura de Watteau por Vinicius de Figueiredo**
 [Virtues of surface: Watteau's painting by Vinicius de Figueiredo]

 Laura Borba Moosburger
- 53 **A cena e o conceito: teatro e moral no Século das Luzes (uma homenagem a Vinicius de Figueiredo)**
 [The scene and the concept: theatre and morality in the Enlightenment (paying homage to Vinicius de Figueiredo)]

 Kamila Babiuki & Rafael de Araújo e Viana Leite
- 69 **Outras paixões de Vinicius de Figueiredo**
 [Other passions of Vinicius de Figueiredo]

 Luiz Camillo Osorio & Pedro Duarte
- 77 **Um amor kantiano**
 [A Kantian love]

 Maria de Lourdes Alves Borges
- 87 **Gosto, sociabilidade e doença mental em Kant**
 [Taste, sociability and mental disease in Kant]

 Vladimir Vieira
- 101 **Kant: rigorismo, imoralidade e imputabilidade na Religião nos limites da simples razão**
 [Kant: rigorism, immorality, and imputability in Religion within the boundaries of mere reason]

 Pedro Costa Rego
- 123 **Reconsiderando a Revolução Copernicana: unicidade e unidade do objeto de conhecimento em Kant**
 [Reconsidering the Copernican Revolution: uniqueness and oneness of the object of knowledge in Kant]

 Gerson Luiz Louzado

- 141 **A filosofia na escola como base de construção do Espaço Discursivo Moderno? Uma análise sobre a relação entre educação e filosofia a partir de Vinicius Berlendis de Figueiredo**
[Philosophy at school as a basis for building the Modern Discursive Space? An analysis of the relationship between education and philosophy based on the works of Vinicius Berlendis de Figueiredo]
Benito Eduardo Araujo Maeso & Paulo Vieira Neto
- 149 **O método estrutural em questão: autonomia ou alienação?**
[The structural method at stake: a path to autonomy or a form of alienation?]
Evaldo Sampaio
- 163 **A paixão da igualdade e o desafio da diferença: da mão francesa ao multinaturalismo ameríndio**
[The passion of equality and the challenge of difference: from the French path to Amerindian multinaturalism]
Caio Augusto Teixeira Souto

Em memória de Vinicius de Figueiredo (1965-2025)

[In memory of Vinicius de Figueiredo (1965–2025)]

Joel Thiago Klein

Editor

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.103200

Vinicius Berlendis de Figueiredo tinha uma presença marcante. Ele dispunha de uma capacidade de organizar e estimular o espaço intelectual ao seu redor, sem jamais pretender ocupá-lo por inteiro. Seu abrupto falecimento nos confronta não apenas com a interrupção de uma obra, mas também com a suspensão de um modo de estar na filosofia e na universidade. Sua maneira de pensar, rigorosa e ao mesmo tempo reflexiva e reflexionante, estava sempre atenta ao enraizamento histórico do universal e à ponderação crítica do contexto.

Conheci Vinicius como colega de trabalho, mas minha admiração profissional e a convivência no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (onde ele era professor desde 1993) logo tiveram a oportunidade de se transformar em amizade. Havia nele uma forma muito particular de amizade intelectual, marcada por rigor, franqueza e uma curiosa combinação de ironia e generosidade. Conversar com Vinicius era sempre ser levado a pensar melhor, não necessariamente a pensar como ele, mas a responder e reavaliar opiniões já formadas.

Essa disposição para o diálogo não era apenas um traço de temperamento; era, antes, uma concepção de filosofia. Para Vinicius, pensar nunca foi um exercício solitário de interioridade. Pensar era ponderar, testar argumentos no espaço público, sustentar posições sem transformá-las em dogma. Havia, nesse sentido, uma afinidade profunda entre sua prática intelectual e aquilo que ele próprio investigou ao longo de décadas: a filosofia moderna, o Esclarecimento, a crítica, a constituição do espaço público.

Seu engajamento com a filosofia brasileira deve ser compreendido a partir dessa perspectiva. Vinicius nunca pensou a filosofia como importação de modelos ou como simples aplicação local de tradições estrangeiras. Ao contrário, sua relação com Kant, Rousseau, Pascal, Hume ou Diderot passava sempre por uma pergunta insistente: o que significa pensar aqui, agora, junto com esses autores? Não se tratava de “nacionalizar” conceitos, mas de colocá-los à prova das nossas circunstâncias históricas, institucionais e políticas. Ao mesmo tempo em que buscava pensar a filosofia brasileira nos seus problemas particulares e enraizada na sua própria história, não entendia que isso fosse possível a partir de uma perspectiva paroquial ou de uma insularidade intelectual. Via com desconfiança projetos que manifestam sectarismos, bem como o apego identitário que pretende substituir o trabalho conceitual.

Esse compromisso se manifestou de maneira exemplar em sua atuação institucional. Vinicius acreditava que a filosofia não sobrevive apenas de bons livros e boas aulas, embora nunca tenha negligenciado nenhum dos dois, mas precisa também de revistas, associações, programas de pós-graduação, critérios de

avaliação, espaços de discussão e decisão coletiva. Participar da vida institucional da filosofia brasileira não era, para ele, um desvio burocrático da atividade intelectual: era uma forma de pensar a própria filosofia.

Foi nesse espírito que se dedicou à construção e à consolidação de revistas, grupos de pesquisa, associações acadêmicas e instâncias nacionais de avaliação. Seu trabalho na ANPOF (2010-2012), na CAPES (2014-2018) e na Sociedade Kant Brasileira (2004-2007) sempre foi marcado por uma combinação rara de diálogo e construção de um projeto conjunto. Vinicius sabia discordar sem desqualificar, criticar sem ofender, defender posições sem transformar divergências em antagonismos pessoais. Em tempos de polarização, essa postura adquire um valor ainda mais significativo. Vinicius costumava destacar que sua gestão na coordenação da área de filosofia na CAPES havia ampliado o respeito com que as outras áreas viam a pós-graduação em filosofia no Brasil.

Como professor, Vinicius deixou uma marca profunda em gerações de estudantes. Não apenas pela vastidão de seu conhecimento, mas pela maneira como ensinava a ler. Ler, para ele, nunca foi acumular referências ou exibir erudição, mas aprender a perceber os deslocamentos internos de um texto, suas hesitações, suas tensões, seus silêncios. Muitos de seus alunos aprenderam com ele que ler é também assumir responsabilidade pelo que se diz.

Sua obra escrita como pesquisador e tradutor, além de extensa, diversa e rigorosa, permanecerá como testemunho desse modo de pensar. Mas talvez seu legado mais duradouro não esteja apenas nos textos publicados e sim nos modos de fazer e pensar que ajudou a instituir: modos de ler, de discutir, de organizar, de avaliar, de ensinar, de conviver.

Ele tinha uma vitalidade e generosidade que impressionavam e um senso de responsabilidade e espírito público dificilmente comparável. Como colega e amigo, ele era alguém com quem sempre se podia contar. Ao nos darmos conta de sua ausência, percebemos o quanto ele estava presente, como uma referência, como alguém cuja palavra tinha peso porque era sempre ponderada. Reconhecer essa presença é também reconhecer uma forma de fazer e pensar a filosofia que nos cabe continuar.

Este volume da *Studia Kantiana* é dedicado ao Vinicius, ou “Vinas” como chamado por alunos e amigos. Trata-se de uma pequena homenagem a um grande amigo, professor, colega, pesquisador e também grande Kantiano brasileiro.

Joel Thiago Klein
Professor da Universidade Federal do Paraná
Editor da *Studia Kantiana*

Confronto de reflexões: Vinicius de Figueiredo sobre o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo¹

[Confrontation of reflections: Vinicius de Figueiredo on the Department of Philosophy at the University of São Paulo]

Luiz Sergio Repa²

Universidade de São Paulo, CNPq (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101112

Abstract

This contribution seeks to reconstruct the largely unpublished investigation carried out by Vinicius de Figueiredo during his stay as a visiting professor in the Department of Philosophy at the University of São Paulo in the second semester of 2024. The project centred on a confrontation between two concepts of reflection derived from classical German philosophy: a subjective–Kantian one and an objective–Hegelian one, further developed respectively by Gérard Lebrun and José Arthur Giannotti as distinct forms of critique of ideology or fetishism. Taking this confrontation as a guiding thread, Vinicius de Figueiredo reinterprets the philosophical discourse of the Department of Philosophy at the University of São Paulo in terms of its capacity to combine rigour with critical relevance.

Keywords: reflection; German philosophy; Brazilian philosophy; Vinicius de Figueiredo; Lebrun; Giannotti.

1 O presente escrito serviu de base para a aula inaugural do curso de filosofia da Universidade Federal do Paraná, em março de 2024, a cujo organizadores, Rodrigo Brandão e Maria Isabel Limongi, volto a agradecer pelo convite. A ocasião explica o tom algo oral e didático de algumas passagens que não quis corrigir, na expectativa de que possa ser de valia tanto aos amigos e conhecedores quanto aos jovens estudantes que venham a nutrir interesse pela figura intelectual maior que foi Vinicius de Figueiredo.

2 Professor Associado da Universidade de São Paulo. E-mail: luizrepa@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8538-3797>

“Pode alguém sumir
sem razão
apalpar o sumiço por dentro por fora
por dentro sem razão
em tudo que é
(só o som da razão)”
(Jon Fosse, *Poemas em coletânea*)

O tema por excelência de Vinicius de Figueiredo em seu período de maturidade intelectual em que se achava, se não na vida inteira, não foi tanto uma posição filosófica sobre o mundo, sobre a ciência, a arte ou a vida prática, sobre a política e assim por diante, não foi tanto uma teoria a ser defendida ou a ser desenvolvida, mas um modo de filosofar que recebe o nome de Reflexão ou princípio de Reflexão, e que tem em Immanuel Kant o seu maior expoente na história da filosofia. A Reflexão designa primeiramente, nas lentes de Vinicius, um modo de ler e criticar a história da filosofia, incluindo o próprio Kant, mas por tabela um modo de ler criticar os discursos políticos, culturais e artísticos sedimentados em práticas sociais. Num sentido conceitualmente preciso, não usual, que vou tentar desdobrar mais adiante, a Reflexão designa a forma de filosofar que o próprio Vinicius exercia como historiador da filosofia, tirando daí consequências filosóficas para compreender e criticar a contemporaneidade.

A Reflexão tem assim esse duplo papel no seu pensamento. Ela é a forma de filosofar e, ao mesmo tempo, o objeto privilegiado do filosofar. Isso vale para os diversos escritos de interpretação de Kant e outros autores que tematizam e exercem a Reflexão. E vale sobretudo para seu último projeto, que consistia justamente em uma comparação sistemática entre duas concepções de Reflexão que se defrontaram no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1960 e 1970.

As referências aqui são, de um lado, a concepção propriamente kantiana, chamada de Reflexão subjetiva, como a depura e desempenha Gérard Lebrun, filósofo francês que lecionou em São Paulo, contínua ou intermitentemente, por 35 anos; e, de outro lado, a concepção dita hegeliano-marxista, que, embora oriunda da primeira, recebe o nome de Reflexão objetiva, como tentou persegui-la José Arthur Giannotti, outra figura proeminente do departamento paulista, professor que lá lecionou de 1958 até os anos 2000, contando aí o período de aposentadoria compulsória imposta pelos militares entre 1969 e 1979. O título do projeto de pesquisa como professor visitante que Vinicius apresentou junto ao Departamento de Filosofia da USP e à FAPESP, a agência de fomento à pesquisa do Estado de São Paulo, resumia então os termos do jogo: *Reflexão subjetiva e objetiva na filosofia uspiana dos anos 60 (Notas sobre nosso pequeno idealismo alemão)* (Figueiredo, 2024a).

Em palavras sucintas, o objetivo do projeto e do curso de pós-graduação que ele ofereceu como professor visitante era discutir os pontos de aproximação e distância entre os dois modelos de reflexão, tendo como pano de fundo uma tese a respeito da história de formação do departamento uspiano. Ela contradiz diretamente algumas visões que se tornaram arraigadas sobre o assunto, sendo a principal aquela de Paulo Eduardo Arantes, defendida no livro *Um departamento francês de ultramar*, o qual Vinicius considerava ser ainda hoje a investigação mais aprofundada sobre o assunto (Arantes, 1994; Figueiredo, 2025).

É impossível não supor uma intenção polêmica já no subtítulo do projeto, pois sugere que há uma filosofia uspiana – a tese de Arantes consiste em que a “cultura filosófica uspiana” não avançou muito além da historiografia – e recorre ainda à fórmula simpática “nosso pequeno idealismo alemão”, sublinhando o “nosso” – a tese de Arantes segue o dito de Michel Foucault sobre os paulistas: se trata antes de tudo de um departamento *francês* de ultramar.

Da investigação proposta à FAPESP e ao Departamento de Filosofia da USP, ele pretendia

fazer um livro, que, se compreendi bem, seria metodologicamente semelhante ao que havia feito em seu trabalho sobre a paixão da igualdade, que é uma história da formação do indivíduo moral na França dos séculos XVII e XVIII (Figueiredo, 2021a). Creio que ele pretendia fazer uma história da modernidade filosófica brasileira a partir de um caso que, sendo local, não deixou de ter força de irradiação.

As aproximações e as diferenciações entre os dois modelos de Reflexão têm a ver com as acomodações respectivas de Kant, Hegel e Marx por parte de Lebrun e Giannotti e de muitos outros que estavam na órbita dos dois por um ou outro motivo, no que a realidade e a história brasileira se fazem notar por ângulos distintos. Os comentários em aula e os escritos correlatos envolvem uma série quase inextrincável de elementos e episódios, que vão da história da intelectualidade paulista desde a fundação da USP até as finuras da exegese dos três filósofos alemães. No entanto, o eixo de comparação se sustentava, até onde consegui enxergar, na ideia de que ambos os conceitos de Reflexão possibilitaram duas formas distintas de crítica de ideologia ou duas formas de crítica de ilusões dotadas de espessura social.

No caso de Lebrun, essa premissa foi mais bem elaborada durante o curso e em uma palestra em sua homenagem, ocorrida em 2024. A Reflexão subjetiva cria uma forma de discurso filosófico que é essencialmente crítico em relação às posições filosóficas que buscam fazer teorias por conta própria, com independência em relação aos saberes científicos particulares, e com isso produzem ideologias (Figueiredo, 2024b). No caso de Giannotti, a premissa ficou mais ou menos a meio caminho, mas seu artigo recente sobre a Reflexão no último livro de Giannotti não deixa dúvida de que algo semelhante estaria no horizonte, embora com coordenadas bem diferentes (Figueiredo, 2021b). A Reflexão objetiva permitiria compreender as formas de sociabilidade capitalista como estruturas que só podem se reproduzir na medida em que se sustentam em ilusões socialmente necessárias, envolvendo, portanto, uma forma específica de crítica da ideologia como fetichismo, ainda que em uma interpretação *sui generis* do conceito marxiano (cf. Repa, 2024).

I

A propósito dessas formas de crítica, é relevante ter em vista que Vinicius sempre pensou o conceito de Reflexão em Kant em conexão com o tema da ilusão. Em um escrito publicado em 2012 e republicado em 2016 na revista *Studia Kantiana*, intitulado “Reflexão na Crítica da razão pura” – um dos seus melhores sobre Kant na minha opinião – Vinicius defende que, na primeira crítica da razão feita por Kant, desenham-se três “figuras da Reflexão” (Figueiredo, 2016): primeiramente, o significado mais geral de que o termo designa a tarefa crítica da razão em realizar um autoexame, já que razão se debruça sobre si mesma para discernir sua própria natureza, suas capacidades ou faculdades, enfim, seus limites. Nessa acepção mais geral, refletir é sinônimo de autocrítica, de autoexame. Em segundo lugar, num aspecto mais específico, preso ainda a uma noção tradicional, própria da filosofia do século XVII, a atividade de refletir se deixa resumir na atenção que o sujeito cognoscente ou moral tem de ter em relação as suas representações de objetos para não se desviar do conhecimento verdadeiro ou da boa conduta. E em terceiro lugar, em um quadro também específico mas aí sim inovador, em que não se trata de atentar para o erro como algo a ser corrigido e evitado, mas de discernir a necessidade e até mesmo a fecundidade da ilusão.

Em termos epistemológicos, refletir no sentido tradicional consiste em um estado mental de atenção aos usos indevidos das formas de representar objetos a que razão humana está sujeita. Erramos porque não ponderamos suficientemente bem sobre a natureza das representações que temos das coisas. O uso indevido das formas de representar resultam em ilusão, em uma confusão que associa objetos puros do nosso entendimento a objetos dados à intuição. A atenção da nossa

faculdade de julgar é suficiente, no entanto, para corrigi-la, pois ocorre aí uma precipitação do nosso espírito ao julgar as representações. Na comparação dessas representações, é preciso refletir sobre a origem delas, determinar seu lugar nas nossas faculdades de conhecimento, de sorte a conferir o uso ou abuso delas. A reflexão transcendental, para empregar o termo de Kant, é assim o ato de comparar representações diversas tendo em vista a sua pertença às faculdades do conhecimento, ao entendimento puro ou à intuição sensível (KrV B 317).

Só que, como insiste Vinicius, esse gênero de ilusão não é o que mais importa a Kant. Há uma espécie mais desafiadora, a ilusão transcendental, que se define como necessária, inevitável, fundada em uma disposição congênita da razão em iludir-se a si mesma em virtude de seus próprios princípios de conhecimento, pois deriva da exigência racional de sistematizar o quanto possível o conhecimento que podemos ter da natureza na forma de um todo. A ilusão se deve ao impulso da razão em totalizar o conhecimento. De um lado, ele é absolutamente indispensável para organizar e ampliar o conhecimento da natureza, conferindo unidade sistemática à experiência, sem a qual os fenômenos se dispersariam, impossibilitando a comparação entre eles e freando assim o progresso do conhecimento. A ideia funciona assim como um “ponto de fuga que, situado *fora* de toda experiência possível, confere aos conceitos do entendimento sua unidade e extensão máximas”, como Vinicius explica em seu livro de introdução à *Crítica da razão pura* (Figueiredo, 2005, p. 51). De outro lado, esse ponto de fuga situado fora da experiência ilude a razão, fazendo-a tomar esse princípio não como um princípio subjetivo de que ela carece para sistematizar e alargar o conhecimento, mas como uma realidade objetiva. Aquilo que permite subjetivamente a totalização se torna princípio objetivo da totalidade. As ilusões transcendentais são assim ilusões metafísicas necessárias da razão humana. “Não é exagero dizer”, escreve Vinicius armando-se de uma noção decisiva, “que a *Crítica* vê na metafísica clássica uma *ideologia da razão*, que a desvirtua de sua vocação própria” (Figueiredo, 2005, p. 13).

Bem entendida, semelhante ideologia da razão não se deixa submeter a uma crítica convencional. Vinicius reitera constantemente esse traço: a crítica da razão não elimina nem pode eliminar a metafísica, ela estabelece os limites do conhecimento por meio do qual podemos evitar o dogmatismo que afirma sem receio a realidade das ideias metafísicas. A crítica é um jeito, digamos, de conviver com as ilusões, não uma maneira de suprimi-las, pois suprimir a ilusão seria o mesmo que suprimir a razão, a possibilidade de um conhecimento sistemático. Como ele gostava de dizer, a aparência ilude, é inevitável enquanto aparência, mas não engana quem faz a crítica.

Para esse tipo de ilusão – e para a terapia que ela requer –, é preciso um outro conceito de Reflexão, que transpõe na primeira crítica, inicialmente, como um pensar indeterminado, não remetido a um objeto dado na sensibilidade. Essa figura se fundamenta na mesma operação que tenta instruir a razão humana sobre as suas pretensões metafísicas congênitas de conhecer as coisas em si mesmas, em especial Deus, o mundo e a alma, circunscrevendo os limites da experiência possível.

Junto com isso, Kant precisa distinguir entre conhecer e pensar. Conhecer é a aplicação das categorias do nosso entendimento sobre os objetos dados na nossa sensibilidade; não podemos conhecer Deus ou a alma, pois não são objetos de intuição sensível, mas podemos pensar essas ideias, podemos pensar as significações conceituais de modo geral, sem que necessariamente tenham objetividade.

Nessa segunda acepção específica, refletir é o pensar autônomo e indeterminado, um mero jogo de nossa imaginação ou de nosso entendimento com as significações. Mas refletir é ainda o processo de totalização do conhecimento, a busca de um incondicionado que seja o fundo de tudo o que é dado na experiência, sem, porém, deixar-se levar até o fim por esse impulso, isso é, fazer corresponder objetos às ideias metafísicas. Assim, na *Crítica da razão pura*, refletir é, no quadro mais geral, examinar a si mesmo, mas, num foco específico, atentar para o

erro e investigar a origem das nossas representações, e no outro foco específico, pensar e jogar com as significações, além de buscar sistematizá-las, buscar unidade.

Seguindo Lebrun, Vinicius considera que todas essas figuras da Reflexão se unificam na chamada terceira crítica de Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, quando o princípio de Reflexão encontra no juízo estético seu paradigma. Nesse caso, refletir nada mais é do que “comparar e manter juntas representações dadas, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (KU AA 05: 211). Busca-se uma regra para um caso que, ao mesmo tempo, permita a comparação com outros casos e, paradoxalmente, seja produzida por essa comparação. Vinicius tinha uma ótima ilustração para essa peripécia. Refletir é aquela jogada de um jogador de futebol que, diante de uma impossibilidade de passar a bola para os companheiros, lança a bola para si mesmo, enganando os adversários. Ou seja, o juízo que reflete, o juízo reflexionante, imagina, antecipa aquilo por meio do qual é possível a antecipação.

No juízo estético, sabe-se, esse movimento de reflexão é translúcido pois não há nenhuma regra objetiva de beleza por meio da qual possamos predicar necessariamente este ou aquele objeto como belo, em que pese a pretensão subjetiva de universalidade que acompanha todo juízo de gosto. A consideração estética se desembaraça assim de qualquer objetividade da experiência, se move no jogo livre das faculdades de conhecimento, no jogo livre e harmonioso entre imaginação e entendimento, que suscita o sentimento de prazer na contemplação de um objeto. “No juízo reflexionante, abstraímos da *existência do objeto* para reter o efeito que sua mera representação desperta sobre o sujeito” (Figueiredo, 2021b, p. 29). Com isso, entre as faculdades do conhecimento, a imaginação produtiva ganha a cena. Ela não é somente a mediadora entre a sensibilidade e o entendimento, como era o caso na *Crítica da razão pura* (Kant, 2015), em que a imaginação produz esquemas que permitem associar categorias e intuições; agora, porque suas operações não têm a guarda de conceitos determinados, ela possibilita ver a natureza como arte e, na comparação das percepções diversas, tornar a “realidade legível pelo o pensamento” (Figueiredo, 2021b, p. 20), o que é essencial para a recuperação do conceito de finalidade no âmbito da pesquisa da natureza.

Nesse ponto, é preciso adiantar um pouco a leitura que Lebrun faz em seu livro *Kant e o fim da metafísica*, uma vez que ela é decisiva para toda essa elaboração de Vinicius. Com isso, pode-se mostrar, por outro lado, que dessa afinidade ele retira consequências que até onde posso ver não fazem parte do universo lebruniano, e que constituem parte do arcabouço de sua última investigação.

Um resumo de *Kant e o fim da metafísica*, por mais esqualido que seja, tem de apontar para seu grande feito: mostrar que, com a terceira crítica, a Reflexão se torna método da filosofia. A faculdade de julgar em sua natureza reflexionante se torna sinônimo de crítica. O que isso significa? Antes de mais nada, que a filosofia tem de renunciar à pretensão de poder constituir um saber positivo, de constituir *teoria*. A rigor, a filosofia já não fala mais sobre nada, como vai enfatizar, na esteira de Lebrun, Rubens Rodrigues Torres Filho, nessa versão precisa de que ela não figura, não representa a realidade (Torres Filho, 1975, p. 250 ss.; Figueiredo, 2020). Enfim, “a crítica substitui a teoria” (Lebrun, 1993, p. 11). A filosofia, porque é essa reflexão indeterminada, sem uma regra dada a priori, porque a filosofia é esse pensar diferenciado do conhecer, que compara e engendra significações que têm sentido, mesmo que não se referiram a nada no mundo, que inventa a regra, mas não se deixa determinar de saída por nenhuma regra, “reflexão sem norma nem modelo”, como crava Lebrun (Lebrun, 1993, p. 392), essa filosofia se emancipa da pretensão de ser ciência.

Com Kant se consuma então o divórcio entre ciência e filosofia. Pretender fazer teoria – isso já é o começo da ilusão. Justamente porque a filosofia deixa de ser teoria, de ser doutrina sobre o mundo, e passa a ser um exame reflexionante e livre sobre as significações, o terreno próprio em que tal filosofia se exerce, e da qual não pode mais se destacar, é a própria história da

filosofia, e isso em várias perspectivas, a começar pela redução do caráter doutrinal das filosofias passadas, a fim de examinar as condições em que são tecidas as significações, incluindo o que elas escondem.

O registro de tal leitura é fundamental para Vinicius, assim como para uma boa parte do kantismo brasileiro. Por ela, pode-se entender por qual rumo a reflexão poderia se converter em uma forma particular de crítica da ideologia. Mas, como antecipei, Vinicius extrai algumas outras consequências que até onde posso ver não estão à superfície da letra de Lebrun. A primeira diz respeito a um conceito próprio de esfera pública, que ele denominou de “espaço discursivo moderno”. A segunda, embora rebatida no próprio exercício filosófico de Lebrun, tem a ver com a vocação da Reflexão para o que eu mesmo denomino “a forma de ensaio com pretensão sistemática”.

II

Em um artigo recente, *O espaço discursivo moderno: ideia e crise* — um escrito incontornável para entender o horizonte político em que movia o pensamento de Vinicius —, ele tira de todas as dimensões do conceito kantiano uma consequência que até onde posso ver é estranha ao olhar de Lebrun. Com a crítica, instaura-se um outro modo de apreender o diálogo e debate público, que pode servir de medida para o exame dos debates políticos, culturais e filosóficos havidos em diversos contextos, não só na compreensão de um jogo de argumentações contrárias, mas também na identificação de rupturas que altera as regras de significação, suscitando novos discursos.

O argumento de Vinicius consiste no seguinte: no momento mesmo em que a crítica kantiana desilude a razão humana sobre as suas pretensões metafísicas congênicas de conhecer as coisas em si mesmas, circunscrevendo o conhecimento válido à experiência possível, ela permite desligar significação (os conceitos do entendimento) e objetividade (a aplicação desses conceitos à matéria dada à sensibilidade), desativando o pressuposto ontológico de uma isomorfia entre discurso e ser (cf. Figueiredo, 2023, p. 141). Em outras palavras, a crítica kantiana ensinaria que é possível um discurso com sentido sem necessariamente corresponder a algo objetivo no mundo. O sentido pode ser disputado em diálogo, pois sua compreensão não depende de regras prévias que determinam a comunicação entre os sujeitos.

Se reflexão significa um pensar autônomo que precisa inventar as regras para o caso, se ela se desengata de uma atitude teórica ingênua e dogmática e recua até se tornar a instância livre do exercício crítico das significações sedimentadas ou a ser engendradas por ela mesma, e se, como mostra paradigmaticamente o juízo de gosto, ela ergue uma pretensão de acordo universal entre os sujeitos diante das mesmas representações, então encontraríamos, na conjugação de todas essas acepções, uma relação intrínseca entre reflexão e debate público. A própria noção de juízo impele ao discurso público. Ele escreve nesse artigo:

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” (Figueiredo, 2013, p. 143).

Além disso, como ele vai dizer na introdução de sua tradução do ensaio de Kant sobre o que é esclarecimento, a ideia de crítica e, portanto, de reflexão, só pode se dar

no horizonte de um debate público, por referência ao qual cada um de nós enuncia seus juízos, corrigindo-os através da comparação com o juízo alheio (...). Ao contrário do que alguém poderia pensar à primeira vista, é exatamente ali onde não dispomos de um critério último e definitivo sobre o assunto em pauta que se exerce a atividade

os juízos críticos” (Figueiredo, 2009, p. 401).

Ou seja, debatemos de acordo com a forma do juízo reflexionante, procurando uma regra que dê conta dos casos discrepantes.

Haveria um nexos intrínseco, portanto, entre crítica, reflexão e espaço discursivo moderno. Com isso, Vinicius pode interpretar originalmente a ideia kantiana de uso público da razão, o uso da razão na esfera pública criada por meio de livros, jornais e revistas, em virtude de um público leitor que em princípio se deixa convencer unicamente por meio de razões. É notável a diferença em relação a uma das interpretações mais consagradas sobre o assunto, aquela oferecida por Jürgen Habermas, em seu livro *Mudança estrutural da esfera pública*. Segundo a reconstrução de Habermas, a noção de uso público da razão é uma categoria central da esfera pública burguesa, que pode ser compreendida tanto como ideia quanto como ideologia (Habermas, 2014, p. 239 ss.). Como ideia, ela tem um potencial racional, pois assenta na exigência de que não haja nenhuma desigualdade entre as partes em discussão e nenhuma coerção a não ser a do melhor argumento. Como ideia, ela oferece os critérios para identificar a própria esfera pública como ideológica, na medida em que a humanidade livre e autônoma se encolhe na autocompreensão burguesa, comportando assim exclusão, desigualdade e coerção.

Para Vinicius de Figueiredo — assim entendo também as objeções que ele não cansava de expor contra Habermas —, o horizonte normativo de um convencimento mútuo e irrestrito, que estaria na base da esfera pública como ideia, não precisa ser constitutivo do espaço discursivo moderno, tal como filosoficamente instaurado por Kant. Dada a natureza reflexionante do debate, um tal horizonte representaria uma determinação normativa prévia que o afeta na sua nascente. O espaço discursivo moderno se bastaria na noção mais modesta, realista e fecunda ao seu gosto, de que “é possível haver diálogo entre posições divergentes” (Figueiredo, 2013, p. 137), logo, que é possível compreender as significações a partir do próprio dissenso. Para esse espaço funcionar, é essencial a qualidade, a amplitude e a diversidade do público.

Eu vou deixar a metacrítica de Habermas para outra ocasião. O que me importa aqui é que para Vinicius as discussões filosóficas havidas no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1960 e 1970 representaram um caso especial de espaço discursivo moderno. No material do curso, ele escreve que o modo de filosofar do departamento representou um “*espaço discursivo* que *metaforiza* o espaço público burguês, em tese aberto, impessoal, de livre acesso a quem estiver disposto a argumentar”.

III

Antes de chegar a esse ponto convém chamar a atenção para uma outra consequência que Vinicius tira do princípio de Reflexão, que tem a ver com o modo como ele adotava recentemente a forma do ensaio como meio de exposição. No curso, ele defendia que haveria uma vocação da Reflexão para o ensaio na medida em que ela se torna um exercício crítico voltado às significações não objetivas. O ensaio permite uma variação de perspectivas “sem qualquer deferência à suposta ‘verdade’ do objeto”. O ensaio, disse ele, “explora com liberdade as determinações que nós mesmos atribuímos às coisas efetivas”. Enfim, o ensaio corresponde formalmente ao jogo livre de imaginação e entendimento que encontramos no juízo reflexionante.

O modelo é aqui novamente Lebrun. Num momento em que o ensaio no Brasil se despedia da sua fase por assim dizer amadora, para se submeter a exigências mais acadêmicas, um “ensaísmo acadêmico” na expressão de Vinicius, Lebrun foi a seu juízo “o mais capaz de apresentar um texto que, embora se apoie em fontes e trabalho conceitual, corre fácil, é rápido, mordaz, irônico”. Os concorrentes são nomes de peso: Roberto Schwarz, Bento Prado Jr.,

Rubens Torres Filho e Paulo Arantes.

Seja como for, eu desconfio que o modelo de ensaio que Vinicius estava desenvolvendo representa uma versão própria, pois incluía um outro elemento que ele destaca no juízo reflexionante, a relação com o sistema. Para confirmar isso, basta avaliar formalmente seu livro sobre a constituição do indivíduo moral na França e a consolidação moral, política e jurídica do valor da igualdade.

Alguns amigos próximos sabem que o título original do livro seria *A mão francesa*, favorecendo a hipótese segundo a qual não podemos entender a articulação de noções tão caras à modernidade como liberdade e igualdade segundo uma única mão, a mão inglesa (nessa metáfora, ele tinha em vista também a ruazinha perto no centro de Curitiba onde morava). A modernidade não precisa ser compreendida, como aconteceu na Inglaterra, a partir da ascensão econômica e cultural de camadas burguesas e pequeno-burguesas.

Em vez de uma única modernidade, Vinicius supõe que “há mais de uma maneira de tornar-se moderno” (Figueiredo, 2021a, p. 15). A modernidade francesa – este é o ponto – nós não podemos analisá-la a partir de uma configuração burguesa da vida, mas a partir dali onde o herói clássico passa por uma transformação, sofre um nivelamento que não decorre do espraiamento de formas de vida ditas “burguesas”, como os “levellers” na Inglaterra.

Surpreendentemente, aprendemos que o fundo histórico da emergência da igualdade universal é a derrota da Fronde, portanto o rebaixamento da nobreza francesa diante do rei absoluto, e o fundo psicológico-moral seria dado com a doutrina pascaliana da igualdade porque encontramos todos na “miséria causada pelo pecado original” (Figueiredo, 2021a, p. 16). Dessa maneira, “a moral de relevo”, em que o sujeito se obriga a uma ação exemplar, desprovido de modelos prévios, moral essa espantosamente figurada por Descartes e Corneille, essa moral de relevo é abafada por uma moral de rebaixamento e nivelamento, de onde brota a concepção de igualdade que acaba se consolidando como um valor político, jurídico e moral em todo caso irrenunciável.

Essa tese merece muita discussão por seu conteúdo, mas o que quero destacar é que Vinicius se vale da forma do ensaio para desenvolver uma argumentação sistemática que parece ser adequada antes à forma do “tratado”. Ou seja, são ensaios articulados com uma intenção sistemática, cada ensaio se bastando a si mesmo e ao mesmo tempo cada um passando e remetendo ao outro.

Os ensaios de Vinicius têm muito daquela liga de “felicidade e jogo” que seria essencial à forma segundo Adorno (2003, p. 17), e que, como dito, caracteriza igualmente a Reflexão kantiana na terceira crítica. Sem falar que se reportam a gêneros muito diversos: teatro, romance, pintura, discursos morais e filosóficos, o que em si mesmo torna o livro ímpar, e não só nas coordenadas brasileiras. Por outro lado, assumem um efeito acumulativo que geralmente contradiz tal forma. Ou melhor dizendo: o ensaio permite, na liberdade da Reflexão, fazer passagens que possibilitam a articulação mais sistemática. Até onde posso ver, isso não se encontra na nossa literatura ensaística, a não ser, talvez, nos chamados grandes ensaios de interpretação do Brasil, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Caio Prado Jr., em que o particular da forma se alia ao universal do propósito.

Tudo indica que o livro que ele pretendia realizar sobre o departamento uspiano adotaria a mesma forma de ensaio com pretensão sistemática, que ele apoia na Reflexão, mas de uma maneira um tanto diferente do que se passa em Lebrun.

IV

Se Vinicius está correto, e há diferentes modos de se tornar moderno, se há mão francesa, inglesa, alemã, há também a mão brasileira. E ao menos uma parcela expressiva da nossa modernidade filosófica poderia ser atestada junto ao processo de formação do Departamento de Filosofia da USP. Ora, essa pretensão o jogava inevitavelmente, como disse de início, contra o retrato que Paulo Arantes faz em seu livro sobre o mesmo assunto.

Na perspectiva de Arantes, a cultura filosófica uspiana foi marcada pelo rigor da análise de texto e, nessa exata medida, pela alienação cultural, “de costas para a matéria bruta da experiência social” (Arantes, 1994, p. 17). Na medida em que o departamento uspiano se profissionalizou adotando o método estrutural de leitura de texto, tal como ele é conceituado e exercido por Martial Guérault e Victor Goldschmidt, professores franceses que também lecionaram na faculdade de filosofia, os alunos e futuros docentes assim treinados por esse método se tornaram exímios em analisar a estrutura do texto. Em contraposição à exegese e ao ensino focado nas teses, o método se concentra na estrutura em que se inscrevem os movimentos que levam às teses, como acentuava Victor Goldschmidt em seu célebre escrito sobre o tempo lógico (Goldschmidt, 1970, p. 143). No entanto, uma vez que essa técnica de leitura atenta unicamente para a organização arquitetônica dos sistemas filosóficos, tomando a história da filosofia como meio e fim e suspendendo o juízo sobre a verdade das teses, o resultado foi, no juízo de Arantes, a alienação em relação à experiência intelectual brasileira, o “vácuo histórico” e um tipo especial de colonização (Arantes, 1994, p. 19). Conseguimos interpretar Marx melhor do que os franceses, é fato, mas nos moldes dos próprios franceses. Em suma, não produzimos filosofia, pensamos rigorosamente sobre nada – a própria ideia de crítica como um discurso que substitui a teoria comprova nossa contemporaneidade filosófica: trata-se de um discurso por definição vazio, que volta as costas à matéria social. O dito de Foucault de que em São Paulo havia “um departamento francês de ultramar” calhou perfeitamente para esse retrato de rigor e alienação.

Como disse, o subtítulo do projeto de Vinicius guarda uma relação polêmica com a reconstrução de Arantes, pois afirma que houve uma filosofia uspiana e que uma parte dela tem nos conceitos de Reflexão do idealismo alemão, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, o seu ponto de apoio, não somente o método francês de leitura de texto. Na avaliação de Vinicius, o problema precisava ser visto em perspectiva mais abrangente, aquela ligada ao processo de especialização acadêmica em geral e ao seu efeito sobre o público leitor, o que é vital para o espaço discursivo moderno. No debate sobre o método estrutural, partilhando uma mesa com o próprio Arantes, ele afirma: “A especialização produz o afunilamento da interlocução e restringe o público leitor, que passa ser formado por pares na própria universidade” (Figueiredo, 2025).

Esse processo desencadeia duas tendências opostas: a especialização rigorosa propicia defesa contra as ideologias e mesmo crítica da ideologia e, ao mesmo tempo, pode levar ao divórcio entre cultura e conhecimento, à alienação, não só na filosofia como em toda parte, principalmente quando se torna extrema, pois restringe e fragmenta o espaço discursivo. O que aconteceu no Departamento de Filosofia aconteceu também nos departamentos de sociologia, antropologia, letras, ou seja, em áreas que não tinham a afinidade alguma com o método de leitura de sistemas filosóficos trazido pelas missões franceses.

Ora, o método estrutural e o quadro da história da filosofia constituíram a forma assumida pela especialização no Departamento, à diferença de outras formas assumidas por outros departamentos brasileiros, igualmente exigentes. Em uma passagem da fala sobre o método, Vinicius faz uma observação que merece ser retida:

Lugares como Porto Alegre, Belo Horizonte ou Rio de Janeiro, por exemplo, *tornar-se especializado* não significava fazer “leitura estrutural dos textos”, nem, necessariamente, história da filosofia. Em Belo Horizonte, era a leitura sistemática

alemã; no Rio (ou em partes dele), era a filosofia analítica, assim como em Porto Alegre, que também era forte em hermenêutica. Pouco importa. Ao especializar-se dessa ou daquela maneira, dançando segundo esse ou aquele método, a filosofia, ao tornar-se universitária, reconsiderou sua relação com a experiência – a começar porque começou a circular em meios mais esotéricos (Figueiredo, 2025).

Essa forma de especialização através do método estrutural não significou um alheamento metodologicamente fatal à experiência intelectual do presente. A examinar de perto as obras em curso no Departamento, o que se pode constatar não é um fechamento metodológico da leitura dos clássicos da história da filosofia, mas a criação interpretativa e a crítica filosófica a partir de divergências efetivas – justamente como um caso local do espaço discursivo moderno. Permitam-me a citação de um trecho longo dessa fala, pois não deixa dúvidas de que havia uma filosofia uspiana refletindo o tempo presente:

Tenho dúvida de que alguém [no departamento], fora uma ou duas exceções, tenha ido tão longe nos ensinamentos de Guérault ou Goldschmidt. (...) Giannotti, em seus escritos sobre Marx, recorre a eles mais para destrinchar as formas atuais da sociabilidade capitalista do que para tomá-lo como sistema fora do tempo histórico. Um pouco adiante, Rubens Rodrigues Torres Filho descobriu em Fichte uma dialética sem fechamento, verdadeiro vaivém entre opostos na mesma direção em que vai sua poesia desde seu primeiro livro, *A investigação do olhar*, de 1963.

Como vem mostrando numa pesquisa em andamento Homero Santiago, Marilena Chauí mobilizou a partir dos anos 60 e ao longo dos anos 70 Espinosa, de um lado, e Merleau-Ponty e Lefort, de outro, para pensar o regime de exceção e contra ele. Foi também o que fez, mas por outro caminho e a partir dos anos 80, Ricardo Terra, cogitando a redemocratização, quando escalou a tabela entre Kant e Habermas.

Pelos mesmos anos 80, Salinas Fortes e Milton Meira recorriam a Rousseau para discutir fosse o processo constituinte, fosse os limites da representação política. Outro exemplo: o Maquiavel de Sérgio Cardoso, que ganhou forma definitiva em livro publicado no ano passado, não é o Maquiavel liberal de Skinner, nem mesmo o Maquiavel social-democrata de Lefort; é um Maquiavel libertário, marcado por maio de 68 – ano no qual seu futuro autor foi preso por ocasião do congresso da UNE em Ibiúna.

Por tudo isso, Vinicius chegou a brincar que o método de leitura estrutural foi “lei para francês ver”, teríamos enganado até Foucault, sem falar de tantos outros.

V

Agora, pode-se objetar em favor de Arantes que tomar Lebrun como protagonista do espaço discursivo filosófico paulista seria contraproducente para os intentos de resgatar a filosofia uspiana, em virtude dos argumentos aduzidos. Não foi justamente Lebrun quem insiste que a crítica substituiu a teoria, que a filosofia é, de fato, um discurso sobre coisa nenhuma, que lhe resta apenas refletir sobre sua história? Tudo isso funciona como uma luva para aquela narrativa. E de fato, em diversos momentos Arantes se vale de *Kant e o fim da metafísica* e de *A Paciência do conceito*, obra em que Lebrun defende que a dialética hegeliana seria um discurso autorreferido, destinado a dissolver coágulos de sentido, mas de modo algum disposto a recair na metafísica pré-crítica em sua pretensão de concorrer com a ciência.

Uma objeção palmar, que eu mesmo não deixei de fazer.

E aqui tocamos no núcleo de sua última investigação. Essa objeção não teria compreendido, ele retrucou, que o filósofo como crítica, sem pretensão teórica, não deixa de ser filosoficamente produtiva, não deixa penetrar nas constelações discursivas do tempo presente, ela se monta para isso. Em uma passagem do seu projeto de pesquisa, Vinicius escreve:

Movendo-se livremente pelo tabuleiro da tradição filosófica e dos saberes contemporâneos e movido pelo único compromisso de problematizar, Lebrun se esmerou em assinalar pressupostos não explicitados e expor linhas de força implícitas subjacentes a discursos normalizados. Dir-se-ia até: uma forma *sui generis* de crítica da ideologia. A história da filosofia tornava-se instrumento para pensar o presente, pois discorrer sobre as coisas de modo *não positivo, não teórico*, não significa silenciar sobre elas. Trata-se apenas de abordá-las indiretamente, um pouco ao modo do ensaio” (Figueiredo, 2024a).

A Reflexão subjetiva se configura assim, nas mãos de Lebrun, como uma forma especial de crítica da ideologia, como análise da história da filosofia dotada de um olhar aguçado para os pressupostos não explicitados, ao modo de uma análise de interesses não confessáveis, mas de algum modo constitutivos, e, de maneira semelhante, análise dos discursos institucionalizados, muitas vezes escorados na história da filosofia. Certamente, estamos a quilômetros de distância do que Marx e o marxismo entenderam como crítica da ideologia. E vale acentuar que Marx e o marxismo não escapariam do mesmo juízo de Lebrun sobre o dogmatismo, embora com maneiras distintas de ser dogmático. Um juízo de que não escapa a outra forma de Reflexão, aquela que Giannotti mobiliza para compreender a constituição da sociabilidade capitalista, como logo veremos.

No entanto, para o Marx da Ideologia Alemã, ideologia é antes de tudo a operação de “representar algo realmente sem representar algo real” (Marx, Engels, 2007, p. 35), e nesse aspecto a distância talvez não seja assim tão grande. As ideologias filosóficas só podem ser desmascaradas em sua irrealdade, em sua falsidade, a partir de um saber positivo, do conhecimento positivo da história, que nos ensina o que a sociedade de fato é para medir as elocubrações abstratas dos ideólogos. Como um saber que se recusa a ser positivo pode desempenhar esse padrão de medida?

A resposta que podemos encontrar a essa questão na leitura de Vinicius é que a positividade tem sua sede em outro lugar, nas ciências positivas elas mesmas, com todos os seus procedimentos metodológicos institucionalizados e controláveis. Poderíamos dizer: não a *Wissenschaft* dos alemães (e a ciência da história de Marx continuaria sendo um avatar dela) mas as *sciences* dos britânicos. Como crítica, a filosofia se despede de sua pretensão de ser ela mesma ciência, mas, voltando-se para sua história e para os discursos normalizados, ela pode e tem de recorrer aos saberes positivos. A filosofia como crítica é um saber não teórico que pode conviver bem com os saberes teóricos positivos.

Não se trata de uma posição positivista, pronta para desmascarar as metafísicas. Vinicius caracteriza essa posição mais em termos de pragmatismo e perspectivismo, sem defender “a ciência como expressão da verdade absoluta”. Em sua fala no evento de homenagem a Lebrun, ele adianta o seguinte: “O critério é a utilidade: a ciência pode ser útil na transformação da realidade; pode ser útil, quem sabe, até mesmo num *país em desenvolvimento*... Tudo depende da política. Mas a política, como Lebrun a enxergava, é atravessada por mistificações de toda ordem” (Figueiredo, 2024b).

Esse comentário tem como objeto o ensaio que Lebrun escreveu, logo depois de sua chegada ao Brasil, sobre o livro de Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, ensaio que ocupa um lugar considerável no projeto e no curso (Lebrun, 1963). O interesse é manifesto. Lebrun se debruça sobre um livro que na época representaria algo como uma filosofia brasileira do nacional-desenvolvimentismo, da luta contra a colonização europeia, do anseio por uma identidade nacional refratária às “concepções e estilos de vida estrangeiros” (Álvaro) – quase um libelo decolonialista se quisermos, e não é acaso que Lebrun o aproxima do livro de Fanon sobre *Os condenados da terra* já de início.

Na ótica de Vinicius, o ensaio elucida esse tipo peculiar de crítica da ideologia, mobilizando uma relação entre filosofia e ciência que o intelectual do ISEB praticamente inverte. Enquanto o Álvaro Vieira Pinto, em sua “especulação filosófica em chave nacionalista” se deixa levar por

uma teoria elevada, essencialista, da realidade nacional, Lebrun salientava que conhecemos melhor o Brasil pelo trabalho de formiga do *scholar* em ciências humanas, por exemplo, aquele que estuda “as condições de vida do trabalhador agrícola do Ceará”. Nas palavras de Lebrun: “A ciência distingue onde a ideologia confunde”. E adiciono uma observação reiterada de Vinicius: a filosofia no Brasil tem se tornado expressão ideológica cada vez mais desinibida pois se considera acima, superior, independente dos saberes positivos, que deveriam ao menos balizar algumas de suas premissas – enfim, uma consequência da especialização extrema, em que o público leitor se estreitou tanto que todas as associações de ideias se veem facilitadas, “essa forma em que tudo gravita no ar sem nenhum lastro”, como ele diz no debate sobre o método estrutural (Figueiredo, 2025).

VI

Na reconstrução de Vinicius, o confronto entre a Reflexão subjetiva e objetiva, entre Lebrun e Giannotti, retoma, pelo lado do primeiro, um raciocínio semelhante à crítica de Alvaro Vieira Pinto: a dialética hegeliano-marxista a que está a serviço a investigação de Giannotti sobre as formas da sociabilidade capitalista pretende fazer às vezes de teoria, apartada dos saberes positivos. Em sua resenha do livro de Giannotti *Trabalho e reflexão* – considerado a sua grande obra por muitos – resenha aliás com o divertido título de “As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço”, Lebrun reiteradamente faz objeções sobre a “negligência das positivities”, sobre a desenvoltura da dialética em relação ao saber positivo (Lebrun, 2024). Em suma, também Giannotti se tornou objeto da crítica da ideologia em que se tornou a Reflexão subjetiva: um discurso essencialista, em última instância metafísico, que dispensa a história dos historiadores a não ser para confirmar o “acerto da dialética das formas”. Não haveria tanta diferença assim entre os marxistas dialéticos da USP, treinados na leitura rigorosa dos textos, e os intelectuais do ISEB com seus rocamboles ideológicos. Também neles há o mesmo “desapego ao positivo”.

No entanto, embora a simpatia pela via kantiano-lebruniana fosse patente, o curso mostrava que a via hegeliano-giannottiana também dispunha de armas contra essas objeções, também podia moê-la na sua forma própria de crítica da ideologia. Mas o que significa essa Reflexão objetiva, comparada à primeira, da qual se origina?

A grande diferença salta aos olhos: o modelo kantiano-lebruniano supõe, como manda o bom-senso, uma faculdade do sujeito, trata-se de uma instância de julgar cujo registro é o da subjetividade, ainda que na sua acepção mais desubstantivada. É o sujeito que reflete. O conceito que Giannotti extrai de Hegel e Marx não poderia soar mais inusitado, pois tem-se aí a noção de que o objeto, a realidade, as práticas sociais, as formas de sociabilidade se constituem de tal modo que elas se refletem, se constituem por um movimento reflexionante que se assemelha até certo ponto à forma subjetiva. Daí Giannotti falar de objetos reflexionantes, pois, de certo modo, é o objeto que reflete.

Nessa perspectiva, as formas de representação e apresentação dos objetos teriam uma sedimentação como que prévia na prática social, nos modos de trabalho e produção, que estruturalmente se assemelha à busca da regra a partir do caso, como movimento destacado da forma kantiana. Refletimos o que refletimos porque nossos objetos já se refletiram neles mesmos, já alcançaram uma regra universal para os seus casos, já deram o seu significado, já constituíram suas normas, e nisso tudo os agentes se movimentam e ajudam a passar a diante essas formas. Tudo se passa como se o discurso, o logos, tivesse natureza reflexionante, mas não se desse como discurso da consciência. É um logos prático que se constitui nas operações de troca, no metabolismo com a natureza, nos contextos eminentemente sociais, como Giannotti enfatiza em uma passagem de “Contra Althusser”, um dos seus escritos mais importantes (Giannotti, 1980).

No contexto de uma palestra intitulada “Giannotti e o alcance epistêmico do caso”. Vinicius faz um comentário precioso:

O princípio kantiano da reflexão já remete ao problema da invenção de regras, da constituição de normas a partir de experiências situadas, particulares (...). Em Kant, a reflexão, que já era considerada extralógica, permanecia todavia subjetiva; a *intersubjetividade* concernida pela passagem do caso à regra se limitava à pretensão do juízo de gosto em possuir validade universal. Com Marx, em contrapartida, a reflexão iria tornar-se “processo vital”, cuja matriz prática reside no **trabalho**, por referência ao qual os agentes não apenas fazem enunciados presumindo falar em nome dos outros, mas interagem entre si e, neste processo interativo de *diferenciação* e *identificação*, vão conferindo sentido à sua própria experiência (Figueredo, 2024c).

Tudo se passa, portanto, como se o caso, os processos particulares de troca, por exemplo, encontrassem sua regra na dinâmica de interação entre os agentes ao medir aquilo que vai ser trocado. Não há uma regra, uma identidade dada previamente, constituída sabe-se lá onde, mas um processo de mensuração e identificação, em que os objetos são rebatidos em um terceiro, criado a partir deles, ou seja, a regra é antecipada como dada, embora seja constituída a partir daquilo a que ela se aplica.

Em uma passagem de *Trabalho e reflexão*, Giannotti sintetiza a ideia da seguinte maneira:

O idêntico, o mesmo, não é mais do que a própria passagem, a trajetória da própria identificação, que, em virtude de determinar formalmente um objeto como cruzamento de comportamentos de comparação e de substituição, transforma-o no representante de uma identidade posta (Giannotti, 1983, p. 32).

O que Vinicius aponta aí é que no processo reflexionante do objeto que Giannotti tem em mira, a regra que resulta se põe como primeira, tendo efeito de constituição dada e autossuficiente, como se tivesse vida própria e independente, ou seja, como uma forma de fetichismo. O que era para ser um campo de significação, um esquema operatório na terminologia giannottiana, é condensado em uma regra que se vê despreendida do processo reflexionante, como uma identidade que pré-existe ao processo de identificação, como medida que pré-existe ao processo de mensuração, como o valor como propriedade corporificada nas mercadorias, servindo de medida objetiva para as trocas econômicas.

Para o confronto das Reflexões, o que podemos derivar do modelo objetivo é o seguinte. Primeiramente, como resposta a Lebrun, ele se refere a um processo de constituição do real que se furta à verificação imediata, busca mostrar como o dado e o fato a que refere o saber positivo é ele mesmo modelado a partir de categorias e forças reais que não aparecem de forma imediata. Dessa perspectiva, também a relação lebruniana entre filosofia e positividade científica pode se revelar ideológica, pois ela parte de uma concepção de objeto como dado, como fato, cujo processo de constituição, seu vir a ser, se apagou no resultado.

Em segundo lugar, a crítica de Lebrun ao caráter metafísico que o discurso giannottiano assume pode ser revertido na tese de que é um discurso que expressa a constituição metafísica da realidade capitalista – uma tese cara também a Ruy Fausto (1983). Mais científico é o discurso metafísico na medida em que espelha as abstrações reais que de fato marcam a sociabilidade capitalista, e não o discurso antimetafísico que, por natureza, deixa escapar esse movimento de constituição.

Em terceiro lugar, dessas respostas a Lebrun podemos concluir que também a reflexão objetiva comporta um tipo especial de crítica da ideologia. Giannotti daria atenção especial à inversão por meio da qual o processo de identificação acaba pondo como princípio, como identidade, aquilo que seria o resultado da reflexão, de modo semelhante ao que acontece também nas ilusões transcendentais de Kant. A tese vai ainda mais longe no que diz respeito ao sistema de produção e troca, como Vinicius a explicita no seu artigo sobre Giannotti:

O fetiche da mercadoria não corresponde a algum tipo de deformação infeliz da

consciência individual. Ao contrário, o fetiche se explica na medida em que o equivalente geral, o dinheiro, condensa as relações mercantis a ponto de apresentar o sentido do trabalho individual como caso concreto de uma norma que, eis o passe de mágica, aparece como autônoma em relação aos processos de produção e de troca (...) a Reflexão torna-se fiadora de uma *posição* que, a um só tempo, determina o sentido do processo social e faz com que sua objetividade se ancore numa ilusão socialmente necessária (Figueiredo, 2021, p. 24).

Nesses lances, podemos dizer, a Reflexão objetiva incorpora a subjetiva: não só na lógica entre o caso e a regra, mas também no processo de totalização que conduz à ilusão metafísica. Para Giannotti, essa ilusão tem espessura social e, mais ainda, ela é indispensável para o funcionamento do sistema capitalista inteiro: é preciso antecipar o valor para que ele se realize, sem fetichismo não há valorização, não há capital, enfim não sociedade capitalista. Do ponto de vista dos que trabalham e trocam, essa ilusão significa, por outro lado, roubo de sentido, os fins buscados por cada um na interação social.

VII

Em resumo, o confronto das reflexões se deixa examinar, em grande parte, como um confronto de dois tipos de crítica de ilusão discursiva ou prático-discursiva: a crítica da ideologia no significado lebruniano de análise dos pressupostos não explicitados dos discursos normalizados e a crítica da ilusão como fetichismo, com posição de identidades que só existem realmente como resultados reificados de práticas de identificação. Como disse, Vinicius não escondia a clara simpatia por esse Lebrun nutrido pela *Crítica da faculdade de julgar* (Kant, 2016), e talvez de maneira ainda mais militante na medida em que os professores e alunos que assistiam às aulas manifestassem, como eu, uma queda para a segunda forma de Reflexão, desse Giannotti tão heterodoxamente hegeliano e marxista, com fortes doses kantianas igualmente.

No entanto, a meu ver, o ponto mais importante não está em quem ganhou. Os resultados desse confronto são suficientes para ao menos ajudar a mudar a compreensão de que havia filosofia sendo feita no Departamento de Filosofia da USP. E nesse ponto me parece que sua investigação ganha relevo porque representa, mesmo que incompleta, uma tentativa de virar a chave por meio da qual discutimos filosofia e história da filosofia no Brasil.

Primeiramente, em que pese a inteligência e a erudição de sua reconstrução da formação da cultura filosófica uspiana, o livro de Arantes antes bloqueou do que fez avançar os estudos sobre a filosofia no Brasil. De certo modo, ele incentiva a buscar a elaboração da experiência intelectual fora do âmbito da filosofia, o que faz fechar os olhos para o que realmente foi feito, levando por fim ao juízo de que falta filosofia, e não só em São Paulo.

Em segundo lugar, em direção contrária, desde algum tempo avolumam-se tentativas de resgatar vozes até então excluídas ou subalternizadas no ensino acadêmico de filosofia ou filósofos do passado que foram esquecidos por força da profissionalização acadêmica. Salvo engano, a maioria dessas tentativas se vê no esforço necessário de valorizar, de buscar reconhecimento para esses nomes, o que lhes conferem uma natureza frequentemente laudatória, em contraposição muitas vezes artificial à história da filosofia institucionalizada e em uma harmonia silenciosa entre si.

Em terceiro lugar, não é muito diferente os estudos escassos que se dedicam às filólogas e filósofos que fizeram parte de centros institucionais consolidados. Se não me engano novamente, eles tendem ainda cair no discurso de homenagem, como não deixa de ser esse meu escrito, levando em conta as circunstâncias.

O projeto de Vinicius, por sua vez, parte da ideia de confronto a fim de medir ganhos e

perdas, inovações em relação à tradição, perspectivas próprias para o pensamento. Ele lembra que nossos filósofos não disputam apenas com os de fora, europeus e norte-americanos, como Giannotti contra Althusser ou contra Habermas, eles disputam entre si, refletem na oposição e por isso inventam conceitos e modos de rearticular a história da filosofia, como Lebrun contra Giannotti. Certamente, ele não é o único nessa tendência, muita gente tem tomado rumo similar, mas não tenho dúvida de que esse projeto, mesmo que a meio caminho, vai nos ajudar grandemente a alcançar uma espécie de maioria filosófica, que despede da ideia de falta, da contraposição artificial à história da filosofia e do louvor, para ousar saber criticamente a nossa história – supondo aí o conceito de espaço discursivo moderno.

Referências

ADORNO, Th. W. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003.

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FAUSTO, R. Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx – Lógica e Política*, Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FIGUEIREDO, V. Autonomia e/ou alienação. In: BARROS, A. R., ICHIMARU, M., FONSECA, V. H., FIGUEIREDO, V., COSTA, V. (orgs.). *O método em questão: leitura estrutural e história da filosofia na USP*. São Paulo: Discurso Editorial/Edições 70, 2025 (no prelo).

FIGUEIREDO, V. *Reflexão subjetiva e objetiva na filosofia uspiana dos anos 60 (Notas sobre nosso pequeno idealismo alemão)*. Projeto submetido à FAPESP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024a. Disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projeto/Vinicius%20Berlendis%20de%20Figueiredo%20-%20PROJETO%20-%202024.pdf>. Acesso em: Dez. 2025.

FIGUEIREDO, V. Lebrun [Texto base para uma palestra em homenagem a Gérard Lebrun, realizada em 9 de agosto de 2024 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo]. 2024b (não publicado).

FIGUEIREDO, V. Giannotti e o alcance epistêmico do caso [Texto base para uma palestra em homenagem a José Arthur Giannotti, realizada em 10 de setembro de 2024 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo], 2024c (não publicado).

FIGUEIREDO, V. O espaço discursivo moderno: ideia e crise. *Dois pontos*, v. 20, n. 2, 2023.

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. São Paulo: Relicário, 2021a.

FIGUEIREDO, V. A Reflexão no último livro de Giannotti. *Discurso*, v. 51, n. 2, 2021b.

FIGUEIREDO, V. Reflection from Kant to Fichte through Marx. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, v. 20, 2020.

FIGUEIREDO, V. Reflexão na Crítica da razão pura. *Studia Kantiana*, v. 20, 2016.

FIGUEIREDO, V. Kant e a liberdade de pensar publicamente. In: MARÇAL, J. (org.) *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009.

FIGUEIREDO, V. *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GIANNOTTI, J. A. Contra Althusser. In: *Exercícios de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 23–36.

GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão – ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. São Paulo, DIFEL, 1970.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LEBRUN, G. A “realidade nacional” e seus equívocos. *Revista Brasiliense*, n. 47, 1963.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEBRUN, G. As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço. In: *A vingança do bom selvagem*. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

REPA, L. The Necessary Illusion – Giannotti on Fetishism. *Revista Estudos Hegelianos*, v. 21, n. 39, 2024.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

Seria Heidegger um kantiano? Um diálogo com Vinicius de Figueiredo¹

[*Is Heidegger a Kantian? A Dialogue with Vinicius de Figueiredo*]

Fernando Costa Mattos²

Universidade Federal do ABC (São Bernardo do Campo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101374

Abstract

The article takes as its starting point the dialogue with Vinicius de Figueiredo concerning my book *Nietzsche, perspectivism and democracy*, in which I propose a Kantian reading of Nietzsche's perspectivism. After reviewing the main lines of my argument, both in the book and in the article where I responded to Figueiredo's objections, I seek to show that, contrary to what I stated at the time, Heidegger's philosophy in *Being and time* can also be read in the same vein. To this end, I turn to §23 of Heidegger's book, where he engages with Kant's essay *What does it mean to orient oneself in thinking?* on the possible "subjectivity" of space. Although "being-in-the-world," like Nietzsche's "will to power," represents an attempt to overcome the Kantian opposition between "subject" and "object," both retain a certain residue of "subjectivity" – which, I argue, safeguards the simultaneously metaphysical and anti-dogmatic vocation of philosophy.

Keywords: Kant; Heidegger; Nietzsche; metaphysics; perspectivism; subjectivity.

1 Esse texto é uma versão reelaborada da apresentação que fiz no VII Congresso da Sociedade Kant Brasileira, "Kant 300 anos: heranças e perspectivas", ocorrido na Unicamp em abril de 2024. Vinicius de Figueiredo estava assistindo e, no momento do debate, dirigiu-me a primeira pergunta. Assim como a tantas outras que me fez, seguirei tentando respondê-la.

2 Professor Associado de Filosofia na Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: fcmattos74@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7411-2975>.

1. Perspectivismo e antidogmatismo

Comentando o meu livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*,³ Vinicius de Figueiredo escreveu o artigo *Seria Nietzsche um kantiano?*, publicado nos *Cadernos de Filosofia Alemã* (Figueiredo, 2015). Buscando apontar as virtudes e os vícios de minha tese, ele acertadamente a divide em dois momentos principais: o primeiro, que constitui a espinha dorsal da argumentação, tem como base a adoção de uma estratégia kantiana para pensar a questão do conhecimento em Nietzsche, no quadro de uma comparação com outras interpretações; e o segundo no último capítulo, que constitui uma espécie de “excurso” procurando pensar, para além da “letra do texto”, os desdobramentos políticos da filosofia nietzschiana (tal como eu a havia interpretado ao longo dos capítulos anteriores). Deixando por ora de lado este segundo momento da tese, retomo o diálogo com Figueiredo no que diz respeito ao primeiro, pois ali acredito estar delineado um possível ponto intermediário no caminho que deverá aqui conduzir-nos de Kant a Heidegger; ou de Heidegger a Kant, a depender da perspectiva adotada.

Que Figueiredo procure desmontar minha estratégia alegando haver, em sua base, um *parti pris* em favor de Kant, não é algo que deva ser tomado, de saída, como um demérito de minha tese, notadamente no presente contexto – que é de celebração aos 300 anos do nosso filósofo de Königsberg. Mas me serve como deixa para, nesta retomada da discussão, levantar uma questão que não cheguei a colocar em *Seria Nietzsche um Heideggeriano?* (Mattos, 2017), meu texto de resposta ao artigo citado, nos mesmos *Cadernos de Filosofia Alemã*: também Figueiredo não estaria, em sua interpretação crítica de minha posição, adotando um *parti pris* pelo chamado método estruturalista de leitura? Afinal, seus argumentos parecem majoritariamente voltados a defender uma leitura de Nietzsche que *não* colocasse questões externas ao texto do filósofo, sob pena de desvirtuá-lo: sua aposta, ao menos nesse artigo, parece concentrar-se nas interpretações que seguem esse método (Figueiredo, 2015, p. 60-61), usualmente associado à “tradição uspiana” – denominação e metodologia cuja validade, entretanto, o próprio Figueiredo questiona (Figueiredo, 2023). Certo é, em todo caso, que eu não me pautava por essa tradição em minha interpretação (supostamente) “kantiana” do filósofo das marteladas, donde ser compreensível um atrito de leituras passando por aí. Feita esta ressalva inicial, porém, passo agora aos elementos que gostaria de recuperar do “meu” Nietzsche, levando em conta outras sugestões de Figueiredo.

No primeiro capítulo do livro, que dita o rumo ao restante da tese, começo a discutir o problema da metafísica a partir da interpretação que Heidegger estabeleceu sobre Nietzsche em seus cursos do final dos anos 1930 (mesma época, portanto, em que escrevia aquela que viria a ser considerada por muitos a principal obra pós-*Kehre*, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*). É neles que se encontra, com efeito, a famosa tese de que Nietzsche seria o último grande metafísico do Ocidente – um título a que faria jus, segundo o filósofo da Floresta Negra, pelo fato de fundar na vontade de poder uma interpretação global da existência que, a exemplo de todas as demais (desde Platão), tomaria um ente (a vontade humana), e o conceito ôntico correspondente (vontade de poder), para pensar a questão do ser, congelando o seu sentido em detrimento da temporalidade (que, como se sabe, seria a noção fundamental da ontologia Heideggeriana). Uma vez que Nietzsche se pretendia, como é sabido, o grande inimigo e destruidor da metafísica ocidental, compreende-se não apenas o caráter polêmico de tal tese, como também as diversas e intensas reações no sentido de refutá-las.

É o que procuro mostrar nas seções seguintes do livro, que apresentam três diferentes tradições de leitura a afastar-se da via proposta por Heidegger: em primeiro lugar, aquela dos intérpretes franceses, bem conhecidos no Brasil (como Lebrun, Foucault, Derrida e Deleuze),

³ Publicado em 2013, ele é uma versão ligeiramente modificada de minha tese de doutorado, “Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo”, desenvolvida sob orientação da Profa. Maria Lúcia Cacciola e defendida no Departamento de Filosofia da USP em setembro de 2007.

a ver em Nietzsche uma filosofia essencialmente crítica, sem pretensão sistemática (no sentido forte do termo), e cuja grande virtude seria fornecer-nos ferramentas conceituais poderosas para fazer a crítica de discursos tradicionais (donde a célebre expressão “caixa de ferramentas”, bastante empregada por Foucault). Sem desconsiderar os méritos e as repercussões de tal interpretação, interessava-me mostrar, em minha linha argumentativa, que ela acabava por implicar um relativismo filosófico ao qual eu queria escapar.

Depois dos franceses, apresento alguns autores da tradição analítica que, de certo modo, colocam questões ao texto nietzschiano – e a seus intérpretes – bem próximas às que eu estava tentando colocar-me: se ele faz afirmações fortes como “a vida é, essencialmente, vontade de poder” (Nietzsche, 2003, p. 20), o que lhe serve de base ou critério para fazê-las? Há pretensão de verdade em tais afirmações? Se há, que noção de verdade seria própria a Nietzsche? É esta a pergunta que se faz, por exemplo, Maudemarie Clark,⁴ que me serviu de importante interlocutora nesse ponto da tese. Ainda que o lugar de onde ela faz as suas perguntas, a exemplo de outros autores da mesma tradição, seja bem mais distante do “espírito do texto” nietzschiano (e aqui eu concordaria com Figueiredo) do que o lugar de onde eu mesmo procurava fazê-las, esse diálogo preparou o terreno para o questionamento a ser feito no passo seguinte da argumentação.

Tratava-se então de discutir a leitura de Scarlett Marton,⁵ cuja importância para os estudos nietzschianos no Brasil todos conhecemos, bem como dos comentadores (como Müller-Lauter e G. Abel) que se situam de algum modo numa mesma tendência interpretativa. Segundo eles, Nietzsche teria um pensamento que se articula sistematicamente, mas que o faz sem incorrer nem na metafísica (como queria Heidegger) nem no relativismo (como ocorreria com os franceses), já que assentado em pressupostos bem fundamentados e internamente coerentes – descabendo, portanto, colocar-lhe questões de fora (como teriam feito os analíticos). O problema de tais leituras estaria, segundo defendo, em estabelecer uma cosmologia pretensamente verdadeira que, em parte aparentada à própria ontologia Heideggeriana (o que, em certo sentido, a colocaria no mesmo patamar desta última, neutralizando as críticas de Heidegger), em parte ancorada na ciência que Nietzsche conhecia (dando-lhe assim um certo “embasamento empírico”), não se poderia sustentar com grande força para além dos marcos de sua própria filosofia. Teríamos um Nietzsche “franco-uspiano” muito bem estruturado, por assim dizer, mas ele não nos ofereceria tantos recursos para pensar *a partir dele*, nos quadros de um debate mais amplo com outras correntes filosóficas e questões de nosso próprio tempo.

Estaria justamente aí, segundo proponho no livro, a vantagem de pensar Nietzsche a partir de Kant, no interior de uma proposta reflexiva que assume o perspectivismo como uma tendência filosófica própria à modernidade que, inaugurada pelo último, teria naquele um capítulo de grande importância. Com base nesta ideia geral, defendida por Friedrich Kaulbach em *A filosofia do perspectivismo* (Kaulbach, 1990), tratar-se-ia de pensar, também na companhia de Volker Gerhardt e António Marques (herdeiros de Kaulbach), o modo como já a filosofia de Kant, notadamente em sua passagem à terceira *Crítica* – onde os princípios do julgar, antes constitutivos, tornam-se regulativos –, parecia apontar para um abandono definitivo das visões unívocas de mundo e, com isso, para a abertura de um campo de inédita experimentação pensante cuja versão mais radical, ao menos em certo sentido, estaria talvez em Nietzsche (com o plausível estágio no Romantismo alemão sugerido por Figueiredo). Pois poderíamos observar no pensamento nietzschiano, desse ponto de vista, uma peculiar expansão da “estrutura subjetiva transcendental” por meio da qual “enxergamos o mundo”: não mais situada no “sujeito puro do conhecimento”, que Nietzsche não se cansa de denunciar em Kant, ela se deslocaria agora para todo e qualquer “foco perspectivador” capaz de instituir um olhar interpretativo sobre a realidade; um “foco” eventualmente situável no “indivíduo humano” (seja lá o que for isto), mas também em outros seres orgânicos, em impulsos internos ao próprio indivíduo, em grupos

4 Em particular seu livro *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Clark, 1990), que é uma importante referência sobre a questão da verdade em Nietzsche no debate anglo-saxão.

5 Com base em seu livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (Marton, 2000).

de indivíduos, em povos, culturas etc. Qualquer que seja o “foco”, porém, a funcionar assim como novo “pólo transcendental do conhecimento”, seria preciso seguir reconhecendo que ele “interpreta o mundo” a partir de um, digamos, “quadro operatório” *a priori* – constituído este agora, no entanto, por “categorias” de origens tão diversas quanto a fisiologia, o psiquismo, a cultura, a historicidade etc. Suas “regras de funcionamento” já não seriam, é claro, passíveis de uma catalogação análoga à da célebre tábua kantiana, mas nem por isso deixariam de ser compreensíveis em alguma medida, do mesmo modo como já o eram as regras subjacentes ao livre jogo de imaginação e entendimento na atividade da *Urteilkraft* kantiana; ou como o serão, já na outra ponta do caminho, as estruturas ontológicas de um certo ser-no-mundo.

Antes de avançar nessa direção, porém, devo reconhecer que o Nietzsche Heideggeriano de minha resposta a Vinicius, desdobrado como contrapartida ao Nietzsche kantiano de minha tese, não tinha em vista o Heidegger kantiano de que trataremos na sequência. Quando escrevi o artigo, minhas pesquisas sobre o filósofo da Floresta Negra eram ainda incipientes e, segundo percebo hoje, faltou-me precisão quanto a diferenciar as fases pré-*Kehre* e pós-*Kehre* do pensamento Heideggeriano: mesmo quando cito *Ser e tempo*, o Heidegger que eu tinha em mente era mais o segundo do que o primeiro. Ou, para dizê-lo em outros termos, eu ainda não havia descoberto a forte presença de Kant na obra de 1927 e, em função disso, parecia-me razoavelmente plausível vincular o Nietzsche antikantiano sugerido por Figueiredo à filosofia de Heidegger como um todo (também ela vinculada ao elemento romântico há pouco mencionado). Assim, eu afirmava, por exemplo, que

Aceitando a virada para um pensar radicalmente outro, que aceita as “forças cósmicas” como “tudo o que há” e desfaz as fronteiras entre o eu e o mundo, Nietzsche se tornaria um Heidegger *avant la lettre*, apontando para um misticismo “irracional” que inviabilizaria a própria ideia de uma ética da autenticidade. Resumindo numa fórmula irônica, eu poderia dizer que li Nietzsche agarrado em Kant para não ser engolido por Heidegger! (Mattos, 2017, p. 107).

É claro que o meu temor, expresso nessa última frase, referia-se mesmo ao Heidegger posterior a *Ser e tempo*, ou, mais exatamente, posterior a 1933, mas a noção de verdade que servia de base à disjunção “Kant ou Heidegger” era mesmo aquela do § 44 da obra de 1927. Assumindo que Figueiredo estivesse certo na crítica à minha tese, procuro mostrar (numa espécie de argumento *ad absurdum*) que, em aceitando a ruptura radical de Nietzsche com Kant, ou a impertinência de submetê-lo a questões epistemológicas “externas ao texto” (aceitando, portanto, que ele tivesse um acesso direto à verdade cosmológica do mundo), teríamos de aceitar uma noção mística de verdade similar à que eu imputava então a Heidegger. De fato, não são poucos os momentos na obra nietzschiana, em especial no *Zaratustra*, a sugerir a pressuposição de uma tal noção de verdade, como que antecipando a interpretação Heideggeriana da *aletheia* grega: trazendo ao meu artigo um trecho da seção “Retorno ao lar”, onde “todo ser quer tornar-se palavra” (Nietzsche, 1998, p. 189), encerro-o com uma pergunta que, digamos, acabaria por inverter o meu percurso:

A nossa pergunta do título poderia muito bem ser, a essa altura, relida às avessas: seria Heidegger um nietzschiano? Se está certa a crítica de Figueiredo a meu livro, talvez sim: a metafísica dualista do Ocidente já estava superada em 1884, com o *Zaratustra* de Nietzsche. E Figueiredo nos leva a ampliar o arco da questão e perguntar: será que essa história não começa quase cem anos antes, em 1790, com a *Crítica da faculdade de julgar*? Eis a questão com que eu gostaria de encerrar esta breve reflexão, agradecendo novamente ao Vinicius de Figueiredo pelas preciosas sugestões filosóficas (Mattos, 2017, p. 112).

Ora! Se há em Nietzsche, como há em Heidegger, passagens sugestivas de uma “verdade do ser” que fala “através de nós”, por assim dizer, e a sua história, de origem pré-socrática, não deixa de ter um possível breve estágio na terceira *Crítica* kantiana, o que pretendo agora mostrar é que também se pode encontrar em ambos um modo de *matizar* esse “através” nos termos de uma instância *minimamente* subjetiva a resguardar o *espírito crítico* sem o qual, conforme venho defendendo há algum tempo, não é possível combater o dogmatismo em filosofia – inclusive e

sobretudo quando se filosofa “em”, “a partir de”, “com” ou “contra” um determinado filósofo. Refiro-me a um certo elemento transcendental ou *a priori* que, a partir de Kant, e de maneira especialmente fecunda a partir da *Kritik der Urteilskraft*, serve de base para uma compreensão do mundo assumidamente circunscrita ao *nosso* modo de vê-lo, vivê-lo, querê-lo, pensá-lo, senti-lo ou, em uma palavra, à nossa *perspectiva humana, demasiadamente humana*; ou simplesmente, nos termos de *Ser e tempo*, ao *nosso ser-no-mundo*.

2. Quão “subjativa” é a espacialidade?

Que a perspectiva transcendental acima sugerida seja a adotada por Heidegger em *Ser e tempo* – ora em diálogo direto com Kant, ora em diálogo mais direto com Husserl e, portanto, indireto com Kant – é algo que se pode perceber com razoável clareza, penso eu, quando acompanhamos a caracterização do ser-no-mundo, estrutura ontológica do ser-aí (termo adotado por Heidegger, como é sabido, para designar o ser humano), em toda a primeira parte da obra. Como o que nos interessa aqui é o diálogo com Kant, tomarei como paradigmático um trecho do § 23, que trata da espacialidade, onde Heidegger estabelece confrontação direta com o texto de Kant *Como orientar-se no pensamento?*. Segundo espero, isso me permitirá assinalar com razoável precisão o modo como a questão da “subjatividade”, ao mesmo tempo que os distancia, também os aproxima.

Antes de passar à análise do texto, porém, considero importante explicitar uma das principais referências no debate que vem sendo travado, sobretudo nas últimas décadas, acerca do caráter decisivo da influência kantiana na obra magna de Heidegger. Trata-se do livro *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl, and the Transcendental Turn*, de Chad Engelland, que, entre outros, vem-me servindo de inspiração para pensar a presença de Kant no pensamento Heideggeriano em torno de *Ser e tempo*, mais especificamente entre os anos de 1925 e 1929 – este último representando a culminação de tal presença, com a publicação do chamado *Kantbuch* de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*, e o seu célebre debate com Ernst Cassirer em Davos. Segundo Engelland, haveria quatro fases distintas no modo como Heidegger se relaciona a Kant: (i) Entre 1912 e 1925, influenciado por Husserl e contrapondo-se aos neokantianos com que dialoga no período, como Rickert, Lask e Natorp, Heideggeria tenderia a considerar que a fenomenologia de seu mestre, embora operando no campo transcendental, teria superado dificuldades intrínsecas à filosofia kantiana, tornando esta pouco frutífera para a sua própria reflexão em torno da facticidade. (ii) Num segundo momento, porém, situado entre os anos 1925 e 1927, ou seja, durante a elaboração e publicação de *Ser e tempo*, Heidegger descobre em Kant, a partir de uma releitura da *Crítica da razão pura*, o grande precursor de Husserl, uma espécie de fenomenólogo *avant la lettre* – donde o seu diálogo com ambos, que mencionávamos há pouco, na obra magna de 1927. (iii) Depois desta, porém, é que viria a fase de maior dedicação ao pensamento kantiano: em sua nova leitura do filósofo de Königsberg, expressa no *Kantbuch* de 1929, Heidegger acredita que Kant já teria vislumbrado de algum modo, no esquematismo na razão pura, a essência temporal de nosso ser, algo que mesmo Husserl não teria compreendido adequadamente – é como se as teses principais de *Ser e tempo* já estivessem potencialmente contidas na *Crítica da razão pura*. (iv) Mas logo depois acontece a *Kehre* e, já no contexto de sua segunda grande fase, o filósofo da Floresta Negra admitiria os excessos de tal interpretação, deixando de ver em Kant esse grande precursor e aliado (Engelland, 2017, p. 69 e ss.).

As “fases” que aqui nos interessam, naturalmente, são as duas intermediárias, situadas entre 1925 e 1929, e cuja diferenciação, segundo Engelland, muitos comentadores sequer consideram. Para os meus propósitos, aliás, o interesse de pensá-las em conjunto (em que pese a importância de salientar a existência dessa diferença) está na possibilidade, aberta pelo próprio Heidegger no *Kantbuch*, de aprofundar o paralelo entre os dois autores já em *Ser e tempo*. Afinal, se aquele seria uma introdução histórica a este, como apontado pelo próprio Engelland, o que

está em jogo no livro de 1929 é a possibilidade de compreender a filosofia desenvolvida por Heidegger em sua obra magna, publicada dois anos antes, a partir da *Crítica da razão pura* — uma chave de leitura que, de fato, parece-me bastante prolífica.

Recordemos rapidamente a estrutura fundamental da primeira parte de *Ser e tempo*: depois de apresentar o ser humano como *Dasein*, “ser-aí”, no primeiro capítulo do livro, Heidegger o caracteriza no segundo como ser-no-mundo e, feita a ressalva de ser esta a sua estrutura ontológica unitária, inquebrantável, passa a analisar os três elementos que a compõem nos capítulos seguintes: mundo (capítulo III); “ser”, isto é, o “quem” do ser-no-mundo (capítulo IV); e “no” ou “em”, ou “ser-em”, isto é, isso que constituiria o vínculo de “ser” e “mundo” (capítulo V). Concluída a análise dos três elementos, ele volta a considerar o fenômeno como um todo e, no sexto e último capítulo dessa parte, pergunta-se pelo seu constituinte ontológico-existencial mais elementar, que encontra no “cuidado” <*Sorge*>. A todo tempo, trata-se de uma investigação sobre o ser desse ente a que Heidegger denomina “ser-aí”, isto é, o ser humano: somente na terceira parte da obra, que não foi escrita, é que ele passaria do nosso ser ao ser enquanto tal — uma questão que, naturalmente, deixarei aqui de fora. Tendo em vista esse panorama geral, tomemos então a seguinte afirmação de Heidegger no § 23, o penúltimo do capítulo sobre o mundo, ou, melhor, sobre “A mundanidade do mundo”, onde Heidegger estabelece o referido diálogo com Kant:

O direcionamento, que pertence ao distanciamento <*Ent-fernung*>, funda-se no ser-no-mundo. Esquerda e direita não são algo “subjetivo” de que o sujeito teria um sentimento, mas sim direções da direcionalidade em um mundo já a cada vez à mão. “Pelo mero sentimento de uma diferença entre os meus dois lados” eu jamais poderia situar-me corretamente em um mundo. O sujeito com o “mero sentimento” dessa diferença é um ponto de partida artificial que desconsidera a verdadeira constituição do sujeito: com esse “mero sentimento”, o ser-aí já está e *tem de estar* a cada vez em um mundo para poder orientar-se. Isso fica claro no exemplo com que Kant busca esclarecer o fenômeno da orientação (Heidegger, 1967, p. 109).⁶

Como se vê, “ser-no-mundo” e “sujeito” estão aí claramente contrapostos como conflitantes fundamentos possíveis de nossa orientação no espaço, pensada em função das noções direcionais de direita e esquerda (que permitem o diálogo com o opúsculo kantiano *Como orientar-se no pensamento?*). Ainda que essa contraposição estivesse dada desde o início da obra, e Heidegger já houvesse repreendido Kant, na Introdução (§ 6), por não tematizar o ser do sujeito transcendental (Heidegger, 1967, p. 23-24), esse é um momento em que o diálogo vem ao primeiro plano de maneira particularmente interessante: parecendo aceitar até certo ponto os termos propostos por Kant, no sentido de pensar o enraizamento *também* “subjetivo” da direcionalidade espacial, ele busca ao mesmo tempo corrigi-lo quanto ao caráter igualmente “mundano” da última. Seria preciso admitir que o sujeito com o “mero sentimento de uma diferença entre os dois lados (...) já está e *tem de estar* a cada vez em um mundo para poder orientar-se”. E é o próprio exemplo do texto kantiano que, se bem compreendido, permitiria ilustrar a sua afirmação:

Supondo que eu entre em um quarto conhecido mas escuro no qual, durante a minha ausência, as coisas foram rearranjadas e tudo que estava à direita está agora à esquerda. Se preciso orientar-me, o “mero sentimento da diferença” entre os meus dois lados de nada servirá enquanto eu não apreender um objeto — do qual Kant diz, de passagem, que “tenho a sua posição na memória”. O que isto significa, porém, senão que me oriento necessariamente em e a partir de um já estar sempre em um mundo “conhecido”? O contexto instrumental de um mundo já tem de estar dado previamente ao ser-aí. Que eu já esteja sempre em um mundo não é menos constitutivo para a possibilidade de orientação do que o sentimento de direita e esquerda (Heidegger, 1967, p. 109).

O fato de mencionar “de passagem” o contato anterior com algum objeto do quarto,

⁶ As passagens citadas de Heidegger e Kant foram traduzidas por mim a partir das edições alemãs indicadas ao final do texto, nas referências bibliográficas.

retido na memória, seria um indício de que Kant, talvez sem dar-se conta, estaria recorrendo ao mundo empírico para sustentar a subjetividade do espaço enquanto forma da intuição — o que, segundo insinuado por Heidegger, seria contraditório. Em seu texto, de fato, depois de mencionar o modo como nos relacionamos com os “dados objetivos do céu”, supondo nesse caso que “um certo dia, por milagre”, as constelações tivessem suas posições invertidas (WDO, AA 08: 134-5), Kant aduz o exemplo do quarto escuro, supondo que alguém houvesse trocado os objetos de lado “por brincadeira”, para mostrar que, apesar de tais mudanças hipotéticas no mundo empírico (que nos confundiriam por completo se dependêssemos *apenas delas* para nos orientarmos espacialmente), o nosso “sentimento de direita e esquerda” nos permite, depois de um susto inicial, recobrar rapidamente a consciência de nossa posição e, portanto, perceber a troca ocorrida (WDO, AA 08: 135). Que Kant esteja supondo a existência do mundo em tais exemplos, porém, é não apenas evidente, como inteiramente *conforme ao seu pensamento*: se a idealidade de espaço e tempo implicasse uma recusa de realidade ao mundo sensível, ele não teria acrescentado à segunda edição da *Crítica da razão pura* a famosa seção intitulada “Refutação do Idealismo” (não sendo fortuito, aliás, que Heidegger preferisse a primeira edição). E nem seria possível demonstrar o caráter subjetivo da espacialidade senão trazendo ao primeiro plano a nossa relação com o mundo, que é também de onde ele partia na “Estética Transcendental” para, por abstração, separar analiticamente os elementos que pertencem à sensibilidade (mundo empírico), de um lado, e às formas puras da intuição (subjetivas), de outro.

Embora Heidegger exagere um tanto a cisão, atribuindo a Kant um “sujeito sem mundo”, e pareça desconsiderar a função acessória que os argumentos sobre a orientação no espaço têm nesse texto (enquanto analogia para pensar a orientação do *pensamento* no âmbito do supra-sensível), ele mesmo reconhece a proximidade de fundo que haveria entre a noção kantiana de espaço e a sua própria concepção da espacialidade, enquanto um “existencial” constitutivo do *Dasein*. Talvez já lhe aparecesse aí, no espaço como forma da intuição dos objetos pelos sentidos externos, a raiz comum de entendimento e sensibilidade que, com maior foco no tempo, ele exploraria no livro de 1929. Pois é como se o exemplo do quarto escuro ilustrasse mesmo à perfeição o que ele, Heidegger, quer mostrar acerca do modo como se constitui “em nós”, seres-no-mundo, a espacialidade existencial em que os entes intramundanos vêm ao nosso encontro. Teria faltado a Kant, porém, problematizar suficientemente o *ser* do “sujeito” para, desse modo, compreender que o mundo só poderia estar dado de saída juntamente com ele; que, em outras palavras, o *estar no mundo* do “sujeito” é uma propriedade “sua” que não deveria ser negligenciada

Em seu papel ontologicamente constitutivo, Kant não chega a negligenciá-la, como tampouco as demais interpretações do ser-aí. O uso constante dessa constituição, porém, não nos exime de uma explicação ontológica adequada; antes a exige. A interpretação psicológica de que o eu tem algo “na memória” refere-se, no fundo, à constituição existencial do ser-no-mundo (Heidegger, 1967, p. 110).

Note-se que, ao considerar uma “interpretação psicológica” a afirmação de Kant sobre a lembrança da posição anterior do objeto, visto tratar-se de algo que efetivamente diz respeito à experiência sensível, e reposicioná-la no âmbito da compreensão ontológica do ser humano, como algo que integra a nossa “constituição existencial”, Heidegger nos permite perceber a forte afinidade que há entre o projeto filosófico de *Ser e tempo* e a filosofia crítica kantiana. Não é fortuito que muitos o acusem de, sob o nome de “ontologia fundamental”, realizar de fato uma “antropologia” — crítica análoga à que ele faz aí à “psicologia” de Kant. Afinal, também ele está empenhado em levar a cabo — radicalizando assim a intenção kantiana — uma “filosofia transcendental” que, desta vez, fosse capaz de encontrar as condições de possibilidade (existenciais) das condições de possibilidade (cognitivas) que Kant buscava estabelecer na *Crítica da razão pura*. Para tanto, porém, é preciso abarcar também o *mundo da experiência sensível* (algo que Husserl já buscava, aliás) nesse âmbito transcendental alargado cuja sede é não mais o “sujeito” (como ainda seria também em Husserl), mas a “relação” ou, antes, a radical *cooriginariedade* de sujeito e mundo que a fórmula “ser-no-mundo” busca exprimir. Mas esta é uma possibilidade

que Kant, naturalmente, ainda não teria vislumbrado:

Como Kant não enxerga essa estrutura, ele também deixa de perceber o contexto completo da constituição de uma orientação possível. A direcionalidade segundo direita e esquerda se funda no direcionamento essencial do ser-aí em geral, direcionamento que, por seu turno, é codeterminado pelo ser-no-mundo. Em todo caso, Kant também não se baseia em uma interpretação temática da orientação. Ele quer simplesmente mostrar que toda orientação requer um “princípio subjetivo”. “Subjetivo”, porém, quer dizer aqui a priori. O a priori da direcionalidade para esquerda e direita se funda todavia no a priori “subjetivo” do ser-no-mundo, que nada tem a ver com uma determinação limitada de antemão a um sujeito sem mundo (Heidegger, 1967, p. 109-110).

Que as aspas apareçam no termo “subjetivo”, mas não na expressão “a priori”, é a mais clara indicação do que está aqui em jogo: sendo *assumidamente a priori*, a estrutura “ser-no-mundo” substitui em *Ser e tempo* a estrutura “sujeito transcendental” da filosofia crítica kantiana. Naturalmente, Heidegger está longe de ser o primeiro a conservar o “a priori” sem manter o “sujeito”: ninguém menos que Hermann Cohen, o inaugurador do *Zurück zu Kant* e fundador do neokantismo, já havia caminhado nessa mesma direção (que seria também seguida por Husserl e tantos outros).⁷ Heidegger, no entanto, teria como diferença específica a concessão de um caráter *ontológico* a esse a priori, ligado à pretensão de descrever fenomenologicamente o nosso *ser*, no sentido mais forte da palavra — algo que nem os neokantianos nem o próprio Kant admitiriam. Pois pensar algo como o “ser”, isto é, *Deus* (o que não apenas podemos, como *devemos* fazer, segundo o filósofo de Königsberg), envolve *ir além* dos “dados objetivos do céu”, do “sentimento de direita e esquerda” e de todo e qualquer “quarto escuro”. É justamente disso, aliás, que se trata no opúsculo em questão, *Was heisst, sich im Denken orientieren?*: a nossa “relação com o mundo”, bem destacada por Heidegger nos primeiros parágrafos do texto, serve apenas como ponto de partida para, por analogia com ela, considerar o modo como podemos — desde que tenhamos algum critério *orientador* — pensar o *suprassensível*:

Posso ampliar ainda mais esse conceito, de modo que ele consista na faculdade de orientar-se não apenas no espaço, isto é, matematicamente, mas também no pensamento em geral, isto é, logicamente. Por analogia, pode-se facilmente adivinhar que caberá à razão pura conduzir o seu uso quando, partindo de objetos conhecidos (da experiência), ela quer estender-se para além de todos os limites da experiência e não encontra quaisquer objetos da intuição, mas apenas espaço para eles; pois aí ela já não é capaz de orientar-se por fundamentos objetivos do conhecimento, mas apenas por um fundamento subjetivo de diferenciação para, na determinação de sua própria faculdade de julgar, submeter seus juízos a uma determinada máxima. Esse meio subjetivo não é outro senão o sentimento da própria necessidade da razão (...). E assim, todavia, entra em cena o *direito da necessidade* <Recht des Bedürfnisses> da razão como o fundamento subjetivo para pressupor e admitir algo que ela não poderia pretender saber através de fundamentos objetivos e, por conseguinte, para, por sua pura e simples necessidade, *orientar-se* no pensamento <*sich im Denken orientieren*> nesse espaço imensurável do suprassensível que, para nós, é pleno de densa noite (WDO, AA 08: 136).

Descabendo questionar aqui, naturalmente, se Kant consegue ou não, orientando-se pela *Bedürfnis der Vernunft*, atravessar com segurança a “densa noite” do suprassensível, importa-nos cogitar se, no *querer* “estender-se para além de todos os limites da experiência”, a “razão pura” já não havia decidido de antemão que o seu próprio fundamento não poderia estar, digamos,

⁷ Descrevendo o projeto de seu mestre, Ernst Cassirer afirma que Cohen propôs “uma formulação completamente modificada dos opostos a partir dos quais o problema do conhecimento tem sido visto e descrito até agora. Acima de tudo, é a própria oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo” que deve agora recuar, pois ela não pode mais ser considerada de forma alguma como uma expressão inequívoca da relação que a abordagem “transcendental” estabelece entre o conhecimento e a realidade. Que esta oposição ainda domina completamente a linguagem de Kant é certamente inegável, mas o pensamento crítico fundamental, em princípio, superou-a. Pois o transcendental-“subjetivo” prova ser um fator necessário e universalmente válido em todo o conhecimento, mas é precisamente isto que constitui para nós o mais alto discernimento “objetivo” que podemos atingir. Antes de qualquer outro passo, portanto, deve ser entendido que “subjetivo” e “objetivo”, após ter sido realizada a “virada copernicana do problema”, não devem mais ser considerados como membros de uma disjunção, propriamente”(Cassirer, 2022, p. 117).

aquém de si, na raiz de sua (impura) relação com o mundo (empírico). Pois já não era isso o que estava em jogo na cisão da “realidade” em “fenômenos” <Erscheinungen> e “coisas em si mesmas” <Dingen an sich>? Não era preciso assegurar à razão, e somente a ela, “o direito da necessidade (...) de pressupor e admitir algo que ela não poderia pretender saber por fundamentos objetivos”? Ora! O que dá à razão esse “direito”, como um “fundamento subjetivo”, senão o fato de ela não reconhecer qualquer “fundamento objetivo” de si mesma a não ser *em si mesma*? Esta seria talvez a consequência, afinal, da ausência de problematização do ser da subjetividade, que há pouco mencionamos (e que seria própria, de resto, à filosofia moderna em geral): em vez de concebê-lo como originário e, portanto, como um pressuposto da nossa existência mesma, o “ser” é projetado nesse âmbito do suprassensível que nós, já devidamente assegurados de nossa verdade racional primeira (nosso “eu penso” que “acompanha todas as representações”), podemos pensar segundo o critério de nossa própria “necessidade” ou “carência” <Bedürfnis>. Sendo apenas isso, porém, é compreensível que tantos “kantianos” posteriores, não mais sentindo “em si” essa fragilidade, e não percebendo qualquer “noite” sob as luzes da razão, viessem a abandonar a própria *questão* do “ser”, vista como mero resquício de superstições progressas.

Heidegger, como é sabido, vai na contramão dessa tendência: o projeto de *Ser e tempo* se funda na necessidade de *combater* esse “esquecimento” da questão, começando por refazê-la de maneira apropriada. Quanto à necessidade, portanto, ele não está em desacordo com Kant: a diferença estaria sobretudo quanto a, digamos, “onde” situar o “ser” em relação ao “sujeito” (e vice-versa) – uma diferença, portanto, de orientação “espacial”. Daí que só lhe importem, no opúsculo de 1786, os três primeiros parágrafos: se os móveis no quarto de Kant, assim como o “céu estrelado sobre nós”, estivessem *desde sempre unidos ao sujeito* e seu “sentimento de direita e esquerda” (quicá também, portanto, à “lei moral dentro de nós”), não seria necessário avançar em direção ao suprassensível, como faz Kant na continuação do texto. Pois o “ser” já estava ali no comecinho, manifesto em nosso ser-espacial-no-mundo, tal como o compreendemos na medida em que somos aí. Que esta seja, porém, a *nossa* perspectiva e, portanto, seja ainda “subjetiva” (com aspas) e a priori (sem aspas), é o que torna tão rico o diálogo que procuramos reconstituir acima, possibilitado pelo parentesco entre os dois projetos filosóficos. Se o Heidegger pós-*Kehre* pretende superar essa perspectiva, deixando para trás qualquer resquício de subjetividade (com ou sem aspas), e se isso implicaria ou não um maior “misticismo” de sua filosofia (como aquele que eu e Vinicius tentávamos evitar), trata-se de um assunto que escapa aqui ao nosso propósito.

3. Seria Heidegger um alemão?

Espero ter conseguido tornar plausível, nas linhas acima, a possibilidade de ler *Ser e tempo* como um certo modo de radicalizar a filosofia transcendental kantiana, no sentido de buscar as condições de possibilidade não do conhecimento, da moral, do juízo estético ou teleológico, mas de nossa existência enquanto seres-no-mundo – algo que estaria no fundamento da própria subjetividade kantiana, segundo vimos Heidegger sugerir no § 23 da obra. Como, no entanto, também outros modos de conhecer, agir e julgar algo belo estariam contemplados na estrutura ontológica do ser-no-mundo, aqueles elementos que vínhamos considerando ao pensar um “a priori” do “foco perspectivador” nietzschiano – elementos como fisiologia, cultura, história etc – poderiam ser compreendidos na mesma chave. É como se a “universalidade” desta, assumida na proposta mesma de empreender uma *analítica* do ser-aí, pudesse abarcar o perspectivismo nietzschiano numa direção bastante próxima à que eu sugeria em minha tese.

Em outras palavras, se o meu medo era perder o espírito crítico “kantio-nietzschiano” na eventual aproximação com o universo Heideggeriano, o que acabou por acontecer foi o contrário disso: *Ser e tempo* me parece constituir uma boa base de sustentação para tal perspectivismo, trazendo para o âmbito da ontologia fundamental tanto a subjetividade kantiana como a singularidade nietzschiana (não excluídos os seus antecedentes no Romantismo, aliás). É preciso

lembrar que Heidegger não recusa a história da metafísica ocidental: ele recoloca em outros termos a questão fundamental que teria operado a todo tempo por trás dela, como uma mão invisível, e, ao fazê-lo, como que a incorpora em um âmbito mais profundo de compreensão do ser.

Logo, referir-se a Nietzsche (dez anos depois de *Ser e tempo*) como o “último grande metafísico do Ocidente”, e aliás aquele que de certo modo prepara o terreno para a “superação” da metafísica nesse sentido “inclusivo”, está longe de ser uma acusação de caráter negativo: trata-se antes de reconhecer o seu papel na radicalização do modo moderno (leia-se cartesiano, kantiano etc) de fazer metafísica, isto é, a partir de uma subjetividade contraposta ao mundo, levando-a assim a seu colapso. Se em minha tese eu via em Heidegger um oponente, a ser combatido com a leitura kantiana de Nietzsche, eu poderia agora considerá-lo um aliado de primeira linha, posto não apenas ver no filósofo das marteladas uma radicalização do projeto moderno, como buscar também em Kant, especificamente, a matriz teórica que permitiria, “superando” a ambos, repensar a questão fundamental da metafísica (a questão do ser) na chave antidogmática que, conforme a minha interpretação, já se prenunciava em Nietzsche.

É bem verdade que o segundo Heidegger, como insinuávamos, já tem em mente um modo *talvez* menos crítico (logo, mais dogmático) de superar a metafísica, a saber, contando com um acesso *direto* ao ser que não passaria pelo ser-aí. Deixando por ora em aberto esta questão (como creio que ela de fato permanece no pensamento Heideggeriano), o que me importava aqui era tomar a mais conhecida e influente obra de Heidegger, *Ser e tempo*, como instância paradigmática da presença de Kant no núcleo daquela que foi, segundo vejo, a última filosofia a levar realmente a sério a vocação metafísica (ou ontológica) do pensamento humano – vocação e *Bedürfnis* que o filósofo de Königsberg também sempre sublinhou, considerando deletéria a tendência do empirismo a descartar a metafísica. Também em Heidegger, portanto, acredito encontrar o ânimo crítico e antidogmático, *mas também metafísico*, que Kant teria legado à posteridade filosófica.

A certa altura do seminal livro sobre as origens de *Ser e tempo*, Theodore Kisiel se pergunta: “Quando é que Heidegger não foi um kantiano? Isto equivale a perguntar: ‘Quando é que Heidegger não foi um alemão?’” (Kisiel, 1993, p. 408). Creio que esta pergunta serve como um bom mote para concluir a minha apresentação, neste nosso evento de homenagem aos 300 anos daquele que foi – ousemos dizê-lo! – o maior filósofo alemão de todos os tempos.

Referências

CASSIRER, E. Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia e Ivânio Lopes de Azevedo Júnior. *Argumentos*, ano 14, n. 28, p. 113-26, 2022.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ENGELLAND, C. *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl, and the Transcendental Turn*. Londres: Routledge, 2017.

FIGUEIREDO, V. 40 anos da ANPOF – um balanço. In: *Coluna Anpof*, 27 de julho de 2023. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/40-anos-da-anpof-um-balanco>. Acesso em dez. de 2025.

FIGUEIREDO, V. Seria Nietzsche um kantiano? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 20, n. 1, p. 51-72, 2015.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

KANT, I. Was heisst, sich im Denken orientieren? In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VIII. Berlin: G. Reimer, 1902-.

KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: JCB Mohr, 1990.

KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MATTOS, F. C. Seria Nietzsche um Heideggeriano? In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 1, p. 99-113, 2017.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Virtudes da superfície: a pintura de Watteau por Vinicius de Figueiredo

[*Virtues of surface: Watteau's painting by Vinicius de Figueiredo*]

Laura Borba Moosburger¹

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101447

Abstract

This text seeks to continue a dialogue initiated with Vinicius de Figueiredo on the occasion of his acceptance as the supervisor of my postdoctoral research in 2023. The project proposed the concept of the *singelo* (the simple/unassuming) as a distinct form of aesthetic experience, considered in approximation and contrast to the concept of the sublime. Vinicius identified an initial point of contact between this proposal and his recent work: the transformation brought about by Antoine Watteau's painting within the context of the formation of the moral individual in France. According to his analyses, presented in the book *A paixão da igualdade* <*The Passion for Equality*>, the founder of the French Rococo managed to originally combine the ideas of freedom and equality, replacing, on an artistic level, the ideal of the classical hero with a *sui generis* form of a "leveled individual", common and equal. This paper aims to pay tribute to the brilliance of Vinicius' philosophical analysis and, furthermore, to outline a possible path for responding to his suggestion of a bridge between his argument and the idea of *singeleza* (unassuming and tender simplicity) as a unique form of aesthetic experience.

Keywords: Watteau; *A paixão da igualdade*; galant; sublime; singelo; tender; unassuming.

¹ Pós-doutoranda na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista PDJ CNPq (Processo 152145/2024-9). E-mail: laurabmoos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>.

Introdução

A parte de homenagem que presto a Vinicius nasce da interrupção de um diálogo apenas sugerido por ele, quando o procurei, em 2023, para conversar sobre uma possível supervisão de pós-doutorado. O projeto que lhe apresentei tinha por tema *o singelo como experiência estética*, em aproximação e contraste com a tradição do sublime, especialmente de Kant e Schiller. A vasta experiência nessa tradição, o diálogo com a arte e o pendor ensaístico de Vinicius, além da admiração por ele nutrida já como aluna sua na graduação, levaram-me decididamente a procurá-lo. Após manifestar seu interesse em trabalhar tanto com a tradição estética alemã quanto com a poesia – em especial, a brasileira (o projeto apresentado alude ao livro de David Arrigucci Jr, *Humildade, paixão e morte – a poesia de Manuel Bandeira*, e às traduções de Augusto de Campos a Rilke) – Vinicius destacou um primeiro ponto de contato da proposta com seu trabalho recente, o livro *A paixão da igualdade – uma genealogia do indivíduo moral na França*, de 2021. Ele sugeriu, especificamente, ter pensado algo próximo do que matizo como estética do singelo ao investigar o alcance poético da pintura de Antoine Watteau, o fundador do rococó na França que, conforme sustenta, logrou produzir a primeira mimesis do indivíduo moderno na França ao ter recuado diante da Pintura Histórica e da Grande Maneira característica do classicismo. Lendo seu livro, percebi o quanto as análises de Vinicius a obras de arte nesse contexto da formação do indivíduo moral na França, incluindo a comparação entre as tragédias de Racine e de Corneille, abrem portas para um diálogo sobre o singelo, e, como ele havia indicado, especialmente o capítulo sobre a pintura de Antoine Watteau. De acordo com as análises de Vinicius, a pintura de Watteau teria promovido uma transformação no plano artístico, no sentido de não mais partir do ideal do herói clássico como modelo da moralidade humana, mas apresentar um “indivíduo nivelado”, comum e igual. As figuras de Watteau, apresentadas nos “pequenos temas galantes”, encontram-se despidas de significados superiores e externos que lhes poderiam ser atribuídos pelas grandes narrativas clássicas ao estilo da Grande Maneira e da Pintura Histórica. As interpretações feitas por Vinicius destacam a inovação dessa arte em oferecer um parâmetro distinto de apreciação do humano em relação às grandes narrativas, conduzindo um outro olhar, não pautado pelo ideal elevado do herói, e isso permite pensar um contraste entre sublimidade (no sentido de grandiosidade, sobretudo) e singeleza, ou ainda, abre espaços para pensar o que seja uma relação singela com a existência. Assim, como forma de agradecer a Vinicius pelo diálogo que ficou apenas esboçado, pelo seu livro e por tudo, tento realizar aqui um pouco da conversa que ficou por acontecer, certa da falta de suas observações e sugestões.

Gostaria de sublinhar a palavra “matizar”, usada por Vinicius na conversa inicial. Ela é especialmente propícia porque o trabalho sobre o singelo procura chegar a um conceito de singeleza mostrando matizes de certos fenômenos e formas de olhar. O livro de Vinicius traz matizes únicos para pensar o singelo. E, respectivamente, não farei aqui mais do que eleger alguns matizes de seu livro, que se desdobra em tantas direções.

Começo por uma contextualização do livro *A paixão da igualdade*, para em seguida apreciar mais exatamente o capítulo sobre Watteau e como ele ganha destaque no escopo da tese proposta no livro. Por último, esboço o diálogo entre o argumento de Vinicius e o tema da singeleza.

Sobre a paixão da igualdade

A questão que mobiliza *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, publicado em 2021, é clarificada por Vinicius de Figueiredo na Apresentação. Se a substância moral das democracias liberais contemporâneas parece depender da capacidade de assegurar

liberdade e justiça social aos seus cidadãos, pensando-os sob relação de igualdade, em uma articulação complexa entre liberdade e igualdade, o livro trata de compreender as complexidades envolvidas no projeto de articular e conciliar essas duas instâncias, liberdade e igualdade, no âmbito mesmo da formação dessa nova consciência moral, a partir do século XVII.

Tal articulação é “mais complicada do que parece”, sobretudo porque “esconde tensões significativas”: “Como, por exemplo, alguém poderia ser livre em um contexto no qual prevalecem desigualdades aberrantes? Em contrapartida, o que resta da liberdade se os indivíduos não puderem singularizar-se e diferenciar-se uns dos outros?” (Figueiredo, 2021, p. 9). Tendo questões como essas por pano de fundo, Figueiredo observa que assimetrias entre liberdade e igualdade, em que pese o fato de serem ideias correlatas, existem e vinculam-se à ênfase que foi dada a um ou outro polo da correlação, formando “equilíbrios distintos na transição da idade clássica para o mundo moderno” (Figueiredo, 2021, p. 9-10). Assim é que tão diferentes foram os desdobramentos dessa correlação – e do modo como vieram a se equilibrar os seus dois polos – na Inglaterra e na França. Se “(...) há mais de uma maneira de tornar-se moderno” (Figueiredo, 2021, p. 15), sua hipótese, em suma, é que as oscilações entre liberdade e igualdade remontam à formação da consciência livre e igual, quando a significação desses conceitos foi plasmada, permanecendo efetiva até hoje, de forma que, na origem do indivíduo livre e igual, há figuras distintas que depois se amalgamaram. E é nas especificidades francesas que o autor se concentra mais amplamente.

De forma coerente à hipótese, ele procede a uma metodologia foucaultiana, empreendendo uma investigação genealógica dos conceitos, relacionando processos sociais e esquemas discursivos para extrair semelhanças, cruzamentos e relações para posteriormente identificar o que é invariável.

Como enfatiza, é certo que a forma e a extensão em que diferentes tipos de representações conceituais ou poéticas interferem umas sobre as outras variam conforme o período investigado. Nos séculos XVII e XVIII, a imprensa (desde Gutenberg) já promovia a circulação e aproximação de ideias, havendo rápida difusão e grande número de textos para uma população ávida por informação literária e ideias filosóficas, assim como debates e colisões que resultaram em perturbações sociais e políticas. Para enfrentar essa sobrecarga de atividade e informação, o autor busca uma base heurística, um “marco zero”, que possibilite estabelecer o foco da história a ser contada. O caminho que conduz ao indivíduo moderno e suas derivações corresponderia, assim, ao que Albert Hirschman (1977) chamou de “declínio do herói” clássico e de uma ética aristocrática fundamentada na distinção (cf. Figueiredo, 2021, p. 12).

O heroísmo e a distinção são comuns ao teatro isabelino, à epopéia de Camões e também está presente nas primeiras tragédias de Corneille, alguns quadros de Poussin e na doutrina moral de Descartes (que são discutidos no primeiro capítulo do livro). Os protagonistas de Corneille nessas primeiras obras parecem dar ao público o conhecimento da dinâmica retórica entre suas paixões ao serem depuradas por seu espírito reflexivo². O herói é quem supera esse conflito entre as paixões, tornando-se digno de glória e memorável por isso. Poussin retrata a serenidade de figuras que são capazes de se confrontar com seu destino de forma mais moral do que psicológica e Descartes, por sua vez, fundou a versão moderna da noção de individualidade de forma especulativa. Por um lado, matematizou a *physis*, reduzindo-a a figura e extensão sem singularidade e, por outro, define a alma como substância e o eu como substância pensante, reescrevendo a noção de indivíduo (como uma consciência punctual e sem extensão) no centro de sua metafísica. A moral cartesiana também resulta do diálogo do indivíduo com suas paixões e as contingências e o valor moral depende do indivíduo para conseguir ser o princípio da

² “Tanto o herói corneilliano quanto o virtuoso cartesiano atuam no sentido de instaurar ordem (...) onde prevalece a arbitrariedade do mecanismo e a contingência da matéria” (Figueiredo, 2021, p. 79). Já Racine trata a irrupção passional que promove heróis ou desventuras de humanos como “reis depostos” rumo à “igualização moral dos indivíduos, consequência trágica da destituição originária, dissipa-se no universo psicológico no qual as ações se pautam pelo capricho das paixões” (Figueiredo, 2021, p. 120).

ordem do mundo.

O autor aprofunda-se na investigação genealógica examinando o declínio do herói clássico e salientando as divergências peculiares nesse processo na Inglaterra e na França, entre tantas vias particulares. Para tanto, recorre à história política e às iniciativas absolutistas tomadas pelas monarquias de um e outro lado do canal da Mancha: enquanto a Revolução Gloriosa (1688/9) da Inglaterra coroa seu sucesso com uma Monarquia Constitucional, a Fronda (1648-53) fracassa na França e termina por submeter a aristocracia à realeza. A ideia de “nivelamento” entre os indivíduos ressalta a diferença de pensamento surgindo em um e outro lado do canal: na Inglaterra, a alcunha pejorativa “*levellers*” (niveladores) é abraçada por seus partidários “de baixo para cima”, como um valor positivo, visando à liberdade religiosa, instrução e participação política em um contrato social em que se abdica da liberdade natural para fundar uma ordem civil; enquanto na França a equalização compulsória da aristocracia promovida pela realeza “de cima para baixo” é contrária à sua dignidade e estigmatiza, por sua vez, o livre pensamento como ameaça aos costumes.

O espírito da Abadia de Port-Royal, por sua vez, reforça o nivelamento “de cima para baixo”, destacando que as diferenças individuais são moralmente irrelevantes e que os indivíduos se irmanam na condição da miséria, subvertendo, com isso, o ideal de grandeza clássica (como apontou Paul Bénichou) (Figueiredo, 2021, p. 18). A mesma condição é abarcada por toda a humanidade, não havendo mais espaço para um mundo prático erguido sobre uma trajetória singularizada derivada da ética aristocrática e da concepção heróica clássica. Com Pascal (1623-62), a humanidade toda é atravessada pela falta, um efeito da ruptura do homem consigo mesmo, sua condição original edênica e sua condição mundana derivada do pecado original. O homem permanece livre para a escolha da salvação e da transcendência a outro mundo, mas permanece desindividualizado (Figueiredo, 2021, p. 16 e 18).

Ponto sintomático do declínio do ideal do herói clássico seria a recepção das primeiras tragédias de Corneille por parte significativa de críticos e teóricos: elas seriam marcadas por um idealismo inatingível, “o que devemos ser mas não somos”; teriam se tornado “abstratas” para uma sensibilidade receptiva ao que é mais próximo do “solo comum da humanidade” (Figueiredo, 2021, p. 32). Daí a significância do contraponto com as tragédias de Racine aduzido por Figueiredo, a exemplo de *La Bruyère*, que, comparando Corneille a Racine, diz que aquele nos instrui, eleva e surpreende, ao passo que este nos toca e comove. Figueiredo conclui (Figueiredo, 2021, p. 32) que, para a percepção de *La Bruyère*, o essencial escaparia a Corneille, pois “o que se tornou essencial é a diferença, o intervalo entre o que somos e o que deveríamos ser”.

Mas, para seguir a indicação original de Vinicius, me atendo à sua interpretação de Watteau. Com efeito, para ilustrar a divergência em curso em ambos os lados da Mancha, o autor compara a pintura de Watteau (1684-1721) e os escritos de Dafoe (1660-1731). Watteau apresenta em seus quadros personagens sem espontaneidade, em temas como o divertimento, tédio, miséria. Uma pintura de tom “menos trágico e mais conformista, menos dualista e mais unidimensional” (Figueiredo, 2021, p. 21). O fundador do rococó fornece a primeira versão genuinamente francesa da moderna paixão da igualdade em sua vertente do Antigo Regime. Já o recém inventado romance britânico é pedagógico, fornecendo exemplos palpáveis de textura individual pênhas de singularização. Ensaia-se a representação moderna de uma “subjetividade singularizada” que também encontrará sua expressão na pintura, mas justamente no retratismo britânico do século XVIII (Gainsborough). Essa diferença revela o fato de que, na França, o nivelamento se dá sobretudo pela igualdade, e na Inglaterra pela individualidade: aqui, a expressão da singularidade assinala que a diferença individual tem algo de “meritória”, como é propício ao “herói burguês”.

Antes de passar à análise de Watteau por Vinicius, gostaria de sublinhar uma das características dessa análise: o fato de o autor mostrar que a ideia do ser igual não é

“exemplificada” nas obras de Watteau, mas verdadeiramente elaborada nelas. Nisso, podemos apreciar seu cuidado em trazer, para o plano de uma discussão estética, uma questão que não cabe na estética tomada como disciplina isolada, pois se trata de perceber que essas pinturas elaboram e criam todo um modo de compreender a existência, e que uma filosofia da igualdade já é gestada nas obras, em seus elementos sensíveis, no modo como enredos são construídos e valores são apresentados.

Um capítulo especial: os “pequenos temas galantes”, de Watteau

Watteau representa, de certa forma, a superação da ambiguidade entre o clássico e o galante que marca o transcorrer do século XVIII na França (Figueiredo, 2021, p. 120). Sua pintura é vista por muitos – erroneamente, segundo Figueiredo – como expressão da mera frivolidade e ligada à temática da “festa galante”, do “insignificante” versus o “grandioso”, sem preocupação com moral ou paixões como Le Brun ou Poussin. O “gosto de Watteau” – conforme Antoine de La Roque – (Figueiredo, 2021, p. 133) é o da composição de “pequenos temas galantes: núpcias campestres, bailes, mascaradas, festas marinhas, etc.”, mas sem seguir de perto a via da “nouvelle galante” de Mme. de La Fayette. Vinicius observa, porém, que não se trata apenas de uma frivolidade temática, como parece entender La Roque (como se Watteau fosse apenas um “pintor temático”). Antes, Watteau fornece uma nova compreensão do humano com essa “superficialidade”: o indivíduo de Watteau habita o solo comum da humanidade, mas sem ceder à representação da queda de Pascal e o dimensionamento alto-baixo (Figueiredo, 2021, p. 135), ficando adstrito a “uma superficialidade sem fundo, sem história e – no limite, sem sentido” (Figueiredo, 2021, p. 137).

Watteau abandona as teorias classicizantes em voga e os gêneros por ela designados, em especial as hierarquias temáticas que vão das menos às mais excelentes (desde naturezas mortas, passando por paisagens, animais, homens, figuras em conjunto, culminando em história e fábula). Essa hierarquia quer enaltecer aquilo que constitui narrativa e “dá o que pensar” (Figueiredo, 2021, p. 138), sendo assim “superior à representação mecânica da vida”. Mas Watteau está ligado à tradição holandesa da pintura de gênero, que não configura narrativa alguma (e seus detratores associam Watteau a “bombachadas”). Mas Watteau, sim, devolve a palavra ao indivíduo, embora isso se dê para “constatar que sua fala é inaudível a qualquer um que esteja fora de seu círculo mais próximo: seus personagens praticamente sussurram” (Figueiredo, 2021, p. 139).

Assim, para o autor, Watteau pinta o que “é menor”, mas apresenta em sua pintura indivíduos dotados de substância moral própria, porém nivelados pelo desaparecimento da moldura clássica. Em sua obra, essa exclusão do heróico não dá lugar à valorização de outras virtudes, sejam econômicas, cortesãs ou políticas (Figueiredo, 2021, p. 144). Essa substância moral própria – daí *virtudes* da superfície – é justamente derivada da igualdade e da falta de sentido: os indivíduos são o que são, sem teleologias e sem hierarquias que determinem seu lugar moral. Há uma liberdade despropositada que possui uma feição própria, uma composição não-sistemática e aparentemente arbitraria que, por isso mesmo, logra êxito em capturar o drama da modernidade, onde se veem ligados o tédio, o divertimento e o anonimato (Figueiredo, 2021, p. 145). O homem é flagrado em sua interioridade, mas nem por isso está propriamente em contradição com o ambiente externo: o indivíduo é “livre” e desimpedido, mas apenas para a transitoriedade, divertimento e pequenos gestos. Assim, as “festas galantes” retratadas por Watteau não evocam os princípios ordenadores que Descartes ou Corneille localizam no indivíduo e tampouco promovem uma harmonia classicizante. Há uma harmonia do divertimento que revela sua própria gratuidade, não abrindo margem para o novo tipo de heroísmo burguês que então se ensaiava na Inglaterra (Figueiredo, 2021, p. 144). “A vida segue, isso é tudo” (Figueiredo, 2021, p. 141).

Contrapondo-se a leituras que situam Watteau como “pintor temático” (como La Roque), Vinicius se empenha em mostrar, nas suas análises das pinturas, que, ao contrário, os temas de Watteau são cuidadosamente escolhidos e as composições feitas para ressaltar o nivelamento, a igualdade e a falta de sentido que configuram a substância moral do indivíduo nivelado.

Assim, ele destaca que em “A perspectiva” e “Porte de Valenciennes” vemos os personagens abandonados à existência momentânea e passageira, sem dramatismo extraído do contraste entre opostos. A segmentação da composição por Watteau parece apenas fortuita, sem indicar hierarquias ou tensões. O autor segue apresentando uma rica explanação de como Watteau altera a espacialidade de sua composição para permitir a percepção da fragilidade e da dissipação, como na obra “Comediantes Italianos” (Figueiredo, 2021, p. 141). Esse destaque ressalta como Watteau não está simplesmente cedendo à jovialidade da vida cotidiana de cortesãos e burgueses (Figueiredo, 2021, p 140), mas está justamente destacando os instantes indiferentes ao tempo histórico, à narrativa de grandes feitos e à hierarquização.



La Perspective (1715)



Porte de Valenciennes (1711)



Comédiens Italiens (c. 1719-1720)

Em “Pierrot” (Gilles), é como se a ausência de sentido da vida fosse radicalizada e, portanto, o Pierrot representado sequer vai questionar esse sentido. “A vida segue, isso é tudo” (Figueiredo, 2021, p. 141). Não há nenhuma intensidade ou adoçamento barrocos, mas algo que se pode chamar de realismo (Figueiredo, 2021, p. 142), especialmente no plano da análise que identifica que Watteau fez do anonimato a medida da realidade individual moderna.



Pierrot (Gilles) c. 1718-1719

Os destinos, como em “Peregrinação à Citera”, permanecem ambíguos e a moralidade não é vetor, e não sabemos se o passeio está no começo, no fim ou mesmo se realmente chegou

a acontecer (Figueiredo, 2021, p. 135). É o “prazer da viagem” sem se importar com de onde se vem ou para onde se vai, não há “ação principal” que sobressaia a meros instantes, formas de um “intervalo pausado sobre si mesmo” (Figueiredo, 2021, p. 137). Assim, “galante” passa a significar o “esvaziamento de toda tensão heróica” e o “enfraquecimento da contrariedade”.



Le Pèlerinage à l'île de Cythère (1717)

Conclui-se que, em Watteau,

O alcance dramático do indivíduo moderno destitui a composição de toda unidade narrativa, fazendo esmaecer as realizações individuais. Mas Watteau soube reverter isso em trunfo, dado que sua poética antidualista não busca abrigo numa concepção especulativa da história, que poderia fornecer o significado das ações humanas à revelia do que sabem de si mesmos os agentes (Figueiredo, 2021, p. 129).

Sublimidade, singeleza e as pinturas de Watteau: uma breve aproximação

O projeto de pesquisa de pós-doutorado que apresentei a Vinicius em 2023 propunha delinear o conceito do *singelo* como forma própria de experiência estética. De modo geral, a experiência do *singelo* seria uma apreciação do que se encontra na esfera do simples, do pequeno, do frágil e do fugaz, tendo tais elementos um sentido positivo na experiência estética e que por isso contrastam com as experiências do sublime e do trágico, voltadas para a esfera do grandioso, predominante nas discussões de estética ocidentais. O objetivo do trabalho, portanto, era focar uma dimensão da experiência humana à qual aparentemente ainda não se deu atenção sistemática, a fim de lhe dar o rigor de um conceito filosófico.

Ao nomear, de modo conciso e abrangente, essa esfera da experiência pelo termo ‘singelo’, com a carga intraduzível do vocábulo português, o intuito foi destacar o caráter próprio e a relevância dessa forma de sentimento ou experiência estética. “Singelo” deriva do latim vulgar *singellus*, variante diminutiva de *singulus*, cujo significado é “um só”, “avulso”, “particular”. Compartilha a raiz de “simples” (lat. *simplex*), que por sua vez significa “sem dobra”, mas tem a especificidade de focar o caráter individual de algo que não tem partes nem par. Sem evidências de que o sentido do termo *singellus* no latim vulgar já continha toda a carga semântica de nosso atual “singelo” no Brasil e em Portugal – que evoluiu para significados como “livre de afetação e/ou ornamentação excessiva”, “natural, sincero e não dissimulado”, “modesto”, “inocente”, “de coração puro” – é contudo plausível considerar que esses sentidos estavam ao menos potencialmente inscritos na palavra original. O fato, aceito pelos etimólogos (p. e.,

Cunha, 2010), de que *singellus* é uma forma diminutiva de *singulus*, permite aventar a hipótese de que ela veio a reforçar o caráter de singularidade expresso pelo original *singulus*: o diminutivo remeteria ao elemento mínimo que manifesta a singularidade irreduzível de uma coisa, ou ainda, remeteria a coisas que, especificamente, são irreduzivelmente singulares. Em todo caso, é certo que poucas foram as línguas neolatinas que absorveram o termo, a maioria formou descendentes a partir de *simplex*. E dentre as que absorveram *singellus* em seu léxico, apenas o português lhe deu a riqueza e entonação semântica que conhecemos e que não pode ser simplesmente derivada dos elementos etimológicos³.

Enquanto o português “simples” tem uma conotação frequentemente neutra, “singelo” sugere algo de positivo, por vezes elogioso e – ousaria dizer – nos casos mais especiais, uma conotação poética, algo de ordem afetiva e estética. Quando se fala, por exemplo, em “dar a alguém um presente singelo”, não se pensa apenas em um presente simples e de baixo custo monetário, mas em algo *cuja simplicidade é bela*, algo também imbuído de afeto e sinceridade e que inclusive pode remeter a associações afetivas por parte de quem presenteia ou é presenteado. Quando falamos na singeleza de uma criança, não nos referimos apenas à sua simplicidade, mas a uma simplicidade que suscita ternura. Esses exemplos, porém, fornecem apenas algumas indicações iniciais. Visto que se propôs o singelo como um conceito, faz-se, como não pode deixar de ser, um considerável deslocamento em relação ao uso comum da palavra. Isso quer dizer que tomá-la por imediatamente compreendida, seja por meio da etimologia ou dos exemplos inicialmente aduzidos, pode levar a equívocos. Justamente porque o mais “simples” é muitas vezes o mais difícil de alcançar, pretende-se elevar a palavra “singelo” para o plano de uma consideração filosófica, a fim de reencontrar um sentido profundo que se exprime frequentemente em seu uso, mas que, é claro, não “é” a palavra e nem sua mera definição. Assim, a etimologia e os exemplos iniciais fornecem um impulso para pensar, à luz do termo, o que proponho ser um campo de experiência voltado ao simples, ao pequeno, frágil e efêmero. Em outros termos, toma-se o singelo como uma palavra-chave concisa e abrangente para uma esfera da experiência estética em que aquilo que é simples, pequeno, frágil e fugaz encontra-se no centro da apreciação.

A proposta, como indicado, parte diretamente de um diálogo com o conceito do sublime e sua tradição. Observando que o conceito do sublime, desde suas origens, está fortemente vinculado à ideia de grandeza – associando grandeza interior a imagens de força e magnitude exterior –, e não apenas isso, mas via de regra esse vínculo se dá conforme um esquema que tendencialmente destina ao “pequeno” um lugar inferior, “menor”, ou até mesmo o restringe à condição de um patamar desde o qual o movimento de superação próprio do sublime se eleva, propôs-se, em contrapartida, que o singelo parte de pressupostos diferentes. Ou ainda: que ele parte de um outro olhar para a experiência radical da finitude que mobiliza o sentido do sublime. Esse olhar nem é pautado pelo conjunto de pressupostos costumeiramente associados à ideia da grandiosidade presente no sublime, e nem, muito menos, deixa-se absorver pelos sentidos implícitos com que, a partir desse parâmetro (do sublime), muitos dos elementos “menores” são (des)considerados.

Assim, a ideia de propor um conceito de singelo como experiência estética em diálogo de aproximação e contraste com a tradição do sublime teve o duplo intuito de debater com uma tradição que, grosso modo, priorizou o grande frente ao menor, o terrível frente ao amável, etc., e trazer esta palavra caracteristicamente portuguesa, com sua força expressiva, para o centro de uma reflexão filosófica.

Tal como proposto em 2023, o projeto desdobrava-se em duas etapas: primeiramente, delimitar o singelo frente ao sublime nas formulações de Kant e Schiller, recuperando alusões significativas à experiência do singelo na tradição, nomeadamente a discussão presente em

³ Assim, por exemplo, o espanhol *sencillo* – etimologia que levanta dúvidas se está atrelada a *singellus* ou a *simplex*, ou se seria uma fusão das duas – significa o mesmo que nosso português “simples”. O português parece ter gerado a única variante neolatina de *singellus*, ou, ao menos, a única com essa carga semântica específica.

Poesia ingênua e sentimental de Schiller e os elementos do belo que, a exemplo das observações de Burke sobre a beleza dos objetos pequenos e a delicadeza, remetem a uma possível noção de singelo. Num segundo momento, o projeto propunha elaborar um pensamento sobre o singelo a partir de sua presença direta na experiência estética, explorando na obra de Rilke um desenvolvimento exemplar de uma *poética da singeleza*.

De seu início até o estágio atual, o projeto passou por desenvolvimentos e afinações. A primeira delas foi a ampliação do leque de autores, a exemplo do inevitável retorno a Pseudo-Longino. Considerado um marco inicial na teoria do sublime com seu *Do sublime (Peri Hypsous)*, estipulado em torno de I. d. C.), Longino de fato semeou as bases explícitas de um conceito construído a partir de uma contraposição valorativa frente às coisas “menores” e cotidianas: o Nilo, o Danúbio, o Reno, o Oceano – afirma Longino – são muito mais admiráveis que qualquer pequeno curso d’água, ou “a pequena chama que acendemos [...] é menos digna de admiração que as crateras do Etna, cujas erupções projetam rochas das profundezas e montanhas inteiras” (Longino, 1996, p. 95). Em autores tão diversos entre si ao longo da tradição, essa forma de contraposição se manteve, via de regra, estruturalmente presente nas formulações do sublime. No transcorrer da pesquisa, confirmou-se inclusive a suspeita de que a presença de uma possível noção de singeleza em Burke, na verdade, nada mais é do que a impossibilidade de uma verdadeira noção de singeleza no sentido proposto por nossa pesquisa. Isso porque para Burke, por um lado, o sublime tem origem nos fenômenos terríveis, ao passo que nada que não seja ameaçador (como os seres de nosso convívio) pode suscitar respeito ou admiração (Burke, 2013). O belo – conceito no qual certos elementos que se podem associar ao singelo (como a delicadeza, a pequenez, a maciez, etc.) – mantém-se para Burke abaixo da dignidade moral do sublime, e os referidos elementos que poderiam indicar uma experiência de singeleza são mantidas nos limites de um conjunto de características sensoriais do belo. O esquema de contraposição grandioso vs. pequeno também ecoa na conceituação de Kant, para quem o sublime dinâmico “convoca em nós uma força ... para considerar como pequeno aquilo pelo qual estamos preocupados (bens, saúde e vida)” (KU, AA 05: 105) e até mesmo “ligamos sempre à representação [da grandeza] uma espécie de respeito, assim como ao que denominamos simplesmente pequeno um desrespeito” (KU, AA 05: 83). O que se propôs foi precisamente um questionamento dos pressupostos dessa contraposição, conforme a qual “o grandioso” é valorado frente a certos fenômenos considerados “menores” em importância e valor. Assim, em sua significativa ampliação e eventuais afinações, a formulação inicial do trabalho e sua divisão em duas fases perseguiu o intuito de apreciar a riqueza das variações do sublime e, simultaneamente, indagar em que medida o singelo teve espaço no seio dessas variações. A passagem da reflexão para o campo da poesia, na segunda fase, passou a incluir uma discussão também mais alongada com a obra de Fernando Pessoa, que, assim como Rilke, e de forma muito própria, também abrange um frutífero diálogo entre sublimidade e singeleza⁴.

Ainda a respeito do estágio atual da pesquisa em relação ao projeto inicial, vale destacar um ponto de avanço na formulação para a qual as análises de Vinicius sobre a pintura de Watteau são particularmente sutis. É que, no projeto, formulou-se mais fortemente um sentido de oposição entre singeleza e sublimidade. No transcorrer do trabalho, afinou-se essa formulação no seguinte sentido: por um lado, o singelo pode ser tomado como contrário ao sublime – o pequeno e comum que não precisa ser “elevado” para ser apreciado e aproximar-se de qualquer sentido de sublimidade, mas é apreciado em seu caráter corriqueiro ele mesmo –, por outro lado ele pode propiciar uma forma própria de sublimidade – pode acontecer de precisamente o menor e mais corriqueiro ser motivo de elevação. Nesse segundo caso, o singelo diverge do sublime por inscrever a sublimidade em objetos ou circunstâncias ou tonalidades distintas

4 A finalidade do presente artigo dispensa um maior detalhamento do percurso do trabalho como um todo, visto que incursos em outros autores vêm sendo apresentados noutros artigos e capítulos de livro (*cf.*, por exemplo, Moosburger, 2025), além de planejar-se a publicação de um trabalho abrangente, reunindo todos os passos. O intuito aqui é apenas o de trazer elementos suficientes para ressaltar a importância que a análise das pinturas de Watteau por Vinicius de Figueiredo representam para a pesquisa.

daquelas tradicionalmente enfocadas (as grandiosas e terríveis); logo, ele é aqui uma forma de sublimidade. Ele se opõe a certos conceitos do sublime, propondo que estes – à revelia de sua aclamada imensidão e amplitude – apequenam dimensões que, na verdade, não reconhecem. Nessa linha, preserva-se o sentido, central no sublime, de elevação e intensidade máximas, propondo-se que estas não são necessariamente restritas ao “grandioso e terrível”. Mas, como dito, esse outro campo de experiência proposto no conceito de singelo não é, necessariamente, marcado pela sublimidade no sentido de elevação e intensidade: o singelo pode ocorrer sob essa intensidade e também pode ocorrer de forma – justamente – “mais singela”. O projeto acolhe essa ambivalência e, em qualquer dos casos, está em causa uma outra forma de relacionar-se com a finitude. Pode-se dar um exemplo a partir daquele de Longino: o singelo pode ser uma experiência de sublimidade capaz de ser suscitada pela chama de uma vela, não necessitando de instâncias grandiosas como a lava do Etna. E, por outra, o singelo também pode ser uma experiência apreciativa tal que simplesmente não precisa elevar-se: uma apreciação cotidiana e menor daquilo mesmo que é cotidiano e menor. Uma primeira aproximação entre esta proposta e a leitura de Watteau por Vinicius de Figueiredo, como a que se propõe aqui, sugere que esta segunda feição do singelo parece mais especificamente alinhada às noções de nivelamento e igualdade desenvolvidas pelo autor, na medida em que tais noções priorizam o comum e o igual enquanto tais, frente à “moral do relevo”, que por sua vez guarda íntima relação com o sentimento do sublime grandioso.

Para traçar esse paralelo, a primeira coisa a observar é que Vinicius não pretendeu, em seu livro, tratar do sublime do ponto de vista das discussões teóricas desse conceito tão caro à estética – e, de modo geral, à filosofia – ocidental. Ele usa a palavra “sublime” no contexto da sua discussão, referindo-se, por exemplo, ao fato de que as tragédias de Corneille são consideradas sublimes, elevadas e espantosas por La Bruyère (Figueiredo, 2021, p. 30-33). Minha hipótese é que, apesar de não ser o objetivo do livro, uma interrogação sobre o sublime está, no mínimo, latente, e se considerarmos que o termo “elevação” (utilizado constantemente ao longo do livro) é o significado original da palavra “sublime” (*hypsos*, em grego, e também o alemão *Erhabene*), e que, além disso, as ideias de heroísmo e sublimidade são aparentadas desde o surgimento do conceito com Pseudo-Longino, não há por que não considerar que existem aqui conexões com o sublime que caberia explicitar. Ou seja, não é por acaso que a palavra está ali. Sua presença é mais um indicativo de que é possível fazer um paralelo entre o tipo de sensibilidade que, segundo Vinicius, surge nesse momento histórico na França, que é a do sujeito comum, cotidiano, na sua humanidade “intranscendente”, e a ideia de singeleza como sensibilidade estética, não pautada pelo ideal de grandiosidade que marca toda a história do conceito do sublime. O nascimento do indivíduo moral moderno surge justamente com a “morte do herói”, e na França, especificamente, a ideia de uma elevação acima do comum, de uma grandiosidade que escapa ao supostamente comum e que o coloca como menor é justamente a ideia que, segundo Vinicius, será subvertida. No espaço pictórico de suas telas, Watteau mostra uma existência sem transcendência, “qualquer um” aparece aí, em cenas prosaicas e sem hierarquia. De certa forma, o quadro parece fazer a afirmação: “isto não é sublime”. Na medida em que isso se opõe à própria ideia de elevação ao situar tudo no mesmo plano, enfraquece-se a base de um sublime no sentido grandioso, e pode-se pensar em singeleza, no sentido de um enfoque ao que é “menor” em sua finitude, mas não “menor” em comparação com um ideal superior de grandeza.

Nesse sentido, pode-se pensar que se abre aqui um espaço de singeleza. Num primeiro momento, arriscaria dizer, com base na interpretação proposta por Vinicius, que os quadros de Watteau assumem a dimensão finita do homem: mostram o humano sem recorrer a dimensões inalcançáveis, a qualquer parâmetro acima dele. Isso, no mínimo, abre espaço para uma relação singela com a existência. Não necessariamente enfoca ou revela um sentimento de singeleza e ternura pela existência finita, mas remove um obstáculo – o “peso da transcendência”, da grandeza, do ideal que puxa toda atenção para si e, por assim dizer, “rouba a cena” – de modo que o singelo pode agora aparecer e ser considerado.

Para nos mantermos na esteira do exemplo já fornecido, seria dizer que um pequeno curso d'água não tem por que ser menos digno de admiração do que o Nilo, ou a “pequena chama que acendemos” (Longino, 1996, p. 95) do que “as crateras do Etna”. Nessa mesma linha, o nivelamento torna arbitrária a comparação valorativa feita por Burke entre animais que, por serem ameaçadores e ligados a uma concepção “grandiosa e imponente” – como o leão, o tigre e a pantera – mereceriam nosso respeito, e não aqueles que são domesticados, dóceis, úteis e presentes na vida cotidiana, como o boi e o cavalo (Burke, 2013, p. 90-91). Nos termos da formulação de Kant, dir-se-ia que não é forçoso ligar “sempre à representação [da grandeza] uma espécie de respeito, assim como ao que denominamos simplesmente pequeno um desrespeito” (KU, AA 05: 83).

É certo que o nivelamento não indica, por si só, uma experiência de singeleza como sublimidade/elevação do que é pequeno, frágil, finito – a ideia que Vinicius elabora em sua interpretação de Watteau é justamente a de que não há mais direção hierárquica, apenas a gratuidade da vida. Daí que, em um primeiro momento, nossa sugestão é a de que sua análise de Watteau aponta para o singelo como contraposição ao sublime como um todo, ou seja, é um enfoque do menor e cotidiano “pura e simplesmente”. Contudo, pode-se pensar que o nivelamento é uma primeira condição para que se possa vir a considerar o singelo como uma forma de sublimidade, já que, sem o nivelamento, o singelo é automaticamente ofuscado por “grandezas maiores”, e o fato de o nivelamento remover o peso da hierarquia do “maior” também abre a possibilidade de uma verdadeira *admiração* da singeleza e da constância cotidiana de fenômenos tais como pequenos cursos d'água e as chamas que acendemos para viver, bem como de um sentimento de respeito precisamente pela disponibilidade do que não é ameaçador, como os animais domesticados.

Uma hipótese é que a inovação de Watteau ressaltada por Vinicius incide mais sobre a oposição entre uma ordem ideal e um certo caos presencial (transcendência x imanência) do que propriamente uma oposição entre o ideal de grandeza que tende a detratar a finitude e um olhar voltado especificamente para valorizar a fragilidade e singeleza da finitude. Todavia, Vinicius não deixa de assinalar, em várias passagens, que a humanidade vista sem a ótica do ideal suscita um sentimento de ternura que é parte constitutiva da paixão da igualdade. Nesse caso, a expressão “a ternura de Watteau”, por ele referida na apresentação do livro⁵, também permitiria apontar para a presença de uma “estética do singelo” nas pinturas do fundador do rococó na França.

Referências

BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Tradução, apresentação e notas: Enid Abreu. 2. Edição. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Valerio Rohden e António Marques. 2. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

⁵ Trata-se de uma palavra de agradecimento: “a Michelle Meschino, que me fez entender a ternura de Watteau” (Figueiredo, 2021, p. 27).

LONGINO. *Do sublime*. Tradução: Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOOSBURGER, L. O sublime e o grandioso: de Kant ao idealismo alemão. In: KAHLMEYER-MERTENS, R.; CARDOSO, L.; MOOSBURGER, L.; MILKE, A.; SALLES, O.; DIAS, J. (Orgs.). *STVDIVM VI - Anuário do Grupo de Pesquisa Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica*. Toledo: Quero saber, 2025.

A cena e o conceito: teatro e moral no Século das Luzes (uma homenagem a Vinicius de Figueiredo)

[The scene and the concept: theatre and morality in the Enlightenment (paying homage to Vinicius de Figueiredo)]

Kamila Babiuki¹

Universidade Estadual de Ponta Grossa (Ponta Grossa, Brasil)

Rafael de Araújo e Viana Leite²

Universidade Tecnológica Federal do Paraná (Ponta Grossa, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101894

Abstract

This essay investigates the relation between theater, painting, and philosophical reflection in the 18th-century France, analyzing theatre as a moral instrument. Based on the Enlightenment ideology that associated dramatic art with education and entertainment, the text explores how playwright-philosophers such as Voltaire and Diderot conceived the stage as a school of manners, capable of perfecting the reasoning and sensitivity of the spectator. The analysis also highlights the tension of this project, from Rousseau's criticism to the limitations imposed by the public taste and rules of decorum. The text proposes how the theatremania of the period transformed the stage into a privileged space for ethical debate and the staging of human passions. This reflection is a tribute to the legacy of Professor Vinicius de Figueiredo.

Keywords: philosophy; theatre; dramatic poetry; morality; French Enlightenment; philosophes.

1 Professora Colaboradora na Universidade Federal de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: k. babiuki@gmail. com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3917-339X>

2 Professor Adjunto na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). E-mail: rafael_vianaleite@hotmail. com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1676-6428>

Este ensaio³ reflete alguns anos de estudos realizados com Vinicius de Figueiredo, sobretudo no período de preparação da obra *A paixão da igualdade* (2021). Os temas aqui tratados são constantemente atravessados pelas reflexões de Vinicius, que tivemos a honra de acompanhar desde os primeiros cursos ofertados a respeito dos temas que compõem sua última obra até a sua publicação. Em sala de aula, Vinicius testava suas hipóteses em um diálogo cerrado com as pessoas presentes, cujas intuições e problematizações eram acolhidas com bastante atenção e interesse. Vinicius conseguia, como poucos, criar a sensação de que os estudantes que seguiam seus cursos estavam, ao longo das aulas, efetivamente contribuindo com o processo de composição da reflexão que culmina em *A paixão da igualdade*. Essa sensação era reforçada pelas reiteradas perguntas e pedidos de confirmação em relação à pertinência de determinada ideia que estava sendo explorada no momento. Os estudantes se viam convidados a analisar imagens, mobilizando conceitos e apreensões individuais em uma interlocução dinâmica, fazendo com que saíssem da aula com a impressão de terem feito algo de realmente grandioso. Essa ilusão, por assim dizer, era resultado da generosidade intelectual de Vinicius, sempre atento e receptivo a seus alunos e colegas.

O horizonte de investigação do livro *A Paixão da igualdade* (2021) é delineado pela genealogia do indivíduo moral moderno. Essa genealogia busca descrever o declínio do herói clássico e o surgimento de um indivíduo como que nivelado, cuja igualdade deixa de ser teológica para adquirir um estatuto histórico e sensível. Nesse contexto, o teatro, tratado aqui, tem uma relevância fundamental, na medida em que encena o movimento pelo qual a moral se torna pública e compartilhada. Tudo se passa como se a transformação moral identificada por Vinicius de Figueiredo em autores como Pascal, Diderot e Rousseau acontecesse no plano estético pelo teatro francês setecentista.

Ser escritor já é bastante, mas ser um escritor útil, influenciar os costumes de seus concidadãos, purificá-los com a chama da moral, é alcançar os mais belos privilégios da natureza humana. A poesia dramática [teatro] apresenta o homem para o homem, ensina-nos a tratar com nossos semelhantes, acelera a marcha de nossas ideias, aperfeiçoa nossa razão e a nossa sensibilidade, faz-nos enrubescer, nos ajuda a levantar-nos dos nossos erros. É nesse quadro que podemos nos curar das pequenezas e dos extravios do amor-próprio. E esse censor tão amável fala tão secretamente que podemos ser corrigidos sem que o olho de outrem seja visivelmente afetado pela mudança. Sinto uma verdadeira alegria vendo a poesia dramática, a mais sedutora e a mais engenhosa das artes de imitação, universalmente disseminada, universalmente estimada. É a mais preciosa herança deixada pelos antigos
(Mercier, 1773, p. 1-2, tradução nossa).

A epígrafe tirada da obra de Louis-Sébastien Mercier, intitulada *Sobre o teatro ou novo ensaio sobre a arte dramática*, ajuda a evidenciar em quais termos foi atribuído ao teatro um papel moral-civilizador e, conseqüentemente, como essa arte e a filosofia se ligaram de modo estreito no Século das Luzes. Atentemo-nos para termos como ‘útil’, ‘razão’ e ‘sensibilidade’. O dramaturgo serve estrategicamente à sociedade da qual faz parte porque busca purificar as pessoas com a chama da moral. A pretensão é a de instruir, mas isso não deve ser confundido com tutelar, pois o escritor age sem exercer constrição, mas fornece exemplos, isto é, apresenta o homem para o homem. Trata-se então de uma moral aplicada, responsável por abrir duas frentes de atuação, aperfeiçoando tanto a razão quanto a sensibilidade do espectador.

³ Uma versão deste texto compõe a apresentação da *Antologia filosófica de poesia dramática*, no prelo, a ser publicada pela Editora UFPR.

Vinicius de Figueiredo, na obra *A Paixão da Igualdade*, explicita como a reflexão moral operada no Século XVIII não é tomada como fruto de uma reflexão pura e desapaixonada. De outro modo, o que temos é uma dinâmica das paixões responsável pela modificação do curso da ação individual. Ora, o teatro se movimenta exatamente nesse registro: ele não oferece um tratado abstrato sobre a virtude, mas coloca ações virtuosas em cena, faz com que paixões se choquem em disputas humanas, convidando assim o espectador a uma reflexão associada à comoção tendo em vista suas próprias paixões. A lição, nesse caso, não é apreendida apenas pela razão, mas é resultado de uma comoção e autorreconhecimento. Trata-se, então, de mostrar, através do espaço teatral e dos debates em torno dele, como a encenação das paixões precedeu e modelou a conceitualização filosófica da igualdade moral, articulando estética, moral e história social.

O teatro era considerado uma espécie de censor que ridiculariza o vício, ao mesmo tempo em que atuava como um instrutor capaz de revelar o caminho para a virtude por meio de seu elogio. Tudo se passa como se estivessemos diante de uma escola de costumes cujo objetivo é ajudar a emancipar as pessoas dos poderes arbitrários que serviam como tutela moral, seja de ordem temporal, seja religiosa. Isso se passa ao explicitar tensões ideológicas, apresentar ações virtuosas e um quadro esclarecedor quanto às consequências negativas do desequilíbrio das paixões humanas. O resultado esperado é o de fornecer um precioso conhecimento por meio da sensibilidade dos desvarios do ciúme abusivo ou da temeridade de uma ousadia petulante. Assim, as lições são dadas sem exatamente constranger, pois não somos (nós, os espectadores) expostos ao ridículo, humilhados pelo escárnio público, seríamos, pelo contrário, corrigidos sem ninguém notar esse processo.

Nossos vícios seriam, no limite, desmascarados e enfraquecidos somente para nós mesmos. Desde Aristóteles, na *Poética*, a tragédia teria como ambição elevar a alma do público com seus temas grandiosos e ações importantes que colocavam em cena, por exemplo, a queda ou preservação de um trono, os anseios ou as dificuldades de um general. Quanto à comédia, mais popular nos temas e personagens retratados, ela ajudaria a polir os costumes ao ridicularizar os vícios, como a misantropia e a avareza.

Na esteira do que defende Vinicius de Figueiredo em *A paixão da igualdade* (2021), podemos afirmar que a reflexão comovente despertada na cena teatral, mais especificamente da comédia, conforme as características acima, é uma reflexão genuinamente filosófica:

uma reflexão pura, isto é, completamente depurada do elemento passional, poderia até ser objetiva (como, por exemplo, o conhecimento fisiológico do ser humano), mas não conteria nenhum alcance prático ou moral, uma vez que a moralidade passa justamente pelo agente intervir na sua história individual, modificando seu curso de acordo com o grau de penetração de sua reflexão na dinâmica passional (Figueiredo, 2021, p. 99).

É consensual, ainda segundo Aristóteles, afirmar que a poesia dramática é uma arte de imitação, porém as coisas se complicam quando perguntamos aos textos do século XVIII o que exatamente se deve imitar. Normalmente, a resposta é “a natureza”, mas que natureza é essa? Eis uma questão capaz de permitir mais de uma resposta caso leiamos Voltaire ou Diderot e que é, diga-se de passagem, essencial para quem deseja desbravar esse tema.

Para o momento, interessa destacar que a tragédia, a comédia ou mesmo o drama recaem, como afirmou Aristóteles no capítulo I da *Poética*, na imitação de ações humanas, ou seja, trata-se da representação de pessoas em ação (Aristóteles, 2018, p. 39). Essa é a definição encontrada em textos importantes do século XVIII. Voltaire, no *Discurso sobre a tragédia*, afirma que “O teatro, seja trágico, seja cômico, é a pintura viva das paixões humanas” (Voltaire, 1817, p. 301) enquanto Rousseau, na *Carta a d’Alembert*, afirma que “A cena, em geral, é um quadro das paixões humanas” (Rousseau, 1967, p. 68-69). O verbete “Drama” da *Enciclopédia*, apresenta a mesma perspectiva por um viés etimológico quando nos mostra que essa palavra é tirada do

grego e significa ação. Os latinos, por sua vez, traduziram-na por ‘actus’ (Mallet, 1755, p. 105).⁴ Voltamos assim para a definição inicial, a saber, as peças de teatro são ações ou imitações de um acontecimento, protagonizadas por pessoas. Caso aceitemos que uma das acepções possíveis da investigação moral é o estudo da arte de viver, ou seja, a reflexão sobre as ações e motivações humanas, tendo como horizonte conceitual noções como a de felicidade, virtude e vício, o teatro pode ser compreendido, e efetivamente o foi, como a atualização performática desse braço da filosofia.

No século XVIII, o dramaturgo era visto como um moralista, não em sua acepção negativa, comum atualmente, aquela da pessoa que interfere, no mais das vezes inapropriadamente, na vida dos outros, porém no sentido de refletir sobre o comportamento humano, as paixões e as condições a partir das quais agimos. Como vimos, para Mercier o objetivo de uma peça era apresentar o homem ao homem, fazer com que conhecêssemos a nós mesmos em uma espécie de reatualização da frase tão cara a Sócrates, gravada na entrada do templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

Ao definirmos o termo ‘teatro’ entramos, portanto, no cerne da investigação ética e, conforme Diderot, em seu *Discurso sobre a poesia dramática*, a arte teatral é estratégica para a reflexão moral: “por vezes, considere que se discutiria no teatro os pontos mais importantes da moral, e isso sem prejudicar o desenrolar violento e rápido da ação dramática” (Diderot, 2005, p. 173).⁵ Alia-se a uma boa execução teatral, toque eminentemente artístico, o debate moralizante qualificado, pretensão filosófica cujo objetivo é purificar os costumes através do conhecimento das paixões. Figueiredo chama atenção para um ponto semelhante. Ao escrever sobre os princípios da pintura preconizados por Diderot, sublinha como, “para Diderot, o pintor, ao invés de contentar-se em promover a ilusão da realidade (a ilusão dos sentidos), deva dar o que pensar. A ilusão de realidade deve transportar-nos para uma realidade moral” (Figueiredo, 2021, p. 216). Se no trecho citado, o autor se refere à pintura, os princípios gerais da pintura e do teatro são intercambiáveis para Diderot.⁶

O século XVIII, principalmente durante sua segunda metade, encontrou na ribalta um entretenimento fundamental, mas também um problema filosófico de grande magnitude e um ambiente propício para a veiculação de teses filosóficas. Efetivamente, nesse período a atmosfera intelectual francesa estava em meio ao que se chama comumente de ‘teatromania’. A instituição teatral e o espaço onde ela se encerrava eram uma espécie de tribuna na qual a nascente opinião pública deu seus primeiros passos. Devemos lembrar que em meio ao absolutismo da França setecentista, o *Ancien Régime*, não havia assembleias onde se informar e se manifestar politicamente de modo livre, não havia uma imprensa totalmente independente, encarregada de disseminar informações importantes para a sociedade e, além disso, as reuniões de ordem política que contestassem o poder vigente, religioso ou político, poderiam ser severamente reprimidas. O ambiente teatral com sua efervescência serviu para os filósofos explicitarem parte de suas posições. Os inimigos da filosofia, também eles, empregaram essa arte para desferir seus golpes, haja vista a sátira chamada *Os filósofos*, de Palissot, peça causadora de muita polêmica por colocar em cena personagens inspirados em Diderot, Helvétius e Rousseau com o objetivo de ridicularizá-los.

O teatro foi solicitado pela filosofia e por seus inimigos, entre outras razões, por sua

4 As citações de verbetes da Enciclopédia retiradas de volumes publicados no século XVIII foram acessadas a partir da plataforma ENCCRE, disponível no endereço eletrônico: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.

5 Fontenelle também propõe uma ideia muito semelhante a essa. Ele afirma, nas *Réflexions sur le poétique*, “Parece-me, porém, que a maior utilidade do teatro é de tornar a virtude amável aos homens, de acostumá-los a se interessarem por ela [...]” (Fontelle, 1790, p. 144, tradução nossa). Mais adiante, afirma ainda: “A mais bela lição que a tragédia possa dar aos homens é de ensinar-lhes que a virtude, embora durante muito tempo golpeada e perseguida permanece, no fim, vitoriosa” (Fontenelle, 1790, p. 148, tradução nossa).

6 Referimo-nos aqui à chamada “teoria dos quadros”, segundo a qual cada cena teatral corresponde a um quadro completo. Sobre a teoria dos quadros, cf. “A poética do quadro (sobre *O Filho Natural*, de Diderot)”, de Franklin de Matos (2001, p. 48-65).

capacidade de alcance ser muito maior que a do livro. Isso se dava sobretudo por três motivos. Primeiramente, por não exigir alfabetização do público, ampliando assim seu campo de ação; em segundo lugar, porque a tiragem média de uma obra na França do século XVIII não conseguia concorrer com o número anual de espectadores dos três teatros oficiais de Paris: a Comédia francesa, a Comédia italiana e a Ópera;⁷ e em terceiro lugar, ponto que se alinha particularmente à tese central de *A Paixão da Igualdade*, porque a representação dos atores, contando com modulações de voz, expressões e atitudes, enfim, os recursos de uma peça teatral, conseguem abalar nossas emoções de modo mais enfático, nos impactam mais facilmente do que letras pretas estampadas em páginas brancas. O resultado é a maior capacidade de comoção e, conseqüentemente, persuasão do público por meio de uma peça quando comparada a um Tratado de moral, eminentemente teórico, e apelando sobretudo à razão. Convém mencionar aqui que a “expressão facial foi tradicionalmente concebida como índice adequado da alma” (Figueiredo, 2021, p. 129), de modo que a performance teatral apresentava com mais propriedade as profundezas da alma. Essa perspectiva indica que uma expressão ou um gesto podem ser mais eficazes na transmissão de ideias morais do que tratados complexos.

Estética e moral unem-se em um projeto filosófico-literário segundo o qual as artes aprimoram nossa conduta e ajudam a regular nossa vontade. Não é o caso, todavia, de retratar uma virtude austera, de ordem essencialmente abstrata, fora do alcance das pessoas comuns, isto é, aquelas que não são mestres estoicos. Trata-se antes de estimular todos a amar e aceitar uma virtude humanamente viável, ligada ao julgamento cuidadoso, ao bom senso, à socialidade, surgida mesmo do interior das paixões.

Façamos algumas explicações para montar um quadro histórico capaz de esclarecer pontos estratégicos do universo teatral setecentista. Os teatros oficiais, isto é, aqueles que contavam com o apoio financeiro do rei, eram a Comédia francesa, a Comédia italiana e a Ópera. Os três estavam inseridos em um regime de privilégio e detinham o monopólio de um tipo preciso de espetáculo. Isso significa que a Comédia francesa era o único teatro ao qual era permitida formalmente a representação falada dos grandes gêneros, a saber, a tragédia e a comédia. A Ópera, por sua vez, estabelecida no interior do Palácio real, dominava o teatro cantado, o gênero lírico. A Comédia italiana tinha privilégio sobre as encenações não faladas que contavam com representações gestuais e visuais por excelência. O teatro era, portanto, uma instituição que atraía a atenção de filósofos, antifilósofos, mas também do poder vigente, estando, desse modo, sob os olhares atentos da censura.

Havia outras formas de espetáculo, como os teatros particulares, os quais não envolviam financiamento real e contavam com um público mais restrito, além de espetáculos como os da feira, ou seja, apresentação de acrobatas, saltimbancos e malabaristas, onde também seria possível ver demonstrações com autômatos, motivo de admiração entre os passantes, marionetes, animais treinados, dança com espadas, peças burlescas, paródias de peças famosas ou representações obscenas no chamado *Pont neuf*, às margens do rio Sena.

Em dia de espetáculo na Comédia francesa, o público se reunia para a apresentação de duas peças, uma comédia e uma tragédia, cujo início se dava por volta das 17 horas.⁸ Chegado o momento de dar início à representação, o responsável por avisar atores, funcionários que ajudavam na organização da cena e o público a respeito do começo do espetáculo batia por três vezes com um bastão no piso do palco, antes que as cortinas fossem abertas. Provavelmente seria possível ouvir, de algum funcionário, gritos de: “*place au théâtre!*”, “*aos seus lugares!*”, apelo ao qual as pessoas respondiam dirigindo-se, mais ou menos prontamente, seja para o *parterre*, sobre

7 Jeffrey Ravel informa que o maior público registrado no *parterre* da Comédia francesa foi de 773 pessoas, no dia 19 de fevereiro de 1690 (2002, p. 98).

8 Ver, por exemplo, *Le théâtre dans le théâtre ou le spectacle de la salle à travers la correspondance de Mme de Graffigny*, de Charlotte Simonin (2003, p. 111). Encontra-se uma referência a isso em algumas obras literárias, como em *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot. Nesse texto, os dois interlocutores, que se encontram às 17h, se despedem às 17h30 quando o Sobrinho de Rameau anuncia que vai à Ópera assistir o *Dauvergne* (Diderot, 2019, p. 151).

o qual voltaremos a falar, seja para os camarotes do primeiro e do segundo andar, ou ainda, para os assentos existentes nas laterais do próprio palco.

A sala de espetáculos ainda não era um lugar cerimonioso onde as pessoas ficam, no mais das vezes, caladas e contemplativas. O público não tinha escrúpulos em vaiar uma peça ou um ator caso não entrasse em cena no momento correto, esquecesse uma fala ou não fosse bom o suficiente segundo seus critérios. O público também não hesitava em interromper uma apresentação – caso seu ator ou atriz favoritos tivessem sido substituídos inesperadamente – ou em apostrofar um personagem que desagradava a audiência toda vez que pronunciasse suas falas.

Os artistas, por sua vez, eram geralmente submissos a esse público temperamental. Contudo, como diz o *Dicionário histórico e pitoresco do teatro e das artes que a ele se ligam*, havia momentos nos quais “[...] o ator respondia (pois nessa época [séc. XVIII] colóquios frequentes eram realizados entre a sala e a cena) e, se a sua resposta desagradava, as vaias redobravam, os clamores se acentuavam” (Pougin, 1885, p. 351, tradução nossa).

A principal característica do público desse teatro era a variedade e, entre as pessoas que poderiam ser encontradas no interior da sala de espetáculos, havia os mais ricos (nobres, financistas, comerciantes, oficiais militares, estrangeiros), mas também o público menos abastado, composto por artistas, filósofos, estudantes e artesãos. Estes, é verdade, lá iam com menos frequência, pois um bilhete para os lugares mais baratos custava o equivalente a um dia de labuta de um trabalhador manual (Ravel, 2002, p. 90).

O ambiente teatral mimetizava a sociedade em sua hierarquia social, como se fosse um microcosmo onde uma multiplicidade importante de figuras dividia o mesmo espaço. Tocqueville comenta esse fenômeno, mesmo que não estivesse pensando especificamente no teatro francês, quando menciona o fato de os teatros das nações aristocráticas receberem espectadores que não eram nobres. Somente lá as classes superiores concordariam em misturarem-se com outras camadas sociais, e somente no teatro as classes menos abastadas poderiam ocupar um lugar de destaque, mais precisamente quanto à aprovação ou recusa de uma peça (Tocqueville, 1990, p. 79).

A estrutura física do teatro, com o *parterre* e os camarotes pode ser vista como uma encenação social das tensões sobre a igualdade trabalhadas por Vinicius de Figueiredo. A tese de Voltaire, a saber, a de que o teatro é o *locus* onde a nação se reúne, indica uma igualdade de experiência moral no interior da qual todos são tocados pelas paixões encenadas. Se tomarmos a crítica de Rousseau segundo a qual o teatro é onde as pessoas se separam, vemos como a desigualdade social parece persistente. Temos, agora, uma certa paixão da desigualdade. O próprio espaço físico, com seus lugares marcados, reforçaria a desigualdade performaticamente vivida pelo público em seu cotidiano.

Esse quadro histórico e social apresenta o teatro, portanto, como um ambiente capaz de abrigar aspectos quase opostos. Ora, ele era a uma só vez de multiplicidade e de exclusivismo; de reunião e de desigualdade. Essa complexidade é explicitada brilhantemente por argumentos opostos de Voltaire e de Rousseau, pois o primeiro defende ser no teatro que a nação se reuniria, ao passo que o segundo afirma, de modo contrário, ser lá onde as pessoas se separariam.

Voltaire escreve no Prefácio da tragédia intitulada *Tancredo* que a arte trágica é aquela pela qual os franceses mais se distinguiram. Ademais, seria no teatro o lugar onde a nação se reuniria; lá os jovens iriam tomar lições de sabedoria e os estrangeiros aprenderiam o francês (Voltaire, 1785, p. 354). Essa arte servia, portanto, para transmitir aos outros povos uma série de valores caros aos franceses, representando, em termos atuais, o chamado *soft power*. Vale ressaltar aspectos tais como a reunião das pessoas, o caráter pedagógico da cena teatral e a exportação dos valores civilizatórios: três ideias importantes e basilares para a defesa do teatro em Voltaire.

Na letra de Rousseau, em uma reviravolta argumentativa, os termos são invertidos. Não teríamos reunião, mas separação. Dessa forma, no enclausuramento ao qual a audiência se submetia havia sobreposição de individualidades, o que não resultava na formação de um todo social coerente. A exportação de valores franceses não seria algo bom, mas, ao contrário, um motivo legítimo de receio para as outras nações e, pedagogicamente, essa arte, tal como desenvolvida em solo francês, teria valor positivo apenas para o público de uma cidade como Paris. Contra a posição de Voltaire, Rousseau afirma na *Carta a d'Alembert*:

Acredita-se haver reunião no espetáculo [em uma provável referência a Voltaire], e é lá onde cada um se isola; é lá que se vai esquecer seus amigos, vizinhos, próximos, para se interessar por fábulas, para chorar as infelicidades dos mortos e rir às expensas dos vivos (Rousseau, 1967, p. 66, tradução nossa).

O teatro reúne pessoas, mas na forma de aglomeração de um público que se acotovela nas bilheterias, por exemplo, para conseguir comprar o bilhete de entrada que lhe permitirá assistir à primeira representação de alguma peça muito esperada. Entretanto, essa reunião seria apenas superficial, por sobreposição de interesses e não ajudaria a formar coesão cívica ou afetiva. Rousseau percebe ainda que, entre os presentes na plateia, há uma multidão em constante rivalidade. Não se trata então de uma reunião cujo resultado seja a consolidação do povo enquanto unidade. Na verdade, o teatro francês reforçaria um sentimento de particularidade, de exclusividade e, mais do que isso, esses problemas são ligados ao modo como se estrutura o palco francês, do tipo à italiana. O teatro estaria, além disso, em um prédio cuja estrutura era criticada mesmo por seus defensores, como Diderot, por ser parecida com a de uma prisão. Nos *Diálogos sobre O Filho natural* Diderot narra a seguinte anedota:

Eu tinha um amigo um pouco libertino. Meteu-se numa encrenca na província. Para escapar às consequências do caso, teve que se refugiar na capital; e veio morar em minha casa. Num dia de espetáculo, como eu procurasse distrair meu prisioneiro, convidei-o para ir ao teatro. Não sei mais a qual dos três. Mas isso não importa para minha história. Meu amigo aceita. Eu o levo. Chegamos; mas quando ele vê os guardas espalhados por ali, os pequenos corredores escuros que servem de entrada e aquele buraco gradeado através do qual se distribuem os bilhetes, pensa estar diante de uma cadeia e que haviam conseguido um mandado para encarcerá-lo. Como ele é valente, estaca; põe a mão na guarda da espada; e, voltando para mim os olhos indignados, grita num tom perpassado de furor e de desprezo: “Ah, meu amigo!” Eu o compreendi. Acalmei-o; mas o senhor há de convir que o engano dele não era totalmente despropositado... (Diderot, 2008, p. 139).

Eis a ambiguidade típica do teatro francês: lá, onde muitos se aglomeravam fisicamente, havia, ao mesmo tempo, separação física e simbólica. As pessoas se distinguiriam no interior da sala de espetáculo pelo poder aquisitivo e pelo poder de fala, elemento que enfraquecia os laços cívicos. Como haveria reunião positiva se, efetivamente, a hierarquia social, responsável por separar as pessoas em nichos sociais diferentes compunha a cena parisiense? Sua forma mais clara era a maneira como o público se organizava no interior da sala. Desse modo, se havia classes sociais distintas ocupando o mesmo espaço, havia uma clara distinção entre os camarotes e os lugares a preços mais modestos, como era o caso do *parterre*, onde o público ficava diante do palco, em pé durante toda a representação. É verdade que apesar de ocuparem um lugar menos privilegiado na hierarquia social eram, ainda assim, os espectadores daí que assinalavam, com seus aplausos ou vaias, o sucesso ou o fracasso de uma peça, como diz o verbete “*Parterre*” da *Enciclopédia* (Anônimo, 1765, p. 87).

Havia ainda os assentos localizados sobre o palco, nas partes laterais, onde o público mais rico poderia permanecer, dividindo o espaço com os próprios atores. Essa prática foi abolida somente em 1759, para a satisfação de Voltaire e de Diderot. Como se pode imaginar, esses assentos atravancavam a montagem da cenografia e o deslocamento dos atores que, às vezes, tinham problemas para se desviar desses espectadores ao entrarem ou saírem de cena. Além disso, não era raro ouvir risadas e apóstrofes vindas dali, dificultando, assim, a representação. O *Dicionário histórico e pitoresco do teatro*, no verbete “Espectadores sobre o teatro”, menciona

como por vezes o público se confundia com a chegada de um espectador atrasado achando que se tratava da entrada de um novo personagem (Pougin, 1885, p. 687).

Em 1759 os assentos sobre o palco foram extintos e os atores foram indenizados pela perda dos lucros provenientes desses lugares. Essa foi uma das maiores revoluções pelas quais a cenografia teatral do século XVIII passou, elemento que abriu espaço para a utilização de mais maquinários para a composição da cena e aumentou a liberdade de movimento dos atores. Como se pode perceber, ia-se para o teatro não somente para observar, mas também para ser observado, o que marcava a desigualdade social reinante, e o público com frequência integrava um verdadeiro espetáculo à parte.

Conta-se que certo dia, como o ator Dufresne, que interpretava o rei na tragédia *Childéric*, escrita por Morand, falava muito baixo, alguém entre o público do *parterre* teria gritado: “mais alto!”. O ator, sem se mostrar embaraçado, respondeu de pronto: “e vós, mais baixo!”. A plateia, indignada treplicou com vaías que interromperam o espetáculo e as forças da ordem foram chamadas para acalmar os ânimos exaltados (Pougin, 1885, p. 351). Essa anedota, tão improvável hoje em dia, mostra bem a atitude e o modo como espectadores e atores se relacionavam.

Em meio a esse ambiente efervescente era possível identificar uma série de regras cujo fim era indicar a condução apropriada de uma tragédia. Voltaire é um dos autores que se queixam dos excessos relativos a essas imposições. No Prefácio à peça *Herodes e Mariane*, ele afirma, em tom de descontentamento, não poder representar a morte de Mariane, mas apenas relatar o ocorrido, como acontecia em casos de assassinato ou situações indecentes, por causa do perigo de chocar um público excessivamente suscetível. Aceitava-se, sim, que um suicídio fosse representado, mas não um assassinato. Não se poderia, igualmente, fazer com que mais de três pessoas conversassem em cena, regra considerada arbitrária por Voltaire e que é contestada no *Discurso sobre a tragédia*. Existiam outras tantas regras de decoro na representação de tragédias como aquela segundo a qual os atores deveriam pronunciar suas falas em forma de versos, nunca se virando de costas para o público e fazendo poucos movimentos. Se o decoro e a elegância são importantes para Voltaire, elementos exigidos pelo público francês, o rigor com o qual seriam observados criaria um empecilho para o autor que, importa notar, não deveria, sob o preço do fracasso, ir de encontro ao gosto de sua audiência. Voltaire dirá no *Discurso sobre a tragédia*: “Como ousaríamos, em nossos palcos, representar, por exemplo, o espírito de Pompeu ou o gênio de Brutus em meio a tantos jovens que jamais enxergam as coisas mais sérias senão como ocasião para fazer uma tirada?” (Voltaire, 1817, p. 298, tradução nossa).

Diderot, apesar de sua concepção distinta em relação àquela de Voltaire sobre o que seria o melhor espetáculo teatral, no *Discurso sobre a poesia dramática* também repreende uma plateia pouco receptiva a temas e composições de cena que não seriam contemplados pelas poéticas do período. Ele questionava, portanto, a legitimidade das muitas regras de decoro e julgava-as excessivamente constritoras. Assim, mesmo apresentando novos temas e composições simples, belos e verdadeiros, receava apresentá-los ao público:

Quem ousaria, entre nós, colocar palha no palco para mostrar um recém-nascido? Se o poeta colocasse aí um berço, algum desmiolado da plateia não deixaria de macaquear o choro da criança, os camarotes e o anfiteatro não deixariam de rir, e a peça fracassaria. Ó povo galhofeiro e leviano! Quais constrições não impões aos vossos artistas! (Diderot, 2005, p. 243).

A despeito de suas diferentes concepções de teatro, Voltaire e Diderot fazem a mesma crítica e apresentam o mesmo receio de, como ambos escrevem, “ousar” diante do público, levando novidades em relação às formalidades já aceitas. É provável que eles receassem principalmente o chamado *plaisant du parterre* (Pougin, 1885, p. 588), isto é, o galhofeiro do *parterre*, capaz de incitar inapropriadamente o riso e colocar a peça a perder. Mesmo Voltaire, tão admirado por seus contemporâneos, não ia de encontro ao público. Ele chegou a tirar a peça *Mariane* do repertório por causa de um trocadilho feito por um espectador e inspirado

por uma fala da protagonista durante uma cena que deveria ser de tensão, pouco antes do fim da tragédia.⁹ Para quem deseja moralizar pela comoção, valendo-se da razão, mas também, e principalmente, da sensibilidade, o gracejo e o riso inapropriados representam um dos maiores receios, pois criam um curto-circuito emotivo capaz de desfazer a pretensão de alcançar o trágico por meio do terror e da piedade. O receio em ousar diante do público e a submissão dos autores diante dele mostram bem um dos motivos pelos quais Rousseau questionava a capacidade moralizante do teatro. Como o autor poderia instruir o público quando deveria, como regra geral, submeter-se a ele?

Nem sempre a audiência se contentava em aplaudir para prestar sua homenagem ou, em caso contrário, resmungar e vaiar para marcar sua insatisfação. Por vezes, em situações peculiares, quando um escritor conseguia incitar na sala um grande entusiasmo, todo o teatro era tomado por um alvoroço sonoro e espontâneo. É mais ou menos assim que o *Dicionário histórico e pitoresco do teatro e das artes que a ele se ligam* define “Aclamação”. O acontecimento mais célebre no qual se percebe esse tipo de reconhecimento por parte de um público severo, continua o texto, aconteceu na sexta representação de uma peça trágica de Voltaire, *Irene*, em 30 de março de 1778, ano de sua morte, período no qual havia retornado para Paris depois de um exílio de vinte e oito anos (Pougin, 1885, p. 6).

O triunfo foi completo. Antes da peça começar, Voltaire recebe uma coroa de louros do ator Brizard e a audiência o aplaude por vinte minutos (representação ilustrada pela figura 1). No fim da representação, quando seu busto esculpido é levado sobre a cena e ali coroado, a aclamação atinge o seu ápice (Carlson, 1998, p. 153). Toda a sala de espetáculo se vira para o filósofo, explodindo em aplausos e aclamações frenéticas. Voltaire, o defensor dos Calas, do cavaleiro de La Barre, um filósofo cujo discurso ácido era temido por seus adversários, historiador e poeta, era, antes de tudo, conhecido entre seus contemporâneos como o maior dramaturgo de sua geração.¹⁰ Hoje, por conta dessas reviravoltas que a vida e a arte prodigalizam, suas tragédias são pouco lidas e procura-se mais em seus textos o filósofo da tolerância, da reflexão sobre a história e sobre os costumes do que o poeta dos versos alexandrinos.

9 Na primeira representação da peça, no dia 6 de março de 1724, precisamente no último Ato, momento de intensa carga emocional, quando a rainha levanta uma taça com veneno, um espectador gritou: “A rainha bebe!” Essa paráfrase de uma expressão popular usada na Festa dos Reis Magos (cujo início se dá no Natal e vai até o dia seis de janeiro), a saber, “o rei bebe!” conseguiu fazer a audiência rir, o que quebrou o efeito passional esperado pelo autor. Voltaire mudará o nome da tragédia para *Herodes e Mariane* e voltará a apresentá-la ao público em 1725 com algumas mudanças, por exemplo, a supressão da cena polêmica. A história é relatada por Jeffrey Ravel, que também investiga a relação entre público, autor e peça no teatro francês do século XVIII no artigo intitulado *La reine boit! Print, performance, and theatre publics in France* (Ravel, 1996, p. 1724-1725).

10 Franklin de Matos, por exemplo, afirma que Voltaire “dominou a cena trágica francesa durante mais de meio século, de 1718, ao estreiar com *Édipo*, a 1778, ao representar *Irene* e ser aclamado pelo público da *Comédie Française*. Foi então o maior representante do grande teatro do século XVII, que tinha em Corneille, Racine e Molière suas maiores expressões [...]” (Matos, 2012, p. 85).

Figura 1 – Coroamento de Voltaire na comédia francesa



Fonte: Wikimedia Commons (2018). Sobre a imagem: Estampa (26,4cm x 50,2cm). A cena, pintada por Charles-Étienne Gaucher, a partir da gravura de Jean-Michel Moreau, feita em 1782, retrata um acontecimento datado de 30 de março de 1778, depois da sexta apresentação de *Irene*. No centro da imagem, sobre o palco, encontra-se o busto de Voltaire, em torno do qual muitos atores se reúnem para saudá-lo. Os retratados estão em sua maioria voltados para Voltaire, que se encontra no camarote, na lateral superior esquerda. Note-se que a posição do camarote não oferece uma visão privilegiada do palco, mas, em contrapartida, é um lugar estratégico para ser visto. Atente-se ainda para o público diante do palco, em pé como ficaria durante toda a representação, são esses os temidos ocupantes do *parterre*.

A *teatromania* tomou os filósofos de cheio e o teatro logo se transformou no que podemos chamar de objeto de pensamento. O entrelaçamento entre filosofia e teatralidade se converte em um jogo de espelhos no qual esses elementos se confundem até vislumbrar-se “o filósofo como poeta dramático”.¹¹ Diderot, por exemplo, hesitou entre a carreira de escritor e a de ator, como ele mesmo relata.¹² Tendo escolhido a filosofia, não deixou de refletir sobre a cena teatral e, de fato, publicou o *Paradoxo sobre o comediante*, cuja investigação se detém na performance do ator, e também se arrisca a compor duas peças, *O pai de família* e *O filho natural*, que fazem parte de um novo gênero teatral, gênero médio, entre a gravidade da tragédia e os recursos mais populares da comédia, gênero defendido em textos teóricos como os *Diálogos sobre O Filho natural* e o *Discurso sobre a poesia dramática*.¹³

Em *Paixão da igualdade*, Vinicius de Figueiredo mostra como a emergência do indivíduo moral moderno passaria por uma sensibilidade partilhada, contexto em que as paixões se tornam matéria de reflexão filosófica e são aceitas como forças humanas. Para ilustrar essa mediania entre gravidade e tragédia, podemos tomar como exemplo o elogio de Diderot e a Jean-Baptiste Greuze. Em 1765, Diderot comenta positivamente um esboço apresentado no Salão (Diderot, 1996, p. 389-391). O quadro seria terminado apenas em 1777, mantendo os elementos apreciados pelo salonista. Referimo-nos ao quadro *Le fils ingrat* (figura 2). A obra

11 Título de um artigo de Franklin de Matos (2001, p. 31-47) que compõe um livro cujo título não é menos ilustrativo quanto à relação entre teatro e filosofia, a saber, *O filósofo e o comediante*.

12 Cf. *Paradoxo sobre o comediante* (Diderot, 2000, p. 61) e, a nível de comentário sobre esse relato, destacamos a apresentação do *Discurso sobre a poesia dramática*, de Franklin de Matos (2005, p. 15) e o primeiro capítulo de *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, intitulado “A vocação teatral” (Belaval, 1950, p. 13-45).

13 Sobre o gênero médio, cf. o segundo capítulo de *Teoria do drama burguês*, “Denis Diderot: teoria e práxis dramática” (Szondi, 2004, p. 91-142).

confere gravidade ao drama doméstico e torna exemplares temas antes consagrados à comédia. Essa convergência entre pintura, teatro e moralidade evidencia a tese de Figueiredo: a de que a igualdade nasce como experiência sensível antes de de ser conceito político.

Figura 2 – *Le fils ingrat*



Fonte: Wikimedia Commons (2022). Sobre a imagem: o quadro original (130 cm x 162 cm), pintado por Jean-Baptiste Greuze em 1777, encontra-se no Museu do Louvre, Paris.

A cena de Greuze se passa no interior de uma casa de particulares, talvez na sala de uma família pouco abastada (característica indicada pelos móveis, pela penumbra e pelas roupas das pessoas retratadas). As duas cadeiras caídas são indicio de alguma confusão recente. Aparecem oito pessoas: três homens, três mulheres, sendo duas mais jovens, e duas crianças pequenas, ambos meninos. O filho ingrato é o jovem para quem todas as atenções estão voltadas. Ele é abraçado pela mãe, por sua irmã e pelo irmão caçula, e seu braço direito lança um sinal de adeus. O pai, do lado esquerdo do quadro, é representado com um gesto direcionado ao filho, como se quisesse segurá-lo ou abraçá-lo uma última vez, mas é segurado por uma das filhas. A tensão ressaltada pelo quadro é privada. Não se trata de uma cena histórica, do gesto de um grande rei, de algo distante da vida de uma pessoa comum. Os gestos, as mãos, os rostos: tudo simboliza emoções. Uma das irmãs tem uma pose de súplica em direção ao irmão mais velho. O irmão mais novo o segura pelas vestes. A mãe o abraça e o olha de modo suplicante, enquanto aponta sua mão esquerda para a figura do pai.

Quanto ao filho ingrato, seu olhar é aterrorizado, mas se despede com a mão direita e, com a esquerda, fechada fortemente, mostra a determinação de quem não será dissuadido. A única personagem da tela que não parece pertencer à família é o homem da extrema direita, mais velho do que o filho ingrato, cuja expressão é de quem se diverte com tudo o que está acontecendo. Sua mão direita está posicionada na altura do queixo indicando que é apenas um espectador, pois não é difícil perceber falta de empatia de sua parte.

Na cena de Greuze, cada elemento é cuidadosamente mobilizado para transmitir emoção

pela cena. No entanto, toda a cena é alegórica. Se Greuze passa uma impressão de naturalidade, cada traço foi cuidadosamente pensado e calculado para gerar um efeito determinado. Temos aqui uma proposta de composição de cena que se afina bastante com o que Diderot pretendeu com o drama burguês. A ideia é trazer gravidade para uma parcela da população que era relegada a ser retratada na comédia. São os deveres das pessoas comuns que estão em jogo, retratados com gravidade; são suas virtudes e desgraças familiares pelas quais podem passar que são ressaltadas. A ideia é propor o prazer pelo enternecimento e o derramamento de lágrimas, elevando a tensão particular, de ordem familiar, a uma apreensão universal; o *lócus* agora é o da pequena família, onde a burguesia ascendente se organizava socialmente. O objetivo é fazer com que o espectador comum se reconheça e se identifique com as aflições e as dificuldades retratadas na cena. A reflexão moral, aqui, é mobilizada pelos gestos e não por longas cadeias de razões.

Considerações finais

Buscou-se, neste ensaio, mostrar como o teatro do Século XVIII francês se constituiu como um laboratório para uma nova sensibilidade moral. Há um espaço comum onde escritor e filósofo se encontram. Tanto o pensador quanto o dramaturgo se colocam frente a questões sobre a condição humana, e o objetivo comum a ambos, como insiste Diderot, é o de fazer com que o vício seja odiado e a virtude, estimada.¹⁴ A pedagogia das paixões em Diderot parece dissolver distinções hierárquicas ao inscrever o drama como uma forma de teatro cujo alcance seria mais amplo. A própria escolha de termos emotivos, como “odiar” e “estimar” nos levam para um registro de sensibilidade em que filosofia e teatro se encontram. Voltaire já havia afirmado em seu Prefácio a *Semíramis* que a “verdadeira tragédia é a escola da virtude, e a única diferença entre o teatro purificado e os livros de moral é que a instrução se encontra na tragédia toda em ação” (Voltaire, 1972, p. 388, tradução nossa). A relação entre moral e teatro é, portanto, altamente estreita, fundamentalmente porque a pretensão do autor seria a edificação moral da audiência. Entretanto, há uma diferença importante, o dramaturgo não alcança seu objetivo com o inventário de teses e argumentos, talvez excessivamente abstratos, com certeza excessivamente exigentes quanto ao lastro teórico do leitor, mas com ações passionais capazes de atingir e comover tanto eruditos quanto leigos, instigando suas sensibilidades.

Insistamos no fato de que no século XVIII francês a relação entre moral e estética é essencial. Seria mesmo possível dizer que o lema “instruir e divertir”, o que cristaliza a relação entre teatro e moral, é o ponto central a partir do qual a filosofia defenderá a legitimidade e importância da arte para a vida em sociedade. No verbete “Filósofo” da *Enciclopédia* essa perspectiva fica mais clara em um mesmo movimento pelo qual as fronteiras entre arte e filosofia se confundem. Esse personagem, o filósofo, é descrito como alguém que, precisamente, é “um homem de bem que quer agradar e ser útil” (Dumarsais, 2015, p. 293). Utilidade e prazer são os pontos de referência da definição, os mesmos que aparecem no texto de Mercier, o qual nos serviu de epígrafe. Já no verbete “Romance” (Jaucourt, 1765, p. 342), defende-se como foram os ingleses aqueles que teriam empregado essas produções fictícias, ainda desqualificadas pelos filósofos na primeira metade do século, como meio para inspirar o amor pelos bons costumes e pela virtude, fazendo com que o vício fosse odiado e temido.

Entretenimento e instrução moral se unem em um projeto filosófico-literário conforme o

14 No *Discurso sobre a poesia dramática* essa ideia é retomada mais de uma vez: “Eis então o sistema dramático em toda sua extensão. A comédia jocosa, que tem como alvo o ridículo e o vício, a comédia séria, que tem como alvo a virtude e os deveres do homem” (Diderot, 2005, p. 167). “É sempre a virtude e as pessoas virtuosas que se deve ter em mente quando se escreve” (Diderot, 2005, p. 169). “Oh, qual bem não chegaria aos homens se todas as artes de imitação se propusessem um alvo comum e concorressem um dia com as leis para nos fazer amar a virtude e odiar o vício!” (Diderot, 2005, p. 172).

qual as artes aprimoram nossa conduta e ajudam a regular nossa vontade através da sensibilidade. Não é o caso de retratar uma virtude austera fora do alcance das pessoas, mas de fazê-las amar uma virtude acessível, surgida mesmo do interior das paixões as quais todos podemos ceder, e foi o que teria feito, conforme o verbete “Romance”, Jean-Jacques Rousseau na *Nova Heloísa* (Jaucourt, 1765, p. 342). O verbete “Comediante”, ainda da *Encyclopédie*, define o ator, logo em sua abertura, como a “pessoa que faz profissão de representar peças de teatro, compostas para a instrução e diversão do público” (Mallet & Diderot, 1753, p. 671, tradução nossa). O mantra se repete incansavelmente: instrução e diversão ou, talvez, conhecimento e sensibilidade. O verbete continua esposando uma perspectiva afirmada pelos filósofos defensores do teatro: “trata-se, agora, em nosso teatro francês particularmente, de excitar a virtude, de inspirar o horror ao vício, de expor os seus ridículos” (Mallet & Diderot, 1753, p. 671, tradução nossa). Expõe-se nas cenas, portanto, desarranjos passionais, conflitos sociais e, finalmente, a vitória da virtude. Isso ajudaria o espectador a compreender a si mesmo enquanto ser passional, social e sensível, a amar a virtude e a reecar o vício: um projeto grandioso.

As fronteiras entre filosofia e teatro, mas também entre filosofia e literatura, eram menos delimitadas do que hoje em dia e, assim, se o teatro tem como tarefa divertir, também se propõe instruir o público de um ponto de vista moral. O filósofo, por sua vez, tal qual é definido na *Encyclopédie*, não é alguém localizado apenas em uma atmosfera teórico-abstrata, não está de modo algum isolado da sociedade em sua sala de estudos, mas tenta agradar e se fazer útil, alguém com atributos sociáveis que sabe e deseja viver em sociedade. Não temos, portanto, uma visão de literatura sem vínculos com a sociedade representada em suas histórias, nem de uma atividade filosófica essencialmente especulativa, isto é, sem vínculos cerrados com questões práticas responsáveis por movimentar a cidade e por formar o espetáculo da vida urbana. Essa é uma lição ativamente aceita por Vinicius de Figueiredo, alguém cuja obra transita por política, arte e filosofia com versatilidade e rigor.

Referências

- ANÔNIMO. Parterre. In: DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J.-L.-R. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. 12. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, p. 87.
- ARISTÓTELES. *Poética*. 6. edição. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.
- BELAVAL, Y. *Esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris: Gallimard, 1950.
- CARLSON, M. *Voltaire and the theatre of the eighteenth century*. London: Greenwood Press, 1998.
- DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução Franklin de Matos. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- DIDEROT, D. *O Filho natural*. Tradução Fatima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIDEROT, D. *O Sobrinho de Rameau*. Tradução Daniel Garroux. São Paulo: Unesp, 2019.
- DIDEROT, D. *Œuvres*. T. IV: Esthétique et théâtre. Paris: Robert Laffont, 1996.
- DIDEROT, D. Paradoxo sobre o comediante. In: DIDEROT, D. *Obras II*. Tradução e organização

J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DUMARSAIS. Filósofo. In: DIDEROT; D'ALEMBERT. *Enciclopédia ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. v. 2: O sistema dos conhecimentos. Tradução Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2015, p. 290-295.

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FONTENELLE, B. L. B. D. Réflexions sur la poétique. In: *Œuvres de Fontenelle*. Vol. III. Paris: Jean-François Bastien, 1790.

JAUCOURT. Roman. In: DIDEROT; D. & D'ALEMBERT, J.-L.-R. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. 14. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, p. 341-342.

MALLET, E.-F. Drame. In: DIDEROT; D. & D'ALEMBERT, J.-L.-R. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. 5. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1755, p. 105-106.

MALLET, E.-F. & DIDEROT, D. Comédien. In: DIDEROT; D. & D'ALEMBERT, J.-L.-R. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. 3. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1753, p. 671.

MATOS, F. A poética do quadro (sobre *O Filho natural*, de Diderot). In: *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MATOS, F. A querela do teatro no século XVIII. In: *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Discurso editorial, 2012, p. 83-95.

MATOS, F. Enorme, bárbaro, selvagem. Diderot e o drama. In: DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução Franklin de Matos. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 1-31.

MERCIER, L.-S. *Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique*. Amsterdam: E. Van Harrevelt, 1773.

POUGIN, A. *Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre et des arts qui s'y rattachent: poétique, danse, pantomime, décor, costume, machinerie, acrobatisme*. Paris, 1885.

RAVEL, J. Le théâtre et ses publics: pratiques et représentations du parterre à Paris au XVIII^e siècle. In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 49, p. 89-118, 2002.

RAVEL, J. La reine boit! Print, performance, and theatre publics in France, 1724-1725. In: *Eighteenth-Century Studies*, v. 29, n. 4, p. 391-411, 1996.

ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à d'Alembert sur son article Genève*. Paris: Flammarion, 1967.

SIMONIN, C. Le théâtre dans le théâtre ou le spectacle de la salle à travers la correspondance de Mme Graffigny». *Lumen*, n. 22, p. 103-116, 2003.

SZONDI, P. *Teoria do drama burguês*. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Vrin, 1990.

VOLTAIRE. Discours sur la tragédie. In: *Œuvres Complètes*. Tome II. Théâtre. Paris: Imprimerie de H. Perronneau, 1817.

VOLTAIRE. *Œuvres*. Nouvelle édition avec des notes et des observations critiques par M. Palissot. Paris: Stoupe et Servière, 1972.

VOLTAIRE. Tancredo. In: VOLTAIRE. In: *Œuvres complètes* T. IV. Paris: Imprimerie de la Société Littéraire Typographique, 1785.

WIKIMEDIA COMMONS. *Couronnement de Voltaire*. 1782. This Work Is in the Public 11 Feb. 2018. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Couronnement_de_Voltaire.jpg. Acesso em: 24 jul. 2024.

WIKIMEDIA COMMONS. *The Father's Curse: The Ungrateful Son*. 1777. Faithful Photographic Reproduction of a Two-dimensional, Public Domain Work of Art. 31 Aug. 2022. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Baptiste_Greuze_-_The_Father%20%80%99s_Curse_The_Ungrateful_Son.JPG. Acesso em: 12 set. 2024.

Outras paixões de Vinicius de Figueiredo

[Other passions of Vinicius de Figueiredo]

Luiz Camillo Osorio¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

Pedro Duarte²

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.102093

Abstract

The article pays tribute to Professor Vinicius de Figueiredo, highlighting his interests and contributions regarding art and Brazil. This was developed alongside his better-known passions for modern philosophy and Immanuel Kant. In all these areas, he maintained an open ethics of conversation that combined rigor with generosity.

Keywords: art; Brazil; form; Watteau; Paulo Pasta.

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: lcamillosorio@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7889-767X>

² Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: p.d.andrade@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7889-767X> | Agradeço, aqui, o apoio da Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Chamada 18/2024, Processo: 310671/2025-6) e da Bolsa Cientista do Nosso Estado da FAPERJ (Processo E-26/204.397/2024; Matrícula 2011.03571.0), fundamentais para o trabalho neste artigo.

Certa vez, em uma conversa, Vinicius de Figueiredo – contando sobre os meses que passara na França pesquisando para o que depois resultaria no seu último livro, em 2021, *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França* – deu ênfase para como, nos deslocamentos por Paris para trabalhar, buscava o contrafluxo, para não perder tempo à toa, escolhendo então horários atípicos sempre que possível: assim, o trânsito pela cidade ficava mais leve e a biblioteca estava menos cheia. Essa estratégia pontual e concreta com o objetivo de tornar melhor o cotidiano talvez possa ser vista como uma metáfora para um procedimento intelectual de Vinicius: procurar caminhos ligeiramente distintos daqueles costumeiramente trilhados, ou percorrê-los em ritmo diferente do habitual, para se movimentar, mesmo em terrenos muito conhecidos ou consagrados, com clareza e inteligência. Seja na biblioteca em Paris ou nos seus estudos de Immanuel Kant, Vinicius conseguia, de um lado, organizar uma visão de conjunto com clareza e, de outro lado, a partir daí, trilhar um caminho inteligente, com uma originalidade sem alarde – e o fazia com uma abertura à conversação cuja prática revelava um ethos democrático no qual se combinavam a fala e a escuta em igual importância.

Era característico desse procedimento de Vinicius uma contenção na exposição de sua erudição que, contudo, estava ali. Nesse sentido, não deixa de espantar – a despeito de a questão estética estar em foco desde sua dissertação de Mestrado, com as *Observações sobre o belo e o sublime* de Kant – a argúcia e a habilidade de Vinicius, que transitava com igual competência na análise de textos canônicos da história da filosofia, na especulação crítica sobre poéticas heterogêneas que vão de Watteau a Jeff Koons e, não menos determinante, no trabalho prosaico e competente de institucionalização da pesquisa e dos programas de pós-graduação de filosofia no Brasil. De toda essa gama de interesses e atuações, gostaríamos de destacar neste artigo algumas reflexões, esparsas e valiosas, sobre a arte, em geral, e na sua relação com o Brasil, em particular. Reflexões que vão se mostrando como outras paixões de um esteta que se dedicou incansavelmente aos debates de história da filosofia moderna.

Muito da sua inquietação no trato com as questões da arte vinha do modo nada dogmático como absorveu a tradição crítica da Universidade de São Paulo, na qual ele se formara e que conhecia muito bem. Em suas contribuições junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, a PUC-Rio, especialmente durante o período em que realizou parte de seu Pós-Doc entre nós, além de um minicurso em que tratou da pesquisa em andamento sobre a *Paixão da igualdade*, aproveitou alguns seminários para discutir questões de estética e de arte brasileira.

Por vezes, aliás, a arte antecipava, no pensamento de Vinicius, teses fundamentais que, depois, ganhariam amplo sentido filosófico e moral. Observe-se, por exemplo, seu artigo Watteau e a irrupção da pintura moderna na França do século XVIII, publicado na Revista Viso – Cadernos de Estética Aplicada, de 2016. Delineava-se, ali, uma interpretação pela qual o pintor, em vez de apenas expressar o mais típico contexto clássico de sua época, firmava uma representação moderna do indivíduo e seu drama “sem pertencimento, anônimo e condenado à sua própria interioridade – na melhor das hipóteses, alguém que desfruta de uma felicidade dominical e de uma paixão coreografada em pequenos gestos, divertimento e transitoriedade” (Figueiredo, 2016, p. 188). Nas análises da forma pictórica de Watteau, aprontava-se assim uma abordagem histórica do indivíduo moral na época moderna, ou seja, o que depois ganharia fôlego na genealogia proposta em *A paixão da igualdade* (Figueiredo, 2021). Impressiona, no artigo, a combinação precisamente entre descrições acuradas de pintura, capazes de nos fazer ver nelas o que antes não necessariamente conseguíamos, e uma interpretação filosófica que se forja através delas, mas sem transformá-las somente em ilustrações de conceitos teóricos prévios e já determinados.

Em um texto inédito, sobre o artista brasileiro Paulo Pasta, Vinicius firmou o que talvez sirva como princípio que guia suas análises e dá a elas seu interesse: “há muito, a pintura é ocasião para redescobrir que nem tudo se presta a confirmar nossas certezas”. Quase poderíamos dizer: a filosofia também. Ou, ao menos, quando são tomadas como exercício do pensamento, e não como demonstração apodítica, arte e filosofia tornam-se oportunidades para que o mundo

nos espante, em vez de permanecer na solene indiferença do que já se sabe de antemão. No texto, Vinicius coloca sua erudição sobre séculos da grande história da arte e da pintura da Europa a serviço de uma interpretação de telas que estavam ali dispostas contemporaneamente ao seu lado, em Curitiba, na Galeria Simões de Assis, em 2019. Com cuidado, Vinicius emprega referências que vão do Renascimento na Itália até o Expressionismo Abstrato dos Estados Unidos, de Giotto até Rothko, para que elas funcionem como balizas que ajudam a identificar o que há e o que não há nas pinturas de Paulo Pasta, “num espetáculo lento que convém não interromper”.

O que aprendemos com esse espetáculo? Vinicius também busca os artistas do Brasil para situar Paulo Pasta, mencionando Volpi e Iberê Camargo; contudo, a conclusão é eminentemente filosófica, sublinhando especialmente a relação da pintura com o tempo, e sem deixar de citar, nesse contexto, Kant:

Pasta nem recorre a colunas para demarcar as regiões do quadro; a simples diferença entre as cores *cria os lugares cromáticos*, respondendo, assim, pela ocupação do território visual. (...) É interessante recordar que, ao definir a finalidade como legalidade do contingente, Kant pensava na arte e na história. A pintura de Pasta ajusta uma à outra, ao exibir como tempo e cor podem se combinar, fornecendo à contingência uma forma compreensível e significativa (Figueiredo, 2025).

Nota-se, aqui, a entrada de Vinicius em um estilo de crítica de arte que articulava, de um lado, o interesse estético e, de outro, a relação com certa matriz oriunda da Universidade de São Paulo, a USP, mesmo que, no caso, ecos de análises como as de Rodrigo Naves possam dizer respeito a um ator que esteve fora dela. Sabe-se bem o quanto essa tradição foi formadora para o pensamento do Vinicius, mas era também evidente sua capacidade de relativizá-la ou balanceá-la. A preocupação mais empírica e crítica com a produção singular do artista — com a legalidade do contingente — e menos com a construção, a partir dela, de uma história cultural da arte brasileira, garantia leveza crítica ao seu texto. A proximidade de Kant e a recusa da sistematização hegeliana garantia ao pensamento de Vinicius um apego àquilo que no acontecimento artístico ou político era singular, cuja pretensão de universalidade, ou melhor, de legalidade contingente ou de exemplaridade, estaria sempre submetida às especificidades do tempo e do espaço.

A sua leitura das pinturas de Paulo Pasta carregava na atenção ao que na tela parecia se constituir como o exercício moderno da pintura em sua busca por uma forma de visualidade intrínseca e não denotativa. Esse exercício obrigava a uma ruminação diante dos planos de cor e da temporalidade própria que se constituía diante da tela. Segundo Vinicius,

expulsando de vez Platão da sala, o século XX rifou a ideia de que a pintura deveria ser a representação bem-acabada de algo fora dela. Mesmo nos quadros em que se discernem objetos, eles comparecem dotados de uma função muito mais compositiva do que referencial (Figueiredo, 2025).

Esta dimensão compositiva, que Lyotard tão bem nomeou como *figural* para desfazer o binarismo reducionista entre figuração e abstração, podia ser indicada, como aponta Vinicius, tanto em pinturas como as de Morandi ou Iberê Camargo, cujos traços de figuração mantêm-se presentes, como naquelas de Rothko ou Pasta, cuja sedimentação do vazio potencializava a materialidade pigmentar da cor.

Como filósofo atento à experimentação formal da pintura moderna, Vinicius procurava ver, nas obras eleitas para o trabalho crítico, a maneira como elas desdobravam e alimentavam suas argumentações filosóficas. Analisando as zonas de cor que se compunham na superfície das telas de Paulo Pasta, ele observa que “a coabitação de diferentes zonas de cor é acentuada, fazendo do quadro uma cartografia na qual comunidades de cor diferentes mais se confinam, do que se combinam” (Figueiredo, 2025). Essa coabitação das cores por confinamento (tensão) e não por combinação (síntese) explícita para nosso autor a dimensão material da cor em Pasta, que não se expande em campo de luz integrada. Essa talvez seja uma forma de olhar o que se passa na superfície da tela querendo pensar os conflitos que se constituem fora dela — não

como temática, mas como exercício formal não autorreferente. São pinturas que evitam o tom grandiloquente, o ideal heroico, e afirmam tensões que implicam a convivência delicada e sempre atritiva de cores e subjetividades em um mundo plural. Segundo Vinicius, “há menos utopia e mais memória, o que significa que nos deslocamos no interior de questões que concernem ao tempo presente, sem tomar os atalhos de sua negação” (Figueiredo, 2025).

“Concernir ao presente sem tomar o atalho da negação”, este talvez seja um princípio constituinte do exercício crítico e filosófico do Vinicius. Em 2016, ele ofereceu, no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, a conferência “*Mimesis e sociedade em A forma difícil*, de Rodrigo Naves”. Chamava a atenção o apuro para definir essa relação entre *mimesis* e sociedade no modo como o crítico paulista defendeu sua mais conhecida tese sobre a arte no Brasil, mas também seu interesse em cotejá-la com outras abordagens, se não opostas, ao menos não coincidentes com a dele, como a do crítico Ronaldo Brito. Do mesmo modo, quando Vinicius prontificou-se a ser debatedor no Encontro do Grupo de Trabalho em Estética da Anpof em 2024, comprometido em comentar uma apresentação sobre Nuno Ramos e a questão da formação, fez questão de pontuar que, ao menos em parte, no pessimismo deste último persistia uma interpretação do Brasil por carência, deficiência, subtração, o que era uma marca desta tradição paulista de pensar o Brasil, e possivelmente não permitia que uma versão mais afirmativa, ainda que contraditória, da constituição do país, emergisse.

No ensaio de 1986 de Roberto Schwarz, intitulado *Nacional por subtração* (Schwarz, 1987, p. 29), é discutido o trauma da influência externa como um problema mal resolvido da cultura brasileira. Nossa dependência econômica e política em relação aos centros de poder do capitalismo ocidental complicava qualquer apelo a uma identidade cultural. A perspicácia do autor desmontava, à esquerda e à direita, a procura por uma brasilidade essencial. Sem essência identitária, todavia, o Brasil deve ser tomado, sem qualquer tom apologético, enquanto um experimento já na origem pós-identitário – e isso tem um valor político inestimável neste momento de tensões identitárias pesadas. Esse tipo de discussão certamente interessava ao Vinicius, que via no binômio identidade/universalidade um debate filosoficamente estéril, não obstante sua relevância política do ponto de vista de constituição de subjetivações raciais e de gênero tradicionalmente excluídas. Como pensar o Brasil através deste experimento pós-identitário era uma tarefa que o alimentava em discussões mais recentes.

Seguindo na leitura de Schwarz, cremos que a interpretação do Tropicalismo que se desdobra no ensaio analisado fica por demais dependente de um repertório teórico que não lida com as ambivalências alegóricas inerentes a uma arte política cabível após o esgotamento das grandes narrativas revolucionárias. A luta política não tem mais modelos totalizantes à mão e os conflitos se constituem no interior dos espaços instituídos, atravessados pelas contradições do mercado e visando a produção de formas de arte e de vida heterogêneas. Vinicius é mais arendtiano aqui do que adorniano, na medida em que era a afirmação da diferença, no interior das instituições republicanas, e não a dialética negativa que recusava a captura, que orientava seu pensamento. O que se perde do ponto de vista de uma possível (e muitas vezes indesejada) ruptura com o sistema instituído, se ganha enquanto aposta radical na pluralidade democrática e no atrito inerente à exposição das diferenças. As ideias estão sempre fora de lugar e o que resta é a defesa inexorável dos espaços onde pulse algum exercício experimental de liberdade – parafraseando Mario Pedrosa (Pedrosa, 1986, p. 110).

Em tudo isso, suspeitamos que havia, acima de tudo, aquela vontade para a conversa como o gesto filosófico primordial. Essa conversa era franca, podia apresentar posições fortes e, contudo, nunca era dogmática. Vinicius encarnou, não apenas nas suas obras, mas também em sua conduta na vida intelectual, o que Kant, afinal seu autor de predileção, chamava de pensamento alargado. Isso não significava concordância com o outro, mas uma capacidade de levar em conta este outro, suas razões ou modos de interpretar. Na resenha escrita sobre o livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, de Fernando Costa Mattos, esse gesto é evidente: a discordância era exposta de modo elegante, no sentido de uma leitura rigorosa, que toma a sério

seu material e o avalia. Seria Nietzsche um kantiano? Esse era o título da resenha, e, se a resposta do livro seria positiva, Vinicius deixa claras suas reservas quanto ao que ali havia de insólito, com respeito intelectual, porém.

Esse gesto filosófico da conversa, com o exercício de algum desinteresse que torna possível um pensamento alargado, era o que Hannah Arendt prezava na obra de Kant. Desinteresse que jamais implicava indiferença. Pelo contrário, era o momento em que a abertura ao outro levava ao movimento de pensar e sentir como se o sujeito estivesse fora de si, potencializado nesse fora e sem as bases que fundam sua identidade. Isso possibilitaria fundar, quem sabe, uma comunidade de caráter cosmopolita. Não por acaso, a autora judia alemã buscou na estética de Kant o que haveria de mais proveitoso para conceber a dinâmica política pela qual o debate plural entre as diferenças pode se dar (Arendt, 1994, p. 30). Em sua prática, e todos que tiveram o prazer de conviver com o Vinicius o testemunharam, ele realizava justamente isso, propiciando um ambiente no qual a honestidade intelectual combinava-se com abertura para o debate. Seria Vinicius um arendtiano?

Arendtiano especialmente ao ver as articulações entre o estético e o político a partir desse lugar no qual a potência do sentir heterogêneo leva à possibilidade de um pensar o comum como uma ideia regulativa que sempre mobiliza nosso desejo e nossa linguagem. Evidentemente, a brincadeira com o próprio título da resenha de Vinicius que perguntava se Nietzsche seria kantiano não tem o propósito de ser respondida, nem de postular uma filiação teórica de verdade. Seu objetivo é somente sublinhar esse traço da obra e da personalidade de Vinicius, voltadas para um fino e rigoroso modo de estimular a conversa/amizade filosófica. Fazia parte disso, ainda, um conhecimento vasto da tradição da filosofia que o habilitava a abrir seus problemas com clareza, situá-los em seus contextos, organizar panoramas amplos ou menores de ideias. Entretanto, não nos enganemos, havia uma preocupação contemporânea com o mundo em tudo isso. Certo, Newton Bignotto, em sua apresentação de *A paixão da igualdade*, frisou que, embora estivesse debruçado sobre os séculos XVII e XVIII, sua questão era a conjugação entre os valores de igualdade e liberdade que ali surgia como um desafio – até hoje presente para nós.

Não raro, Vinicius conseguia aliar um enfoque histórico e uma preocupação temática na filosofia, permitindo que aprendêssemos mais sobre autores e ideias da tradição, ao mesmo tempo que, através disso, fazia pensar sobre o que viveríamos hoje. No caso da arte, é emblemático nesse sentido o ensaio que ele publicou no número 43 da Revista *Serrote*, do Instituto Moreira Salles, no qual fazia uma acurada crítica da autopromoção recorrente na arte contemporânea, a partir da trajetória emblemática de Jeff Koons.

Como alguém que se interessava pela obra silenciosa de Paulo Pasta poderia se dedicar ao trabalho ruidoso de Jeff Koons? Não se tratava de trabalhar a oposição e simplesmente descartar a poética Kitsch do norte-americano. Havia ali uma surpresa com o sentido epocal da consagração de uma obra essencialmente frívola e banal, que dizia muito sobre os desafios de se pensar o contemporâneo. Ele via ali um lugar privilegiado – um Watteau do contemporâneo – para se investigar que tipo de individuação estaria se constituindo no presente. Além disso, de que maneira essa individuação implicaria pensar as articulações entre liberdade e igualdade, suas paixões de sempre?

Tentando fazer um diagnóstico do mundo atual que seria o solo sobre o qual a poética de Koons emergira, Vinicius assinala

A combinação entre ensimesmamento e autopromoção, ligada que é à circunstância de que hoje os indivíduos só se tornam sujeitos como usuários, colaboradores e auto-empresendedores na grande constelação de redes e sistemas em que se configurou o mundo, tem implicações psicológicas e estéticas – a começar porque o par isolamento/exteriorização acarreta a estetização da própria personalidade neste espaço lusco-fusco, social e privado, característico dos *smartphones* e das tecnologias que nos ligam uns aos outros (Figueiredo, 2023, p. 186).

No interior deste espaço lusco-fusco, ao mesmo tempo social e privado, a obra de Koons explorou todas as potencialidades, sempre a partir do seu desejo de afirmar o que é — a banalidade das coisas e das relações — e recusando-se a buscar ser de outra maneira e fundar novos regimes de visibilidade e outras formas imaginar o comum. Para um kantiano, com tendências arendtianas, esse desfazimento do comum como outro de si mesmo, esse abandono da dimensão produtiva da imaginação enquanto fundadora de novas partilhas do sensível, pode ser visto como renúncia não só da política como do próprio pensamento.

Sem desesperar e sem arrefecer a vontade de pensar essa poética insólita, ele seguia no esforço de compreendê-la como sintoma de nosso tempo. “Na objetualidade buscada por Koons, tudo reluz, não há listra, obscuridade ou defeitos. O objeto torna-se fantasia realizada do sujeito, cuja exteriorização sem atritos a obra intensifica ao máximo” (Figueiredo, 2023, p. 192). Se em Watteau via-se a destituição de uma moral de relevo pelo apagamento da separação entre figura e fundo, uma indistinção do espaço perspectivado do Renascimento, vemos aqui a destruição da experimentação formal da arte moderna, o esforço de se pensar a forma como o momento de constituição de uma nova gramática visual que nos obrigava a ver/ler o mundo de outra maneira. Koons quer apenas que as pessoas se sintam bem: “procuro fazê-las apreciar o que vivem” (Koons *apud* Figueiredo, 2023, p. 192-193). A partir desse diagnóstico de uma poética frívola da autopromoção e da afirmação vazia do estado geral de anestesia funcional e consumista, Vinicius procura desenvolver uma reflexão, tão cara ao seu estilo e à sua filosofia, que sem recusar as especificidades do que está dado, procura abrir condições para deslocá-lo e retirá-lo do seu lugar de conforto e poder.

Ele retoma as questões que perpassam desde sempre a sua obra: as tensões entre individuação e comunidade, entre liberdade e igualdade, entre particular e universal, entre pensar o singular e articulá-lo, sem reduzi-lo, à objetividade das relações sociais. Além disso, ainda sobra espaço para insinuar as especificidades da situação brasileira. Obviamente, isso tudo se passa no registro de um artigo de ocasião, de uma reflexão a partir de uma obra sobre a qual ele se interessou, mas que não tinha a mesma intimidade — e isso nem seria possível — que havia com a pintura de Paulo Pasta ou de Watteau. Era um esforço de retomar e avançar suas questões sob a ótica da atualidade mais radical.

Fazia isso trazendo aspectos de sua leitura da Kant e de Hegel, sem que isso servisse ao enclausuramento teórico de uma obra que recusa qualquer contato com a dimensão crítica da arte. Entretanto, era importante ressaltar como o “afastamento deliberado da estética da forma, tão cara aos críticos e historiadores da arte europeia ocidental, revela como a poética autopromocional de Koons está em sintonia com certas tendências significativas da cultura norte-americana, hoje hegemônica no ocidente” (Figueiredo, 2023, p. 194). Não há uma equivalência política entre a poética da autopromoção de Koons e as lutas identitárias do presente. Isso seria leviano e Vinicius jamais assumiria essa posição. Todavia,

a poética da autopromoção encenada por Koons faz pensar que sobrecarregar a atenção na identidade e na valorização da particularidade tem por risco generalizar a desconfiança diante de tudo que pretendia ser comum (arte?) (Figueiredo, 2023, p. 195-196).

Evidentemente, Vinicius não trazia qualquer nostalgia pelo passado ou por qualquer resgate de uma estética formalista inatual. Sabia da extemporaneidade de uma certa ideia moderna de igualdade. Que foi frequentemente excludente. Todavia,

denunciar a presumida universalidade da forma não chega nem mesmo a arranhar a existência do verdadeiro universal do dia, representado pelo capital globalizado. Ao promover a mercantilização de todos os níveis de nossa existência, a lógica desse capital sabota a *formação do comum, a comunidade da forma*, em prol de um salve-se quem puder que encontra sua idealização compensadora numa poética da autopromoção (Figueiredo, 2023, p. 196).

Como de costume, não há no artigo de Vinicius nenhuma solução que resolva os

problemas colocados e pacifique a inquietação diante desse jogo de soma zero entre um universal vazio e anacrônico e vários particulares cegos e autorreferentes. O pensamento de Vinicius de Figueiredo manteve-se alerta na atualização possível da tradição filosófica e na busca de um exercício judicativo que se engajasse e se responsabilizasse com as questões do presente. Um pensamento que “embora sem aderência a qualquer filosofia da história, ou por isso mesmo, possui substância dramática própria” (Figueiredo, 2016, p. 188-189).

Referências

- ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FIGUEIREDO, V. *A poética da autopromoção*. *Serrote*, v. 43, p. 184-198, 2023.
- FIGUEIREDO, V. Vá à exposição de Paulo Pasta. Mas não desprevenido. *Revista Plural Curitiba*, 2025. Disponível em: <https://www.plural.jor.br/va-a-exposicao-de-paulo-pasta-mas-nao-desprevenido/>. Acesso em dez. de 2025³.
- FIGUEIREDO, V. Watteau e a irrupção da pintura moderna na França do século XVIII. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, n. 19, jul.-dez. de 2016.
- PEDROSA, M. *Mundo, homem, arte em crise*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- SCHWARZ, R. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³ As citações são da versão original enviada pelo Vinicius por e-mail antes da publicação, sob o título *A matéria da cor e sua história*.

Um amor kantiano

[A Kantian love]

Maria de Lourdes Alves Borges¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101798

Abstract

Is there a Kantian love? Is there a place for love in this philosopher who is considered a formal moralist? Yes, I consider that Kant analyzes love in many works, and that love has several meanings. In this paper, I will analyze this multiple use of the term love by Kant. I begin by self-love and practical love, showing that they have a relation with morality. Then I go to the anthropological modalities of love, as affect and passion. At the end, I analyze the conception of sex in Kant, showing that it is different from love.

Keywords: love; passion; affect; sex; sympathy.

¹ Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: mariaborges@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4606-7919>

Amor-próprio

Na *Fundamentação*, Kant argumenta que as ações morais são independentes do prazer ou felicidade pessoal, que ele chama de amor-próprio. Ele afirma que as ações têm verdadeiro valor moral quando não são motivadas por prazer ou emoção — até mesmo simpatia. Isso é ilustrado por seu exemplo de dois filantropos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04: 398).

As emoções devem estar ausentes quando realizamos uma ação moral? Desde o artigo de Henson *What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action* (Henson, 1979), muito se tem falado sobre a presença de sentimentos e emoções, e a maioria dos comentaristas hoje aceita que as emoções realmente não tornam a ação sem valor moral. No que Henson chama de interpretação de *modelo de relatório de aptidão* <fitness report model>, não há necessidade de banir todas as outras inclinações que levariam à ação, se o respeito tiver sido uma razão suficiente para causar a ação. Então, a ação moral não requer ausência de inclinação, desde que o respeito pelo dever esteja presente e seja suficiente para produzir a ação devida.

O amor-próprio não é necessariamente a motivação ou força motriz por trás de uma ação moral, embora possa estar presente. A simples existência do amor-próprio não diminui inerentemente o valor moral de uma ação. Conseqüentemente, um filantropo frio poderia não ser tão frio e ainda assim realizar a ação moral.² Nesse caso, a presença de sentimentos não significaria que eles devam necessariamente ser o incentivo de uma ação moral.

Se analisarmos a *Crítica da razão prática*, é fácil ver que a necessidade moral de apoiar a moralidade em um princípio prático não material leva à recusa de atribuir o papel dos incentivos morais aos sentimentos e emoções. Nesse texto, Kant afirma claramente que um sentimento é um incentivo subjetivo, sendo inadequado para o estabelecimento da moralidade e seu fundamento na razão.

Kant se refere às duas faculdades que são importantes para a ação. Embora essas faculdades tenham estado ausentes na *Primeira Crítica* e na *Fundamentação*, na *Crítica da razão prática*, Kant traz de volta a psicologia das faculdades, que ele herdou de Baumgarten. Mas como ele poderia reconciliar sua teoria moral com uma psicologia do desejo e do prazer? A solução foi relacionar a faculdade de prazer e desprazer com a faculdade inferior de desejo.

Todas as regras práticas materiais colocam a base determinante da vontade na *faculdade inferior de desejar*, e se não houvesse leis meramente formais da vontade suficientes para determiná-la, então nenhuma *faculdade superior de desejar* poderia ser admitida (KpV, AA 05: 22).

As regras práticas materiais são princípios que pertencem ao princípio do amor-próprio ou da felicidade, e não podem fazer parte da faculdade superior do desejar, mas sim da inferior.

Se a determinação da vontade é baseada no prazer e no desprazer, e agimos apenas porque você sente prazer na felicidade de alguém, então a faculdade inferior de desejar está em questão e não temos nenhuma lei prática, mas apenas o princípio do amor-próprio.

Amor prático

Na *Doutrina da Virtude*, Kant discute o amor como beneficência prática, distinta do amor-próprio e sem relação com o prazer.

Podemos ver que a ideia de amor prático não está relacionada ao deleite na Seção XII

² Para a relação entre emoções e ação, ver Shermann (1990), Borges (2004), Cohen (2014), Morrison (2008).

da Introdução, intitulada “Conceitos do que é pressuposto por parte do sentimento pela receptividade da mente aos conceitos do dever como tal”. Um desses conceitos é o amor pelos seres humanos. Esse amor não é um sentimento, mas uma conduta:

O amor é uma questão de sentimento, não de querer, e não posso amar porque quero, menos ainda porque devo (não posso ser constrangido a amar); portanto, o dever de amar é um absurdo. Mas a benevolência (*amor benevolentiae*), como conduta <als ein Tun>, pode estar sujeita a uma lei do dever. No entanto, a benevolência altruísta para com os seres humanos é muitas vezes (embora muito inapropriadamente) também chamada de amor (MS, AA 06: 401).

A benevolência é muitas vezes erroneamente chamada de amor, mas se refere mais a ações do que a sentimentos. Pode ser descrito como “amor aos seres humanos” – isto é, benevolência, não deleite (*complacência*). Embora se possa exigir que alguém mostre benevolência, é ilógico obrigar alguém a sentir prazer ou deleite.

Portanto, o ditado “você deve amar o seu próximo como a si mesmo” não significa que você deva imediatamente (primeiro) amá-lo e (depois) por meio desse amor fazer o bem a ele. Significa, antes, *fazer o bem* aos seus semelhantes, e sua beneficência produzirá amor por eles em você (como uma aptidão da inclinação para a beneficência em geral. Portanto, o amor que é deleite <*Liebe des Wohlgefallens*> <*Amor complacencia*> é direto. Mas ter um dever para com isso (que é o prazer unido imediatamente à representação da existência de um objeto), isto é, ter que ser constrangido a ter prazer é uma contradição (MS, AA 06: 402).

O amor ao ser humano não é um amor de deleite. Como um conceito necessário para a receptividade da mente aos conceitos de dever como tal, é principalmente uma inclinação para a beneficência. O mesmo vale para os deveres da virtude para com os outros.

Na *Doutrina da Virtude*, Kant enumera dois fins que devem ser considerados como deveres: a auto perfeição e a felicidade dos outros. Esses dois fins levam a dois tipos diferentes de deveres: os deveres do homem relacionados a ele e os deveres relacionados aos outros, entre os quais encontramos o *dever de amar os outros seres humanos*, que consiste em promover a felicidade dos outros. Esse amor não é um sentimento, um prazer na felicidade dos outros, mas uma máxima de benevolência que leva a ações beneficentes: “Deve ser pensado como a máxima da *benevolência* (amor prático), que resulta em beneficência” (MS, AA 06: 449).

O amor prático não é um sentimento, mas uma máxima para realizar ações beneficentes, que visam o bem do outro.

Simpatia

Os deveres dos indivíduos para com os outros incluem beneficência, gratidão e simpatia. Beneficência refere-se a apoiar o bem-estar dos que necessitam, dentro de sua capacidade de ajudar. Enquanto a benevolência envolve encontrar satisfação na felicidade dos outros, a beneficência se concentra em tornar a felicidade dos outros um objetivo pessoal. O dever de gratidão envolve reconhecer uma pessoa pelo benefício que ela proporcionou.

Também temos, entre os deveres de amor aos outros, o dever de simpatia. Isso é surpreendente, porque esse sentimento foi considerado moralmente inadequado e sem valor moral na *Fundamentação*. Além disso, como podemos conceber o dever de ter um sentimento? A simpatia é um sentimento, tal como indicado na *Fundamentação*, ou a propensão a realizar uma ação benevolente?

Meu palpite é que a simpatia tem uma mudança em seu significado, passando de um sentimento sensível, na *Fundamentação*, para uma propensão a realizar uma ação benevolente, na *Doutrina da Virtude*. A diferença entre a simpatia na *Fundamentação* e na *Doutrina da Virtude*

pode ser entendida como fundamentada em uma divisão entre a capacidade e a vontade de compartilhar os sentimentos dos outros e a receptividade ao sentimento de alegria e tristeza do outro. Kant afirma que a primeira é livre e, portanto, baseia-se na razão prática, sendo chamado de *communio sentiendi liberalis*, enquanto a segunda não é livre, sendo uma *communio sentiendi illiberalis, servilis* (MS, AA 06: 456). Nesse último caso, o sentimento de simpatia é essa receptividade passiva não livre de outros sentimentos, comparável à receptividade ao calor ou a doenças contagiosas.

A simpatia relacionada à *humanitas practica* é um dever, mas a compaixão, relacionada à *humanitas aesthetica*, não é um dever, porque não leva à beneficência. Sentir a dor de outro ser humano e não fazer nada para aliviá-la só aumentará o sofrimento neste mundo.

O § 34 do *Doutrina da Virtude* mostra que a única simpatia que podemos aceitar é a prática, não realmente um sentimento, mas um incentivo para ajudar as pessoas em necessidade. Há uma diferença entre simpatia e compaixão, um sentimento que só aumenta o sofrimento do mundo. Kant chega a afirmar que esse é um tipo ofensivo de beneficência:

Mas não pode haver o dever de aumentar os males do mundo e, assim, fazer o bem por compaixão. Isso seria um tipo de beneficência ultrajante, pois expressa o tipo de benevolência que se tem para com alguém indigno, chamado piedade (MS, AA, 6: 457).

No entanto, o § 35 da *Doutrina da Virtude* nos surpreende ao enfatizar a importância dos sentimentos na realização da beneficência. Se a simpatia, para ser moral, deve ser ativa, agora entram em jogo os sentimentos naturais compassivos. E cultivar esses sentimentos é considerado um “dever indireto”:

Portanto, é um dever não evitar os lugares onde se encontram os pobres que carecem das necessidades mais básicas, mas sim procurá-los, e não evitar hospitais ou prisões e assim por diante, a fim de evitar compartilhar sentimentos dolorosos aos quais não se pode resistir. Pois este ainda é um dos impulsos que a natureza implantou em nós para fazer o que a representação do dever por si só não pode realizar (MS, AA 06: 457).

De acordo com essa passagem, devemos estimular o desenvolvimento desses sentimentos de simpatia. A esse respeito, muitos comentaristas consideram que o papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento moral provisório, que pode auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não está suficientemente desenvolvido.

Considero que esses parágrafos da *Doutrina da Virtude* apresentam uma inconsistência: no § 34, Kant afirma que a simpatia como *humanitas aesthetica* é compaixão e deve ser evitada; no § 35, que devemos cultivar o mesmo sentimento para promover uma benevolência racional quando a representação do dever por si só não é suficiente como incentivo para a realização de uma ação moral. Talvez essa ambiguidade esteja ligada à ideia de que a *Metafísica dos costumes* é o campo de aplicação dos princípios morais e que, às vezes, esses princípios não são suficientes para causar uma ação moral.

Amor como afeto

Kant analisa o amor como emoção na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Kant se refere ao que podemos chamar de “amor romântico” tanto como afeto quanto como paixão. Devemos levar em conta, no entanto, que tanto os afetos quanto as paixões são doenças da mente:

estar sujeito a afetos e paixões provavelmente é sempre uma doença da mente, porque

tanto os afetos quanto as paixões excluem a soberania da razão. Ambos são também igualmente veementes, mas quanto à sua qualidade são essencialmente diferentes um do outro, tanto no que diz respeito ao método de prevenção quanto ao da cura que o médico das almas teria que aplicar (*Anth*, AA 07: 252).

O afeto e a paixão são impedimentos à soberania da razão. No entanto, os afetos são tempestuosos, mas inconstantes, enquanto a paixão é mais profunda e pode ser uma doença permanente. Kant compara o afeto e a paixão com diferentes doenças:

O afeto funciona como um ataque de apoplexia; a paixão, como uma atrofia; o afeto atua como um intoxicante que faz dormir, embora seja seguido por uma dor de cabeça, mas a paixão é vista como uma doença resultante da ingestão de veneno (*Anth*, AA 07: 252).

Pode-se ver aqui que o afeto difere da paixão quanto à intensidade, duração e grau de perigo de cada emoção. O primeiro é mais intenso, no entanto, é mais duradouro e menos perigoso que a paixão. Por isso, Kant afirma que, onde há muito afeto, há pouca paixão, pois as emoções tempestuosas se esgotam rapidamente e não permitem a avaliação fria da situação vivida e a deliberação.

Ao se referir ao amor como afeto, Kant mostra sua intensidade, combinada com sua curta duração. O amor-afeto, ou amor romântico, também torna o agente cego para as falhas do objeto de amor. Felizmente, como o afeto não é permanente, essa cegueira desaparecerá com o tempo. “Quem ama pode manter sua visão intacta; mas a pessoa que está apaixonada é inevitavelmente cega para os erros do objeto amado, embora esta última geralmente recupere sua visão uma semana após o casamento” (*Anth*, AA 07: 253).

O amor romântico, ou amor como afeto, também é difícil de esconder, e o amante é incapaz de controlar as manifestações dessa emoção, o que torna difícil e até mesmo impossível atingir seu objetivo, qual seja, seduzir a amada:

Um amante sério é muitas vezes contido, desajeitado e pouco cativante na presença de sua amada. Mas aquele que apenas finge estar loucamente apaixonado, e que não tem outro talento, pode desempenhar seu papel tão naturalmente que atrai a pobre donzela totalmente para sua armadilha, só porque seu coração está desinibido e sua cabeça clara (*Anth*, AA 07: 264).

É mais fácil, então, seduzir o homem ou a mulher amada se você não estiver apaixonado. O afeto amoroso não é, então, apenas uma doença da mente, mas um impedimento para seu próprio propósito romântico.

Amor como paixão

Mas e o amor como paixão? As paixões sociais para Kant são a ambição, o desejo de honrarias e a ganância. Sua existência se deve ao fato de que elas nunca são completamente satisfeitas. O amor romântico pode ser satisfeito pela satisfação do amor físico ou desejo, não se tornando uma paixão: “uma vez que o desejo é satisfeito (pelo prazer), a paixão do amor, pelo menos no que diz respeito à pessoa envolvida, também cessa” (*Anth*, AA 07: 266).

A única maneira pela qual o amor romântico pode ser uma paixão é quando nunca encontra a satisfação do seu desejo. O amor poderia então assumir o aspecto obsessivo de outras paixões, como a ambição. E se alguém enlouquece de amor, nos diz Kant, é porque já estava previamente perturbado ao escolher um alvo romântico impossível.

Uma das possibilidades de escolher um parceiro errado, na época de Kant, era apaixonar-se por alguém de uma posição social mais elevada. Ao analisar a doença mental, Kant afirma que as pessoas dizem: “ele ficou louco de amor”, mas o fato é que ele já era louco: “Apaixonar-se

por uma pessoa de uma classe de quem esperar o casamento é a maior loucura não foi a causa, mas sim o efeito da loucura” (*Anth*, AA 07: 217).

Este exemplo é analisado na seção sobre doença mental. Embora a relação entre o amor como paixão e a doença mental fosse muito inespecífica, a ideia de Kant não está tão longe das descobertas de uma instabilidade neuroquímica no amor. Brian Earp e Julian Savulescu, em seu livro *Love is the drug*, referem-se a descobertas da neurocientista italiana Donatella Marazziti, que mostraram que nos estágios iniciais da atração romântica, as pessoas apresentam baixos níveis de serotonina, compatíveis com Toc (transtorno obsessivo-compulsivo) (Earp; Savulescu, 2020, p. 129).

Então, o amor romântico, como emoção, é um afeto que nunca pode se tornar uma paixão. Quem tem a paixão do amor, e se torna louco de amor, já sofria anteriormente de uma perturbação da mente.

Sexo

Enquanto Foucault ou Bataille são frequentemente escolhidos para discussões sobre sexo, Kant é geralmente esquecido devido à sua reputação conservadora e falta de experiência pessoal. Ainda assim, sua perspectiva sem emoção oferece informações valiosas sobre relacionamentos íntimos e objetificação, desafiando as noções romantizadas sobre sexo. Irei mostrar que, na visão kantiana, sexo não está relacionado a sentimentos e que fazer sexo é usar o outro como mero meio.

O impulso sexual está relacionado ao instinto, o segundo nível da faculdade de desejar. É apenas um instinto de acasalamento que os seres humanos compartilham com outros animais.

A inclinação sexual não é realmente uma paixão, mas apenas um instinto mais forte que é periódico, como se vê nos selvagens. Só se torna uma paixão através do poder da imaginação, e através do cultivo do poder da imaginação essa inclinação sexual é chamada de amor (*Anth* Mrongovius, AA 25: 1361).

Digo que é realista, porque hoje em dia, ao discutir a objetificação nas relações íntimas, alguns filósofos, como Martha Nussbaum, no artigo *Objetificação* (Nussbaum, 1995), referem-se à ideia de que a objetificação é moralmente aceitável, apenas se considerarmos o outro em seus sentimentos e como pessoa.

Existe a ideia de que, na relação íntima, devemos considerar o outro não apenas como um meio, mas também como uma pessoa. Pode-se referir aqui à segunda fórmula do imperativo categórico: agir de forma considerar o outro não apenas como um meio, mas também como um fim em si mesmo.

No entanto, Kant nunca considerou que o sexo por si só poderia significar tomar alguém como um fim em si mesmo. Ter relações sexuais com alguém é sempre objetificação.

Na discussão da objetificação, Patricia Marino (Marino, 2008), em oposição a Nussbaum, considera que poderíamos aceitar uma objetificação fraca, se ela vier com um consentimento informado. Devemos condenar moralmente a “forte objetificação”, quando não há consentimento, como no estupro ou no assédio sexual.

Acredito que Kant aceita a objetificação fraca, e a única maneira de evitar a objetificação forte é a posse recíproca do outro como uma coisa. E é disso que se trata o casamento.

Casamento: uso recíproco dos órgãos e capacidades sexuais

Kant considera que ter relações sexuais com alguém é tomar essa pessoa como um meio, não como um fim em si mesmo, o que ele deixa claro no início do § 24 da *Doutrina do Direito*, ao explicar o direito matrimonial: “a união sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais de outro <*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*>” (MS, AA 06, 277).

Na *Doutrina do Direito*, ele afirma que essa união sexual é objetificação: “neste ato”, afirma ele, “um ser humano se faz uma coisa que entra em conflito com o direito da humanidade” em sua própria pessoa (MS, AA 06: 278).

No casamento, ambas as pessoas usam a outra como uma coisa, e essa reciprocidade é a única maneira de restaurar sua personalidade:

há apenas uma condição sob a qual isso é possível: que enquanto uma pessoa é adquirida pela outra como se fosse uma coisa, aquela que é adquirida adquire a outra por sua vez; pois assim cada um se recupera e restaura sua personalidade (MS, AA 06: 278)

A restauração da personalidade não ocorre porque o outro não é mais usado como meio, mas por causa da reciprocidade em seu uso como coisa: aquilo que foi adquirido como se fosse uma coisa adquire, por sua vez, o outro como coisa. Isso estaria de acordo com as leis jurídicas da razão.

Então, essa objetivação dupla e recíproca está de acordo com as leis do direito da razão pura. A diferença entre prostituição e casamento consiste no fato de que o casamento preserva o direito da humanidade na própria pessoa apenas adicionando o aspecto contratual, o do direito de usar o outro por sua vez. Tanto o marido quanto a mulher têm o direito de usar os órgãos sexuais um do outro e também têm o direito exclusivo de usá-los. Mas esse não é o caso, por exemplo, da prostituição e essa é uma das razões pelas quais Kant a condena.

O aspecto contratual restaura a personalidade do marido e da mulher, e a única possibilidade de fazer das relações sexuais uma relação de acordo com o princípio do direito é a garantia do uso exclusivo dos órgãos sexuais um do outro. Mas isso não implica a relação sexual se torne mais do que é: usar o outro como um meio.

A análise do tratamento que Kant dá às relações sexuais nos levam a várias indagações. Por que o sexo praticado fora dos limites do casamento, mesmo quando há consentimento mútuo, deve ser entendido como uma objetificação rejeitada por Kant? Relações sexuais consensuais fora do matrimônio implicam objetificação em sentido forte para Kant? Com efeito, Kant parece rejeitar como uma objetificação contrária à humanidade, qualquer relação sexual havida na ausência da união matrimonial, como a prostituição e o concubinato. Não poderíamos tomá-la igualmente como uma objetificação fraca, segundo o que foi exposto até o momento? Segundo a diferença estabelecida por Patricia Marino, a objetificação fraca incluiria o consentimento do outro em ser usado meramente como objeto de prazer. Parece-nos que na ausência de casamento, o uso consentido do outro como meio de prazer poderia ser tomado como uma objetificação fraca, mas para Kant continuaria sendo uma violação da humanidade. Poderíamos afirmar que as considerações kantianas sobre o uso dos órgãos sexuais dos cônjuges seria uma forma de objetificação fraca, ainda que nem toda objetificação fraca seja considerada correta moralmente para o autor.

Fica, portanto a questão: o que há de específico no matrimônio, como instituto jurídico (segundo a lei moral), que faz com que um ato havido como uma violação da humanidade sob outras circunstâncias passe a ser admitido de um ponto de vista racional? Kant não afirma que o casamento restitui a humanidade, mas sim a personalidade. Pode-se inferir, então, que o uso sexual do parceiro continue sendo uma violação de sua humanidade, ainda que dentro da

noção de objetificação fraca, mas restaure sua personalidade jurídica.

Personalidade e humanidade são, para Kant, a mesma coisa? Considero que não são o mesmo: a humanidade refere-se ao domínio da ética e a personalidade, ao domínio do direito. Do ponto de vista de uma legislação jurídica da razão, no campo de um direito racional, não se exige a adoção da humanidade no outro como um fim. A exigência de não dispensar ao outro o tratamento de mero meio é uma exigência ética, mas não do Direito. O objetificação no sentido fraco, recíproca e consentida, não parece ferir as exigências do direito, pois aí não há não a exigência ética de adotar a humanidade do outro como um fim. Na esfera dos deveres para com os outros, a normatividade jurídica, em Kant, parece compatível com alguma noção de objetificação enfraquecida, desde que não envolva violação do seu arbítrio. Dessa forma, se há consentimento no uso recíproco dos órgãos sexuais para o mútuo prazer, não encontraríamos uma violação das regras do Direito.

Seria possível, seguindo uma leitura estritamente kantiana, sustentar que seriam pelo menos moralmente permissíveis relações sexuais consensuais entre adultos plenamente capazes, mesmo fora do casamento e mesmo que esses indivíduos possuam como único fim a satisfação do desejo? Se considerarmos a letra do texto kantiano, tal não seria possível, pois apenas o contrato de casamento restitui a personalidade dos envolvidos.

Sexo, portanto, não é amor. É uma objetivação fraca, e só estará de acordo com a lei do direito, se houver um contrato do uso recíproco do outro como uma coisa. Aí, é a personalidade que é restaurada.

Conclusão

A teoria de Kant reconhece várias formas de amor, desde o amor puro e prático até o afeto e a paixão. Embora nem todos contribuam para a moralidade, cada um faz parte da natureza humana.

Referências

BORGES, M. What Can Kant teach us about emotions? *The Journal of Philosophy*, v. 101, pp. 140-58, 2004.

COHEN, A. *Kant on Emotion and Value*. Palgrave Macmillan, 2014.

EARP, D. SAVULESCU, J. *Love is the drug*. Manchester: Manchester University Press, 2020.

HENSON, R. What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action. *Philosophical Review*, n. 88, p. 39-54, 1979.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth)*. Kants gesammelte Schriften. Band 7. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

KANT, I. Kants gesammelte Schriften. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Band 4. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft (KpR)* Kants gesammelte Schriften. Band 5. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1900-.

KANT, I. *Tugendlehre*. Kants gesammelte Schriften. Band 6. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-.

MARINO, P. The ethics of sexual objectification: autonomy and consent. *Inquiry*, v. 51, n. 4, 2008.

MORRISON, I. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Ohio University Press, 2008.

NUSSBAUM, M. Objectification. *Philosophy and public affairs*, v. 24, n. 4, 1995.

SHERMAN, N. The Place of Emotions in Kantian Morality. In: FLANAGAN, O. & RORTY, A. *Identity, Character and Morality*. Boston: MIT Press, 1990.

Gosto, sociabilidade e doença mental em Kant¹

[Taste, sociability and mental disease in Kant]

Vladimir Vieira²

Universidade Federal Fluminense (Niterói, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.100274

Abstract

In both the “Introduction” and the “Study” accompanying his translation of the pre-critical essays from 1764, Vinicius de Figueiredo argues that the *Observations* present an early anthropological formulation of the cosmopolitan ideal of the Enlightenment such as we find in Kant’s mature philosophy. The present work maintains that this assertion also applies to the *Essay on the maladies of the head*, despite the influence of Rousseau’s thought that we find in its initial and final pages. Based on analyses of the onomastics developed in this writing, as well as of correlated passages from the *Anthropology from a pragmatic point of view*, I intend to show that Kant’s characterization of mental disorders highlights the harm they cause to free action in civil society, thereby linking pathology to sociability.

Keywords: Kant; mental disease; taste; sociability.

1 Um esboço preliminar desse trabalho foi apresentado no 22º Congresso Internacional de Estética (ICA 2022) da International Association for Aesthetics (IAA), que teve lugar em Belo Horizonte entre 24 e 28 de julho de 2023. Vinicius de Figueiredo, com quem ele dialoga diretamente, também participou do evento, embora não tenha logrado assistir à comunicação. Tivemos, entretanto, a oportunidade de discutir informalmente as principais ideias contidas ali. Sou, desse modo, profundamente grato por suas observações naquela ocasião, decisivas para que o artigo atingisse a sua presente forma.

2 Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: vladimir.m.vieira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9133-1926>

Na “Introdução” e, também, no “Estudo” que acompanham suas traduções das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e do *Ensaio sobre as doenças mentais*, Vinicius de Figueiredo argumenta contra a suposição, recorrente no início dos anos de 1990, de que esses trabalhos constituiriam um mero exercício de estilo produzido sob a influência de autores franceses e britânicos.³ Ao deixar para trás, na década de 1780, a escrita aprazível e desembaraçada que caracteriza os ensaios pré-críticos de 1764 em prol da redação rigorosa e, não raro, convoluta das três críticas, Kant teria também superado integralmente seu ponto de vista empírico ou psicológico. Conquistada a maturidade do pensamento transcendental, pouco interesse restaria nesses textos além de saciar uma curiosidade histórica.

A partir de uma análise minuciosa da produção da década de 1760, e da fortuna crítica então disponível sobre ela, Vinicius contrapõe a esse veredito a sugestão de que os ensaios de 1764 ocupam-se, na verdade, daquele que talvez seja o problema mais central de todo o projeto filosófico kantiano: a questão da sociabilidade. Com efeito, as *Observações* poderiam ser compreendidas como prefigurações, à maneira antropológica, do ideal de homem crítico do Esclarecimento, construídas a partir de uma descrição e valoração das condutas humanas que remete à classificação estética fundamental do belo e do sublime. Nas palavras do autor, elas

já delineiam a antropologia do Esclarecimento, apropriando-se de duas ideias centrais do século XVIII, a educação e o cosmopolitismo: ambas se encontram aí articuladas, pela aposta de Kant na consolidação, tanto nas artes como nas ciências, do gosto do jovem cidadão do mundo <Weltbürger> (Figueiredo, 2018a, p. 16).

O extenso e variado repertório de comportamentos humanos catalogado por Kant nas *Observações* — especialmente na segunda seção, cuja baliza é mais ostensivamente estética — encontra um denominador comum, precisamente, na preocupação com a sua relevância comunitária. O refinamento do gosto corresponde, nesse sentido, à tendência a evitar as condutas socialmente danosas e estimular aquelas que favorecem a civilidade. Como indica Vinicius, “sob a bateria de situações e tipos arrolados nas *Observações* de acordo com o par belo/sublime, subjaz uma espécie de oposição estruturante, por meio da qual essas duas modalidades do sentimento refinado marcam graus de maior ou menor inserção na vida social” (Figueiredo, 2018b, p. 180).

No mesmo ano, contudo, encontramos o filósofo alemão defendendo uma posição à primeira vista bastante diversa a respeito da dinâmica das interações sociais. No *Ensaio*, o refinamento e a polidez são apresentados como origem da decadência humana e, em última análise, das doenças mentais que esse pequeno tratado pretende tipificar. Aqui “a doença”, pontua Vinicius, “é uma alienação produzida socialmente” (Figueiredo, 2018a, p. 24), concluindo-se daí que, “no *Ensaio*, Kant reitera a premissa central das *Observações*, porém num sentido inverso” (Figueiredo, 2018a, p. 22).

Em seu estudo, Vinicius defende a hipótese de que essa diferença — onde se retém, claro está, a centralidade da discussão sobre a sociabilidade nesses escritos, seja em sentido positivo ou negativo (Figueiredo, 2018a, p. 22-23) — remete à influência exercida pelo pensamento de Rousseau sobre a redação do *Ensaio*. Num movimento que lembra os primeiros *Discursos*, o ideal estético de simplicidade a que deveria almejar, nas *Observações*, a boa conduta em sociedade é projetado para uma natureza originária que se torna enferma na mesma medida em que perde a sua espontaneidade sob os efeitos da cultura. Conforme o autor,

no *Ensaio sobre as doenças mentais*, publicado no mesmo ano que as *Observações*, Kant menciona não apenas a simplicidade, mas o estado da natureza <Zustande der Natur>, cuja oposição ao estado civil <bürgerliche Verfassung> modifica o significado do refinamento, que passa agora a designar os efeitos negativos causados pela civilização

³ Esse conjunto de textos foi apresentado sob forma de dissertação de mestrado, orientada pelo professor José Arthur Giannotti e defendida na Universidade de São Paulo em 1993, e encontra-se publicado pela Editora Clandestina (São Paulo, 2018). Em conversa que teve lugar no mesmo ICA, Vinicius mencionara o interesse em fazer publicar uma versão revisada desse material — projeto infelizmente frustrado por seu falecimento prematuro.

(Figueiredo, 2018b, p. 189; cf. tb. p. 190).

Com efeito, os trechos iniciais do *Ensaio* seriam recebidos com provável incredulidade por um intérprete versado apenas nos conceitos e princípios usualmente associados ao espírito esclarecido do sistema transcendental. Antes de atacar a tarefa principal do artigo – esboçar uma “pequena onomástica das fraquezas da mente” (VKK, AA 02: 260.11-12; Kant, 2018, p. 123)⁴ – Kant louva a modéstia e simplicidade da natureza em contraste com a sociedade, a que atribui a deplorável capacidade de engendrar estultos e mesmo impostores. São “o constrangimento artificial e a opulência do estado civil” (VKK, AA 02: 259.04-05; Kant, 2018, p. 122) que impelem o ser humano para fora da normalidade, produzindo aberrações em ambos os extremos do espectro anímico: excessos da razão nos *Vernünflter*, assim como a falta dela nos *Narren*.

Esse contraste ganha, na verdade, um significado mais profundo no *Ensaio*, pois contrapõe também honestidade e fraude, probidade e dissimulação. Segundo Kant, a artificialidade da vida social ensina-nos a ocultar aquilo que a cândida natureza revela, ou seja, torna-nos competentes para o disfarce. Produz-se, assim, “uma aparência sábia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a fraqueza secreta da mente ou do coração” (VKK, AA 02: 259.07-10; Kant, 2018, p. 122). O ser humano no estado civil, desse modo, termina preocupando-se mais em parecer do que em ser efetivamente virtuoso.

Algumas poucas passagens do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1832) são suficientes para ilustrar a hipótese, defendida por Vinicius no “Estudo”, acerca da importância da obra de Rousseau para a composição do *Ensaio*. O filósofo genebrino também critica impiedosamente a civilização em geral, e o refinamento do gosto em particular, os quais toma por fonte tanto da perversidade humana quanto da perícia em camuflá-la. “Potências da terra, amai os talentos, e protegei aqueles que os cultivam”, exorta o autor, pois eles proferirão “aquela doçura de caráter e aquela urbanidade nos modos que tornam o comércio entre vós tão afável e tão fácil; em uma palavra: as aparências de todas as virtudes sem possuir nenhuma” (Rousseau, 1832, p. 7). O desenvolvimento das ciências e das artes, portanto, corrompe a natureza e fomenta a proliferação de vícios na mesma medida em que encobre a ausência de virtudes que produz:

As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição se esconderão sem cessar sob o véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão enaltecida que devemos às luzes de nosso século (Rousseau, 1832, p. 9).

Encontramos afirmações muito semelhantes no início do *Ensaio*. Kant também relaciona o declínio moral ao aperfeiçoamento do gosto que se observa na sociedade refinada, sugerindo que a vida civil obriga o indivíduo a escolher a “picardia” em lugar da “ignorância” – “pois, quando tudo passa a depender de arte, a astúcia refinada não pode faltar, ao contrário da probidade – em tais relações, um mero empecilho” (VKK, AA 02: 259.19-22; Kant, 2018, p. 122). Mesmo o estilo da escrita parece esforçar-se por emular o caráter literário e sarcástico das invectivas rousseauianas.⁵

A perplexidade causada por afirmações como esta tem em vista o papel central desempenhado pela noção de sociabilidade na filosofia crítica kantiana, que Vinicius, como vimos, identifica também nas *Observações*. Não deve parecer exagero atribuir à possibilidade de escrutínio e debate públicos um dos valores mais fundamentais da *Aufklärung*. Evidentemente,

4 As citações do *Ensaio* correspondem à tradução de Vinicius de Figueiredo publicada pela Editora Clandestina. Forneço, adicionalmente, a referência das passagens correspondentes segundo o padrão de citação da AA. As demais traduções empregadas no artigo são de minha autoria.

5 Como sugere Robert R. Clewis, “as Doenças combinam a liberalidade das *Observações* e o sarcasmo dos *Sonhos de um visionário*” (Clewis, 2014, p. 214; cf. p. 215). Ana Falcato (2025, p. 133) também observa que “de um ponto de vista estilístico, Kant recorre fortemente à ironia ao apresentar as doenças mentais e suas manifestações individuais e sociais”.

esse preceito surge de modo ostensivo no pensamento político de Kant⁶, mas manifesta-se também de modo mais sutil em diversas outras obras de seu período de maturidade. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), muitas passagens sugerem que a participação em atividades sociais promove a saúde do corpo e da mente, e pode ser empregada, portanto, como um critério para a prescrição ou reprovação de certos comportamentos. Recomenda-se, por exemplo, promover a conversa como uma forma de recompor-se para nossas ocupações habituais – sem parecer absorto na frente dos outros, o que, “evidentemente, é algo inadequado em sociedade” (*Anth*, AA 07: 208.01-02). O riso é indicado para melhorar a digestão – mas apenas “o riso bondoso (de coração aberto)”, que é “sociável”, e não o “zombeteiro (risadinha)”, que é “hostil” (*Anth*, AA 07: 264.28-29).

A importância da sociabilidade surge com ainda mais clareza no domínio da estética. Na *Crítica da faculdade do juízo* (Kant, 1790), Kant argumenta que nossos juízos de gosto comportam uma exigência de assentimento universal que os diferencia, essencialmente, daqueles que têm por base a mera satisfação sensorial. Não faz qualquer sentido discutir sobre aquilo que agrada aos sentidos, pois nesse caso reconhecemos que o prazer despertado em alguém tem por fundamento uma condição privada, que não pode ser necessariamente pressuposta nos demais. Se, contudo, “ele apresenta <ausgeben> algo como belo, então atribui aos outros justamente esse mesmo comprazimento: ele não julga meramente por si, mas antes por qualquer um, e fala da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas” (*KU*, AA 05: 212.31-34). Ao contrário do que ocorre com os juízos de conhecimento, entretanto, essa pretensão à universalidade não é determinada por conceitos, resultando antes da mera reflexão sobre o objeto.

Conforme exposto na terceira crítica, os juízos de gosto fundam-se em um sentimento de prazer que decorre de um arranjo particular de nossas faculdades, as quais estão presentes e operam, transcendentalmente, do mesmo modo em todos os falantes. Trata-se, como sugere Kant, da mesma condição subjetiva do conhecimento em geral, de modo que podemos esperar que os outros se sintam como nós frente aos mesmos objetos, e exigir, correlatamente, que concordem conosco quando os declaramos belos. Com efeito,

apenas sob a pressuposição de que haja um sentido comum (pelo que, contudo, não compreendemos um sentido externo, mas antes o efeito do jogo livre de nossas faculdades cognitivas) [...] é que o juízo de gosto pode ser proferido (*KU*, AA 05: 238.12-16).⁷

É importante observar que, por basear-se em princípios *a priori*, a exigência de assentimento universal reclamada para os juízos de gosto não pode ser justificada por qualquer convergência observada *a posteriori* em relação a certos objetos. Do fato de que muitos declararam algo como belo não se pode presumir que **todos** devam fazê-lo. Como afirma o filósofo,

aqui a universalidade é tomada apenas comparativamente; e assim há apenas regras gerais (como são todas as regras empíricas), e não universais, às quais o juízo de gosto sobre o belo intenta e ergue pretensão (*KU*, AA 05: 213.15-18).

Evidentemente, afirmar que algo é belo significa também dizer que o prazer que vivenciamos frente ao objeto provém integralmente da disposição entre nossas faculdades que Kant caracteriza por meio da expressão “jogo livre”. O juízo estaria, portanto, livre de impurezas – elementos de ordem sensível, como inclinações e afetos, ou racional, como conceitos, que poderiam torná-lo dependente de condições privadas, comprometendo sua pretensão à universalidade. Mas, como visto, não logramos verificar a satisfação de tais critérios

⁶ Nesse sentido, basta mencionar aqui a célebre sentença que leva a cabo a tarefa proposta no artigo *Resposta à questão: O que é o Esclarecimento?* (Kant, 1784): “Para esse Esclarecimento, entretanto, não se exige nada mais do que liberdade; e, na verdade, a menos prejudicial de tudo aquilo que se pode chamar liberdade, a saber: fazer uso público de sua razão em todos os assuntos” (*WA*, AA 08: 36.34-37).

⁷ Como apontam diversos intérpretes, a simplicidade desse argumento é apenas aparente, pois a noção de “sentido comum” se encontra entre as mais complexas de toda a “Analítica do belo”. Para uma apresentação recente dos principais problemas pertinentes, cf. Matherne, 2019.

em instâncias particulares de ajuizamento recorrendo à experiência. Sob esse ponto de vista, o sentido comum seria compreendido antes como “uma norma meramente ideal sob cuja pressuposição poderíamos, com direito, tornar regra para todos um juízo que concorda com ela e o comprazimento com um objeto expresso nesse juízo” (KU, AA 05: 239.26-29).

Não é possível, desse modo, determinar com segurança se o prazer que está na base de nossos juízos de gosto é efetivamente decorrente de estruturas transcendentais comuns a todos os falantes. Na verdade, tomamos frequentemente por universais sentimentos que não podem ser legitimamente atribuídos a qualquer um, tais como o agrado meramente sensorial ou a satisfação de propósitos individuais. Em suma, cometemos equívocos ao empregar o predicado “belo”.

Se é assim, como poderíamos, então, aprimorar a correção do gosto, aproximando-nos dessa norma ideal de sentido comum? Em várias passagens da terceira crítica, Kant sugere que o escrutínio público contribui ao menos para identificar impurezas fortuitamente vinculadas aos nossos juízos. Trata-se, já se vê, de um procedimento de caráter estritamente negativo: argumentos jamais serão capazes de convencer-nos da beleza de um objeto, que precisa ser efetivamente sentida⁸; mas o confronto de opiniões pode revelar que parte do prazer que imaginávamos inteiramente decorrente do jogo livre de nossas faculdades tem sua origem, na verdade, na satisfação de condições privadas. O refinamento do ajuizamento estético implica “a mera consciência da separação de tudo o que pertence ao agradável e ao bom do comprazimento que ainda lhe resta [...]” (KU, AA 05: 216.23-24).

A sociabilidade é, portanto, um princípio fundamental da estética kantiana porque o debate público é condição necessária para o refinamento de nossos juízos sobre o belo. Discutindo com outros a respeito dos objetos aos quais atribuímos esse predicado, reconhecemos preconceitos que poderiam tornar o seu uso menos universal, aspirando desse modo a empregar aquela voz universal por meio da qual, segundo Kant, cada um de nós “ergue pretensão ao assentimento de todos, ao passo que, em contrapartida, toda sensação privada decidiria apenas para aquele que contempla o seu comprazimento isoladamente” (KU, AA 05: 216.06-08). Não surpreende, desse modo, que o gosto seja definido, na *Antropologia*, como “uma faculdade do ajuizamento **social** dos objetos externos na faculdade da imaginação” (Anth, AA 07: 241.06-07; grifo meu).

Esses breves apontamentos parecem confirmar, como indicara Vinicius, que as *Reflexões* de Kant sobre o belo e o sublime possuem, de modo geral, um núcleo comum na noção de sociabilidade. O que dizer, entretanto, do *Ensaio*? Deveríamos imaginar que se trata de um escrito anômalo, estranho tanto ao caráter cosmopolita das *Observações* quanto à sua revisão crítica no período de maturidade? Proponho, a seguir, uma leitura intermediária: sem deixar de reconhecer o contraste esboçado mais acima, sugiro que já é possível encontrar, também aqui, indícios do compromisso kantiano com o espírito da *Aufklärung*.

Para cumprir esse objetivo, será necessário avançar além das primeiras páginas e examinar com maior profundidade a própria onomástica do *Ensaio* – complementando, de certo modo, a investigação desenvolvida por Vinicius, uma vez que seu “Estudo” se detém, mormente, nas *Observações*.⁹ De início, Kant estabelece uma divisão entre as doenças propriamente ditas e

8 Como Kant argumenta no §33, raciocínios argumentativos têm ainda menos eficácia para demover-nos de nossos juízos de gosto do que a constatação empírica de um consenso a respeito de certos objetos: “[...] certas passagens que me desagradam podem até concordar inteiramente com as regras da beleza [...]: tapo meus ouvidos, não quero ouvir nenhum fundamento e nenhum raciocínio, e suporei antes que aquelas regras dos críticos seriam falsas, ou ao menos que aqui não seria o caso de sua aplicação, do que deixaria determinar meu juízo por argumentos a priori – pois ele deve ser um juízo de gosto, e não um juízo do entendimento ou da razão” (KU, AA 05: 284.30-285.02).

9 Nesse sentido, o presente trabalho pretende contribuir com o interesse que se observa entre os intérpretes, desde o início do século XXI, pelos textos pré-críticos e de cunho antropológico de Kant (Jacobs, 2003; Sanchez-Madrid, 2018; Schönfeld, 2000), e, mais recentemente, pelos escritos sobre as doenças mentais (Frierson, 2009a, 2009b; Thomason, 2021; Fantasia, 2022; Ferrara, 2022; Falcato, 2025). O fato de que esse material só vem ganhando a atenção dos comentadores nos últimos anos ressalta o pioneirismo do estudo que Vinicius desenvolvera ainda nos

aquilo que denomina “seus graus mais amenos”, os quais “são mais correntes nas relações civis e, apesar disso, conduzem àquelas primeiras” (VKK, AA 02: 260.15-16; Kant, 2018, p. 123). O texto passa então a descrever essas fragilidades da mente de menor gravidade, que vão da imbecilidade <Dummköpfigkeit> à estultícia <Narrheit>.

A estratégia taxonômica a que Kant recorre de modo mais frequente no *Ensaio* consiste em classificar as debilidades mentais conforme a faculdade em que elas se manifestam. Distinguem-se, assim, o obtuso <stumpf> e o idiota <dummkopf> porque lhe faltam, respectivamente, engenho e entendimento. Como argumenta o filósofo, trata-se de duas capacidades anímicas independentes: a obtusidade não implica inaptidão para a compreensão, senão vagarosidade na apreensão ou dificuldade para encontrar as fórmulas mais apropriadas às ideias, uma vez que “o engenho não fornece os subsídios necessários para figurar os pensamentos nos muitos signos, dos quais alguns se ajustam de forma mais adequada” (VKK, AA 02: 260.25-27; Kant, 2018, p. 124). Essa enfermidade é, em seguida, ilustrada através de uma anedota a respeito do jesuíta Cristóvão Clávio, que teria sido expulso da escola por não conseguir redigir versos em latim mas viria a tornar-se um grande matemático.

A terceira figura discutida nesse trecho do *Ensaio* corresponde ao caso do “simplório” <Einfaltspinsel> ou “palerma” <Tropf>, aquele que possui deficiências na faculdade do juízo, e sua complexidade justifica uma abordagem mais cuidadosa. Segundo Kant,

na sociedade civil, intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns e se emaranham no jogo das ações humanas. Nessa medida, não é de surpreender que por toda parte aconteça a um homem sensato e probo cair em armadilhas de impostores – seja porque toda essa malícia é por demais desprezível para que dela se ocupe, seja porque seu nobre e benevolente coração não é capaz de se persuadir em fazer uma ideia tão odiosa da natureza humana –, tornando-se motivo de riso para eles; de forma que, por fim, a expressão “um bom homem” não é mais uma expressão figurada, mas uma maneira direta de indicar “um simplório” [...] (VKK, AA 02: 261.02-12; Kant, 2018, p. 125).

À primeira vista, essa passagem parece reforçar o tom moralista que observamos nas páginas iniciais do texto. O simplório é uma pessoa honesta que se torna vítima de malfetores por não possuir astúcia suficiente para reconhecer os dispositivos da dissimulação que se tornaram habituais na sociedade refinada. Degradada sob a influência do artifício e do engodo, a vida civil parece, portanto, exigir mais de nosso juízo do que seria razoável esperar em um indivíduo simples e inocente. Kant, contudo, introduz em seu exemplo uma nuance bastante significativa: o simplório não é apenas enganado, mas também ridicularizado por seus algozes. Além de prejuízo material, sua condição causa, adicionalmente, constrangimento público.

Esse aspecto ganha destaque na sequência do texto, em que se discute o efeito negativo das paixões sobre o ânimo. No *Ensaio*, elas se caracterizam, de modo geral, por exercer excessiva influência sobre a vontade, obstando o bom funcionamento do entendimento.¹⁰ Sua forma

anos de 1990.

10 Em seu período de maturidade, Kant passará a distinguir paixões e afetos de outro modo. Ambos os estados envolvem a supressão da razão e, consequentemente, a ação irracional. No primeiro caso, porém, trata-se de uma situação de caráter momentâneo que compromete também a prudência; no segundo, ao contrário, o sujeito retém sua capacidade de escolher os meios adequados para atingir fins, e a conduta é deliberada, ainda que contrária ao dever. Como sugere o filósofo na *Antropologia*, “vê-se facilmente que – por se deixarem associar à mais tranquila reflexão, portanto por não poderem ser impensadas <unbesonnen> como o afeto, e desse modo tampouco subsistirem de modo tempestuoso e passageiro, mas antes se enraizando e mesmo junto com o raciocinar – as paixões causam o maior prejuízo à liberdade, e, se o afeto é uma embriaguez, a paixão é uma doença <Krankheit> que tem aversão a todos os medicamentos [...]” (*Anth*, AA 07: 265.31-266.03). A *Crítica da faculdade de juízo* expressa-se de modo semelhante em uma nota à célebre “Observação geral” que se segue à “Analítica do sublime”: “Os afetos diferenciam-se especificamente das paixões. Aqueles referem-se meramente ao sentimento; estas pertencem à faculdade da apetição e são inclinações que dificultam ou tornam impossível a determinação da vontade por princípios. Aqueles são tempestuosos e não premeditados, essas duradouras e refletidas: assim, o desgosto como ira é um afeto; mas como ódio (sede de vingança) é uma paixão. A última não pode ser chamada sublime nunca e em nenhuma relação: pois no afeto a liberdade do ânimo é de fato interrompida; não paixão, contudo, ela é suspensa <aufgehoben>” (*KU*, AA

mitigada é a insensatez <Thorheit>, caso do indivíduo que se encontra em um “estado da razão cativa”, sem conseguir deixar de agir contrariamente a seus fins mesmo consciente de que sua conduta terá consequências nocivas para eles. Pode, por isso, ser um bom conselheiro para os outros, ainda que não logre empregar essa sabedoria para si mesmo. Kant ilustra esse tipo de fraqueza mental através de vários exemplos prosaicos — o amor, a ambição, a vontade de construir, de colecionar quadros e a bibliofilia — e chega a afirmar, com ironia, que apenas na lua existiriam pessoas completamente sensatas: “lá, talvez, se esteja desprovido de paixão, e a razão seja infinita” (VKK, AA 02: 262.07-08; Kant, 2018, p. 127).

Denomina-se, por sua vez, estultícia <Narrheit> à condição em que o sujeito tomado pela paixão sequer percebe que suas ações se contrapõem aos próprios fins. Essa variação mais grave ocorre com menor frequência e tem por principal sintoma, precisamente, a derrisão pública decorrente do prejuízo à destreza social. Segundo Kant, “a zombaria que recai sobre o insensato é alegre e inofensiva; o estulto merece o mais mordaz chicote da sátira, porém por nada o sente” (VKK, AA 02: 263.08-10; Kant, 2018, p. 128-129). Nero, por exemplo, teria se tornado objeto de zombaria ao recitar poemas ruins que julgava excelentes; o soberbo “crê estar sendo estimado quando é vaiado” (VKK, AA 02: 262.34-35; Kant, 2018, p. 128); e o avarento, que evita dispor dos próprios bens porque crê não poder prescindir de nada, “sempre deu ocasião a muitas histórias ridículas, que dificilmente poderiam ser melhores inventadas do que como realmente ocorreram” (VKK, AA 02: 263.06-07; Kant, 2018, p. 128).

A transição entre a obtusidade e a simploriedade, e entre a insensatez e a estultícia, sugere que o *Ensaio* abandona o ponto de vista moralista que encontramos em suas páginas iniciais, onde a deficiência mental é concebida como um malefício da sociedade refinada, em prol de uma tentativa de descrever os seus graus, reversamente, considerando as dificuldades que ela impõe à socialização. E essa posição parece confirmar-se quando Kant finalmente esgota os tipos mais brandos de enfermidades anímicas e prepara-se para discutir as doenças propriamente ditas:

Passo das fraquezas da mente, que são desprezadas e constituem objeto de zombaria, àquelas que habitualmente vemos com compaixão; das que não suprimem a comunidade civil em sua liberdade àquelas das quais se encarrega a precaução da autoridade e em relação às quais toma medidas (VKK, AA 02: 263.26-30; Kant, 2018, p. 129).

Como se vê, as enfermidades mentais se tornam mais severas na mesma medida em que comprometem o desempenho social. A fronteira que separa os tipos mais brandos, dignos de escárnio, das doenças em sentido estrito consiste precisamente na perda da capacidade de agir livremente, ou seja, na necessidade de tutela, ao menos parcial. Nesse sentido, a onomástica do *Ensaio* comporta ainda uma gradação: entre a corrupção <Verkehrtheit> do ânimo, que exige tratamento e a temporária alienação da comunidade, e a efetiva impotência <Ohnmacht> das faculdades, estágio mais extremo e incurável de todas as patologias humanas no qual o paciente deve ser mantido permanentemente sob cuidados, aliado do contato público. Esse último caso, denominado parvoíce <Blödsinnigkeit>, suprime ao indivíduo a própria maioridade, pois “jamais permite ao infeliz deixar o estado infantil”, e suas manifestações “são por demais conhecidas para que seja necessário deter-se longamente nelas” (VKK, AA 02: 264.02-03; Kant, 2018, p. 130).

Por outro lado, as espécies da corrupção, conjuntamente denominadas como fraquezas da mente perturbada <Gebrechen des gestörten Kopfes>, recebem uma maior atenção de Kant — especialmente a primeira delas, o desatino <Verrückung>, que acomete tipicamente a sensibilidade. Trata-se do indivíduo que toma, mesmo no estado de vigília, imagens de coisas ausentes por impressões dos sentidos. O que torna esse distúrbio particularmente insidioso é que seu mecanismo de operação é excessivamente comum. O filósofo menciona o sujeito que,

05: 272).

ao acordar, confunde objetos próximos ao leito com figuras humanas, em uma experiência até certo ponto prazerosa; e, também, a tendência a interpretar formas de acordo com as próprias inclinações, de modo que “o naturalista enxerga vilas nas pedras de Florença; o devoto, a história da Paixão nas nervuras do mármore [...]” (VKK, AA 02: 265.35-36; Kant, 2018, p. 133).

Mais uma vez, esse sonhar acordado inócuo e banal diferencia-se de suas ocorrências patológicas, que justificariam a prescrição de medicamentos ou mesmo a atenção das autoridades, pelo grau de perturbação que causam ao protocolo ou à ordem social. Assim, o hipocondríaco fantasia males inexistentes mas se comporta, de modo geral, adequadamente em público, mantendo a aparência de uma pessoa saudável. Sua condição evidencia-se apenas

se uma figura ridícula lhe passa pela cabeça (mesmo que a reconheça apenas como uma imagem da fantasia), se esse devaneio lhe arranca uma risada indecente na presença alheia, sem que a justifique [...] (VKK, AA 02: 266.20-23; Kant, 2018, p. 134-135).

Quando, então, parece um “demente” <Verrückter> (VKK, AA 02: 266.20-23; Kant, 2018, p. 134-135). Do mesmo modo, a intensidade com que sentimentos morais se manifestam em certos sujeitos pode levar à acusação de que são fantasistas. Contudo, esse entusiasmo <Enthusiasm>, sugere Kant, é não apenas inofensivo, mas mesmo benfazejo, pois, “sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo” (VKK, AA 02: 267.10-11; Kant, 2018, p. 136). Por outro lado, a ilusão de possuir um contato direto com o divino, denominada exaltação <Schwärmerei>, é considerada a alucinação <Blendwerk> mais perigosa da humanidade, na medida em que “se sua irrupção é recente, se o homem acometido possui talentos e o vulgo encontra-se preparado para assimilar esse fermento, às vezes ocorre que mesmo o Estado seja arrebatado pelo êxtase” (VKK, AA 02: 267.16-18; Kant, 2018, p. 136).¹¹

A análise das últimas duas espécies de inversão — delírio <Wahnsinn> e desvario <Wahnwitz> — é consideravelmente mais breve, e não requer aqui grandes considerações. Boa parte dos exemplos empregados por Kant reforça o caráter público da doença mental que esboçamos mais acima, na medida em que seu diagnóstico resulta de sintomas observados através do comportamento socialmente inadequado.¹² O ensaio chega a termo, entretanto, retomando o tom moralista de suas primeiras páginas: na natureza, os seres humanos raramente se tornam enfermos, pois “é no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las” (VKK, AA 02: 269.24-27; Kant, 2018, p. 140). O entendimento saudável é aquele que se ocupa das necessidades mais fundamentais da existência; “quando requerido pela luxúria artificial, quer na fruição, quer nas ciências, torna-se um entendimento refinado” (VKK, AA 02: 269.29-31; Kant, 2018, p. 140).

Como se vê, há uma maior continuidade entre o *Ensaio* e as *Observações* do que se poderia imaginar à primeira vista. O tratado inicia-se e conclui-se, é verdade, com o elogio à simplicidade da natureza que remete inequivocamente a Rousseau, e os distúrbios mentais são apresentados, nesse momento, como o resultado pernicioso da artificialidade da vida civil. No desenvolvimento da própria onomástica, contudo, sua manifestação corresponde, reversamente, aos empecilhos que eles impõem à boa conduta social, numa escala que vai dos pequenos inconvenientes dignos de riso, ou mesmo escárnio, até a sua total obstrução, que pode exigir a interferência do Estado e a supressão da liberdade.¹³

11 Para Rauer (2007), a superposição dos exemplos do entusiasmado e do exaltado, bem como a menção posterior ao gênio, representa um desafio especialmente problemático para Kant, na medida em que coloca o problema da diferença entre verdade e ilusão <Wahn> (cf. p. 141-148).

12 Kant menciona, por exemplo, o caso do ser humano que se imagina o motivo de todos os eventos que o circundam: “os mercadores, que comerciam entre si e que, porventura, o notem, tramam intrigas contra sua pessoa; o guarda-noturno adverte-o por troça; resumindo, não vê nada mais do que uma conspiração geral contra si” (VKK, AA 02: 268.09-12; Kant, 2018, p. 138). Do mesmo modo, “o soberbo é, em certa medida, um delirante, pois, a partir do comportamento dos outros, que o observam entre a perplexidade e a ironia, conclui ser admirado por todos” (VKK, AA 02: 268.16-18; Kant, 2018, p. 138).

13 Buscar uma solução para esse paradoxo fugiria ao escopo do presente trabalho. Em seu artigo de 2018,

Essa afinidade do escrito de 1764 com os traços mais cosmopolitas que nos acostumamos a associar ao pensamento de maturidade de Kant torna-se evidente também quando consideramos o que se diz sobre o tema na *Antropologia*.¹⁴ Salta aos olhos, já de início, a homologia formal com a onomástica do *Ensaio*.¹⁵ O filósofo também divide as fragilidades da mente em duas classes: seus graus mais amenos, aqui denominados “fraquezas” <Schwäche>, e as doenças <Krankheiten> em sentido próprio. Nesse segundo conjunto, deixa igualmente de lado as ocorrências extremas da parvoíce – em que o ânimo “não basta sequer para o uso animal da força vital [...] ou apenas justamente para a mera imitação mecânica de ações externas possíveis aos animais (cortar, cavar, etc)” (*Anth*, AA 07: 211.30-212.02) – e classifica as demais conforme as faculdades afetadas por cada uma.¹⁶

Do mesmo modo, a *Antropologia* reitera, com ainda mais clareza, aquilo que Kant estabelecera no *Ensaio* como principal característica da doença, e que a distingue das meras fraquezas da mente tais como a insensatez ou a estultícia: a necessidade de isolar o enfermo, privando-o de agir livremente na vida civil. A importância dessa passagem justifica sua citação integral:

O simplório, o imprudente <Unkluge>, o imbecil, o néscio <Geck>, o insensato e o estulto distinguem-se dos perturbados não meramente no grau, mas antes na diferente qualidade de sua desafinação anímica, e ainda não pertencem, graças às suas fraquezas, ao hospício, isto é, a um lugar onde os seres humanos, à revelia da maturidade e da força de sua idade, têm de ser, contudo, mantidos em ordem, por uma razão alheia, em vista das menores situações da vida (*Anth*, AA 07: 25-31).

A doença, portanto, priva o ser humano de sua maioridade, obrigando-o a submeter sua razão ao governo dos outros. Segregado do convívio social, o doente é degradado à condição da criança, que depende da intervenção alheia mesmo nos assuntos mais básicos da vida.

Nos §§45 a 53, Kant revisita muitos exemplos e argumentos do *Ensaio*, tais como os casos do jesuíta Cristóvão Clávio ou do simplório, aquele que se torna facilmente presa de malfeitores.¹⁷ A posição do filósofo mostra-se, nesse último caso, bem mais indulgente em

Constantini argumenta que, malgrado as evidências textuais em contrário, não se deve concluir que a posição do *Ensaio* corresponderia à suposição de que as doenças são causadas pela vida em sociedade: Kant “não dava por certo que um homem em harmonia com a própria *Umwelt* fosse, por isso mesmo, imune às patologias psíquicas, nem, vice-versa, que fosse, sem dúvida, a vida em sociedade, em muitos aspectos deplorável, a causa determinante dessas patologias” (Constantini, 2018, p. 244; cf. todo o item 2). De modo análogo, Pedro Miguel Panarra sustenta (Panarra, 2010, p. 204) que “a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rousseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão, *homem degenerado*, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento”. Para uma posição divergente, cf. Falcato (2025), que enfatiza, reversamente, as passagens do texto que associam a doença mental à vida civil: “o desequilíbrio mental é despertado por um conjunto central de condições para a vida comum civil. Em sua base, tais falhas da razão ainda são parte do contrato social” (Falcato, 2025, p. 137). Do mesmo modo, para Constantin Rauer (2007, p. 132) “Kant considera as doenças da cabeça não como doenças naturais, mas sim civilizacionais”.

14 Nas traduções dessa obra, procurei manter as opções que Vinicius empregou, no *Ensaio*, para os termos que se referem às diferentes patologias identificadas por Kant.

15 Como observa Constantin Rauer, “a maioria das passagens do texto da *Antropologia* são praticamente coincidentes com aquelas do *Ensaio*” (Rauer, 2007, p. 132). Além de peculiaridades que remetem à sistematização da topologia do ânimo que se consagrou no período crítico, uma diferença significativa entre os dois escritos é que, como discutirei mais adiante, a hipocondria <Grillenkrankheit>, que havia sido classificada entre os desatinos <Verrückungen> em 1764, ganha na *Antropologia* uma subdivisão específica entre as doenças. Na verdade, Kant emprega aqui o termo “desatino” como sinônimo de “perturbação mental”, ou seja, para designar o segundo subconjunto de doenças que inclui a “amência” <Unsinnigkeit> e a “vesânia” <Aberwitz> ao lado do delírio e do desvario (cf. Constantini, 2021, p. 107). A noção de “inversão” <Verkehrtheit>, que cumpria esse papel no *Ensaio*, foi abandonada na *Antropologia*, como observa corretamente Pedro Miguel Panarra (2010, p. 208).

16 Como indica Frierson (2009a, p. 271), entretanto, o filósofo sacrifica, em ambos os escritos, a perfeita correspondência entre faculdades e doenças aquilo que revelam as observações empíricas: “quando há desordens mentais que não são perfeitamente congruentes com a sua taxonomia psicológica – tais como a hipocondria – ele simplesmente cria uma categoria nova”.

17 Restrinjo-me, nesse trabalho, aos trechos explicitamente indicados no sumário como fraquezas ou doenças

relação a essa fraqueza mental. “Honrado mas imbecil” é, segundo ele, uma expressão falsa e repreensível:

Falsa, porque a honradez (observação de deveres a partir de princípios) é razão prática; repreensível, porque pressupõe que todo aquele que apenas se sentir apto enganaria, e se não engana, isso decorre meramente de sua incapacidade (*Anth*, AA 07: 204.34-205.03).

Essas qualificações não alteram, contudo, o resultado para a vítima, que é a sua exposição ao constrangimento público, ainda que moralmente reprovável.

Encontramos o mesmo registro social nas discussões sobre a insensatez e a estultícia, que completavam, no *Ensaio*, os tipos mais brandos de enfermidades mentais, caracterizando-se pela execução de ações que, de modo consciente ou inconsciente, contrapõem-se aos próprios fins. Como no escrito pré-crítico, destaca-se nesse grupo a soberba, que “tem por consequência apenas a derrisão”, quando não “merecido ódio” (*Anth*, AA 07: 211.03-04). Kant menciona ainda o jovem abobado <Laffe> e o idoso néscio <Geck>, apresentados como estultos graças à sua imprudência. Quando enganados, “o primeiro até ainda atrai para si a compaixão, mas o segundo apenas o amargo escárnio” (*Anth*, AA 07: 211.24-25).

Entre as doenças propriamente ditas, a hipocondria recebe um tratamento diferenciado, à parte daqueles que exigem incondicionalmente o isolamento do paciente em instituições de tratamento.¹⁸ A descrição dessa condição invoca, mais uma vez, o desarranjo do protocolo social, uma vez que ela é frequentemente precedida, segundo Kant, pela súbita mudança de humor, “um salto inesperado de um tema a outro totalmente diferente, que ninguém aguarda” (*Anth*, AA 07: 213.13-14). Adiciona-se aqui, entretanto, ainda a redução do enfermo ao estado de menoridade: o hipocondríaco possui um medo “infantil” da morte, e o médico “não consegue tranquilizá-lo senão como uma criança (com pilulas de farelos de pão em lugar de remédios)” (*Anth*, AA 07: 213.01).

O filósofo conclui as suas análises abordando as perturbações mentais, nesse texto denominadas conjuntamente “desvarios” <Verrückungen>. De algumas, como a amênia <Unsinnigkeit>, se pode esperar a recuperação do doente; outras, como o delírio e o desvario, são incuráveis. Em certos casos recomenda-se uma temporada em instituições de reabilitação, em outros a reclusão definitiva em hospícios ou manicômios. Em todos se exige, em maior ou menor grau, a remoção do convívio social e a tutela, temporária ou permanente, por outra razão – seja para a proteção dos demais, seja para assegurar a vida do próprio enfermo.¹⁹

Duas diferenças entre os dois escritos ainda confirmam, com ainda maior eloquência, a hipótese que procuramos defender nesse trabalho. Em primeiro lugar, não encontramos aqui a sugestão de que a doença mental resulta da corrupção da natureza sob efeito do refinamento social. Ao considerar, em seu período de maturidade, o material que redigira para o *Ensaio*, Kant decidiu deixar de lado, especificamente, as concepções moralistas com que iniciara e concluira seu texto pré-crítico. Esse movimento sugere que aquilo que foi aproveitado – ou seja, a onomástica propriamente dita – não pareceu ao autor incompatível com o espírito esclarecido de seu pensamento na década de 1790.

mentais, embora seja habitual entre os comentaristas considerar também, ao abrigo desse título, a discussão sobre os afetos e paixões que tem lugar no terceiro livro, entre os §§73-86 (cf. Frierson, 2009a; Sánchez Madrid, 2018, p. 153). No *Ensaio*, Kant de fato discute o efeito das paixões sobre o ânimo, mas os exemplos empregados, de modo geral, são reaproveitados nos §§45-53, como veremos. De todo modo, meu propósito não é analisar extensivamente todos os trechos da *Antropologia* onde Kant possivelmente se refere a doenças mentais, mas apenas mostrar que, naqueles diretamente nomeados desse modo, os argumentos empregados são análogos aos do escrito de 1764.

18 De modo geral, os comentaristas tendem a sugerir que a proeminência concedida à hipocondria na *Antropologia* poderia estar relacionada à experiência do próprio Kant com essa condição (Frierson, 2009a, p. 276; Thomason, 2021, p. 200; 204).

19 Para uma abordagem detalhada das perturbações mentais que destaca o papel da imaginação, cf. Constantini, 2021; ver também Constantini, 2018, p. 242.

Em segundo lugar, Kant acrescentou dois parágrafos que não possuem correspondência no tratado de 1764, interrompendo sua análise das fraquezas mentais que remete à tipologia de condições de menor gravidade esboçada no *Ensaio*. Ambos articulam explicitamente as discussões propostas na *Antropologia* ao desempenho do indivíduo na vida civil.

O §47 caracteriza a distração <Zerstreuung>, inicialmente, como uma dispersão de atenção que se manifesta como uma fraqueza mental quando a imaginação permanece excessivamente ligada a determinadas representações – caso em que pode, inclusive, degenerar-se em doença (Anth, AA 07: 207). Paradoxalmente, Kant sugere também que distrair-se <sich zerstreuen> após longos períodos de reflexão produz efeitos salutares sobre o ânimo, sendo recomendável como meio de recompor as forças para as atividades cotidianas. E conclui, desse modo, que “não é uma arte comum distrair-se sem, contudo, ficar distraído” (Anth, AA 07: 208.02-03).

Em que consiste, entretanto, essa técnica tão complexa? As situações discutidas nessas passagens não deixam dúvidas acerca de sua natureza profundamente social: a distração evidencia uma fraqueza mental nas fronteiras da patologia precisamente quando compromete a atuação do sujeito na vida pública. Ficar com frequência distraído “dá ao ser humano submetido a esse mal a aparência de um sonhador, e o torna inútil para a sociedade, na medida em que ele segue, cegamente, sua faculdade da imaginação em seu livre jogo sem qualquer ordem da razão” (Anth, AA 07: 208.02-03).

Distrair-se requer, ademais, uma justa medida que tem por norma a interação social. A conversa leve sobre assuntos diversos, por exemplo, ajuda a recuperar o equilíbrio das forças vitais após ocupações mentalmente extenuantes. Deve-se, entretanto, evitar saltar repetidamente de um a outro tema, “caso contrário a sociedade se divide, [como] no estado de um ânimo distraído, e, na medida em que se misturam alhos com bugalhos, perde-se completamente a unidade da conversa [...]” (Anth, AA 07: 207.26-28). Por essa razão, Kant desaprova a leitura de romances que, segundo seu ponto de vista, convidam à divagação, tornando fragmentário o fluxo de pensamentos. Em suma, se a distração pode ser benéfica e mesmo necessária para a dietética do ânimo, “ficar distraído em sociedade é descortês, frequentemente também ridículo” (Anth, AA 07: 207.02-03).

O §48, por seu turno, discute diferentes circunstâncias em que se pode suprimir ao ser humano, temporária ou permanentemente, o direito de agir livremente na sociedade e, conseqüentemente, também a responsabilidade civil. Como afirma Kant, “a incapacidade (natural ou legal) de um ser humano, de resto são, para o uso próprio do entendimento nos assuntos <Geschäft> públicos se chama minoridade <Unmündigkeit>” (Anth, AA 07: 208.34-36). Ilustram essa situação, de início, a criança, que possui um tutor até tornar-se adulto, e a mulher que, no século XVIII, deveria ser representada em procedimentos jurídicos por seu marido ou outro homem.

Mas o filósofo desenvolve esse conceito também em um quadro mais amplo, sugerindo que a condição de menor, embora degradante, é também confortável, permitindo que outros dela façam uso em benefício próprio. É assim que o governante se intitula “pai da pátria” e arroga-se a prerrogativa de saber o que é melhor para o povo que, “em nome de seu próprio bem, é condenado a uma constante minoridade” (Anth, AA 07: 209.26-27). O clero age do mesmo modo ao manter um rígido controle sobre a interpretação das escrituras que impede o ser humano de buscar autonomamente um caminho para sua elevação espiritual.

Por inúmeros motivos, seria equivocado projetar, sobre a *Antropologia*, a expectativa de consistência sistemática que caracteriza o projeto das três críticas. Cabe, entretanto, perguntar: por que Kant julga pertinente incluir essas considerações de ordem política em uma seção de sua obra no mais inteiramente consagrada à análise das enfermidades mentais? Segundo meu ponto de vista, a conexão entre esses dois temas à primeira vista tão díspares só faz sentido quando lembramos que as patologias se deixam descrever a partir de desvios em relação à

norma da conduta social que, nos casos de maior gravidade, também exigem a revogação da maioria.²⁰ Como as crianças, os doentes tampouco possuem a capacidade de atuar na vida pública, e veem-se obrigados a submeter a própria existência à tutela da razão alheia.

Não menos do que as semelhanças, portanto, as diferenças entre esses dois textos indicam que eles possuem, malgrado os acenos a Rousseau da década de 1760, um denominador comum na preocupação em compreender as doenças mentais a partir das dificuldades que elas impõem à socialização.²¹ Na verdade, esse princípio é formulado expressamente nas “Observações dispersas” que concluem os trechos da *Antropologia* que tratam do tema. Segundo Kant,

a única marca universal do desatino <Verrücktheit> é a perda do sentido comum (*sensus communis*) e o sentido próprio <Eigensinn> (*sensus privatus*) lógico que surge em contrapartida [...]. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da correção de nossos juízos em geral e, portanto, da saúde de nosso entendimento: retê-lo também ao entendimento de outros, e não nos isolar com o nosso entendimento, julgando com a nossa representação privada como que publicamente (*Anth*, AA 07: 06-15).²²

Isso não significa dizer que o filósofo teria abandonado integralmente a admiração pela natureza que encontramos nas páginas iniciais e finais do *Ensaio*. Muito pelo contrário, ela é formulada repetidamente na “Teleologia”, e poderia mesmo justificar o privilégio da beleza natural sobre a beleza artística que muitos intérpretes identificam na “Analítica do belo”.²³ A contraposição à artificialidade dos negócios humanos também é conservada em certa medida: no §42 da *Crítica da faculdade do juízo*, por exemplo, Kant sugere que temos um interesse imediato em flores, animais ou no canto do rouxinol, mas nosso prazer com tais objetos desapareceria tão logo percebêssemos que eles são produzidos por dispositivos mecânicos (*KU*, AA 05: 299.18-31; 302.19-34).²⁴ Aqui, entretanto, ela não implica necessariamente uma rejeição da socialização.

Confirma-se, portanto, também por essa via a hipótese de Vinicius acerca da centralidade da questão da sociabilidade nos escritos de 1764 e, conseqüentemente, a sua relevância para

20 Como confirmam as discussões sobre a responsabilidade civil dos doentes mentais travadas a cabo mais adiante, no §51.

21 Nesse sentido, meu trabalho possui muitas afinidades com o de Nuria Sánchez Madrid, para quem “o egoísmo desempenha o papel de guia capaz de orientar o exame das doenças mentais, já que estas fazem do sujeito incapaz de tornar-se um membro da sociedade, levando-o a construir mundos subjetivos que não satisfazem às exigências da objetividade social” (Sánchez Madrid, 2018, p. 159). Para uma leitura que ressalta as implicações cognitivas das doenças mentais, cf. Thomason (2021), que emprega o ponto de vista da lógica aplicada na interpretação dos trechos pertinentes do *corpus* kantiano, especialmente a *Antropologia*. Pedro Miguel Panarra, por seu turno, sugere que esse escrito prenuncia a preocupação kantiana com a superação da metafísica dogmática – evidente, por exemplo, em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766), e que ganharia sua formulação mais bem acabada na *Crítica da razão pura* (1781): “Os dados apurados na psicopatologia visam um esclarecimento da metafísica dogmática, sem embargo da possibilidade de figurarem num livro de psicopatologia. [...] A analogia com a loucura é um instrumento de construção da lógica da ilusão que constitui o cerne da dialética transcendental. Essa relação não é ainda clara no *Ensaio*, mas a despeito de ser assim, ela existe desde então na relação que se estabelece com a metafísica na preparação do texto sobre Swedenborg” (Panarra, 2010, p. 205).

22 Francesca Fantasia sugere que as doenças mentais correspondem, na *Antropologia*, à supressão da unidade ideal de ajuizamento coletivo representada pelo *sensus communis*, com suas implicações estéticas, morais e epistemológicas: “a doença mental ou mania mina a consciência na sua capacidade constitutiva de partilhar o mundo, privando-a de sua esfera pública, da liberdade de relacionar o próprio intelecto com o dos outros, de tornar públicos os seus pensamentos para testar sua validade para outros também” (Fantasia, 2022, p. 35). Em suas análises do *Ensaio*, Constantini destaca o aspecto social, reversamente, nas variantes mais brandas que vão da estupidez à estultícia, as quais integram, segundo sua denominação, a série “psicossocial”, “que ordena os graus de loucura na sua manifestação externa” (Constantini, 2018, p. 236). Para o comentador, a apresentação das doenças propriamente ditas seria antes “biopsíquica”, privilegiando as suas manifestações internas, ou seja, os distúrbios causados ao funcionamento ordinário da mente. Há muitos pontos de contato entre essas leituras e aquela que defendo aqui. Sugiuro, entretanto, que a abordagem em conjunto do *Ensaio* e da *Antropologia* permite concluir que a questão da socialização atravessa, de forma mais abrangente, todo o espectro de casos discutidos por Kant, dos mais amenos aos mais graves. Nesse sentido, trata-se, como indicado mais acima, de uma gradação que vai das condições que dificultam o uso público da razão até aquelas que o obstam completa ou ao menos majoritariamente.

23 Cf. Guyer, 1978, p. 580; Allison, 2001, p. 272.

24 Podem compreender-se, no mesmo sentido, as observações de Kant sobre a ingenuidade no §54 (*KU*, AA 05: 335).

uma compreensão mais qualificada do pensamento de Kant em seu período de maturidade. Como procurei mostrar nesse trabalho, ela não se restringe às *Observações* e pode ser estendida também ao *Ensaio*, ao menos considerando-se a sua parte mais central, que busca classificar as doenças mentais e que encontramos refigurada nos parágrafos pertinentes da *Antropologia*.

Referências

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of the Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University, 2001.

CLEWIS, R. R. Kant's Empiricist Rationalism in the Mod-1760's. *Eighteenth-Century Thought*, n. 5, p. 179-225, 2014.

CONSTANTINI, M. Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764. *Con-Textos Kantianos*, n. 7, p. 234-251, 2018.

CONSTANTINI, M. Madness in the Organic Order of Space: Kant and the Imagination. *Con-Textos Kantianos*, n. 13, p. 97-113, 2021.

FALCATO, A. Kant's Early Diagnosis in Advance: The Maladies of the Head as a Cultural Phenomenon. *Philosophy Today*, v. 69, n. 1, p. 131-147, 2025.

FANTASIA, F. Il mondo perduto: Follia e senso comune nell'*Antropologia* di Kant. *Consecutio Rerum*, v. IV, n. 7, p. 17-45, 2022.

FERRARA, I. The Political Dimension of Pathology: Kantian Mental Illnesses between Fragility, Freedom, and Imputation. *Estudos Kantianos*, v. 10, n. 1, p. 119-138, 2022.

FIGUEIREDO, V. de. Estudo. In: Kant, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018b, p. 145-220.

FIGUEIREDO, V. de. Introdução. In: KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018a, p. 9-26.

FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, v. 20, n. 3 p. 267-289, 2009a.

FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 2: Philosophical implications of Kant's account. *History of Psychiatry*, v. 20, n. 3: p. 290-310, 2009b.

GUYER, P. Interest, Nature, and Art: A Problem in Kant's Aesthetics. *The Review of Metaphysics*, v. 31, n. 4, p. 580-603, 1978.

JACOBS, B.; KAIN, P. (Orgs.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

KANT, I. *Gesammelte Schriften* (Akademische Ausgabe). Berlin: Hrsg. von der Königlich-

Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018.

MATHERNE, S. Kant on Aesthetic Autonomy and Common Sense. *Philosopher's Imprint*, v. 19, n. 24, p. 1-22, 2019.

PANARRA, P. M. Introdução à tradução do *Ensaio sobre as doenças da cabeça*. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, p. 201-224, 2010.

RAUER, C. *Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. Discours a l'Académie de Dijon sur cette question proposée para la même academie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs. *Oeuvres complètes*, v. I. Paris: Armand-Aubrée, 1832, p. 1-31.

SÁNCHEZ-Madrid, N. Controlling Mental Disorder: Kant's Account of Mental Illness in the Anthropology Writings. In: LORINI, G.; LOUDEN, R. B. (Orgs.) *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 147-162.

SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of Young Kant: The Precritical Project*. Oxford: Oxford University, 2000.

THOMASON, K. K. The Philosopher's Medicine of the Mind: Kant's Account of Mental Illness and the Normativity of Thinking. In: LYSSY, A.; YEOMANS, C. (Orgs.) *Kant on Morality, Humanity, and Legality: Practical Dimensions of Normativity*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021, p. 189-206.

Kant: rigorismo, imoralidade e imputabilidade na *Religião nos limites da simples razão*¹

[*Kant: rigorism, immorality, and imputability in Religion within the boundaries of mere reason*]

Pedro Costa Rego²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101333

Abstract

My aim in this article is, first, to offer a brief discussion on the occurrence of the theme of evil prior to the approach we find in *Religion within the boundaries of mere reason* (1793), and then to proceed with an interpretative analysis of the prologue to the First Part of that work. This refers specifically to the passage spanning pages 19 to 25 of volume 6 of the Academy Edition (RGV, AA 06: 19–25), which consists of five paragraphs in its initial section, followed by a ‘Remark’ containing four additional paragraphs. What I intend to have found in these paragraphs are elements capable of contributing to the interpretative thesis that the conceptual tools Kant develops in constructing the concept of the human will – as both rational and sensibly affected – are not particularly well-suited to provide sufficient clarity for establishing a concept of freedom of the will that is both unambiguous and capable of grounding a rational explanation of the possibility of free and imputable immorality.

Keywords: freedom; morality; imputation; evil; will; power of choice.

1 Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

2 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq. E-mail: pedrocostarego@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7861-7022>.

I - Introdução

Numa famosa e muito citada passagem da *Crítica da razão pura*³, Kant afirma do arbítrio humano que ele é ao mesmo tempo *liberum* e *sensitivum*. Os termos são os seguintes:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à necessidade <Nötigung> por impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é afetado *patologicamente* (por motivação da sensibilidade); denomina-se *animal* <arbitrium brutum> quando ele pode ser *patologicamente* necessitado. Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois a sensibilidade não torna sua ação necessária; em vez disso, ao homem é inerente um poder <Vermögen> para determinar-se por si mesmo <von selbst>, independentemente da necessidade por impulsos sensíveis (KrV, A 534/B 562).

O objetivo de Kant aqui parece ser o de situar o sujeito *agente* humano num espaço comparativo aberto entre o divino e o bruto. Diferentemente do arbítrio animal, que é sensivelmente necessitado, e do santo, que é sempre e necessariamente moral, o arbítrio humano estaria aberto, de um lado, à sedução das inclinações sensíveis, e de outro, aos comandos da pura racionalidade prática. E o mais importante: assim posicionado, ele teria a prerrogativa de aderir a ou recusar cada um desses dois candidatos à presidência de seu comportamento. Eis o que Kant parece querer dizer com a expressão <ein Vermögen sich von selbst zu bestimmen>. Nesse “poder” para autodeterminação consistiria propriamente a sua liberdade.

Com efeito, essa é uma interpretação possível — certamente a mais usual entre os intérpretes do kantismo e a mais afinada com as nossas primeiras intuições — disso que Kant entende por liberdade da vontade humana. Ocorre, entretanto, que em seus trabalhos mais relevantes de fundamentação da liberdade e do princípio supremo da moralidade — notadamente, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, com sua controversa “dedução”, e a *Crítica da razão prática*, com sua ainda mais controversa doutrina do “facto da razão” —, Kant jamais demonstrou isso que a passagem supracitada parece afirmar. Isto é, Kant sequer tentou provar que a vontade humana é livre no sentido de poder escolher agir ou bem segundo a máxima da satisfação das inclinações, ou bem segundo o princípio da moralidade. Em vez disso — e por surpreendente que às vezes possa parecer —, todos os seus esforços fundacionais sempre se concentraram em torno de uma prova de que nós humanos somos livres *na medida em que nossa racionalidade prática estabelece fins que são morais*, segundo a regra autônoma de sua causalidade livre. Por outras, que somos livres na medida em que agimos como uma vontade que, definida como “razão prática”, procede praticamente segundo o princípio que ela mesma autonomamente se dá, que é o princípio supremo da moralidade. A ideia de que a vontade humana se dá, a partir de sua própria natureza racional, uma lei que ela mesma pode vez por outra recusar; mais que isso, a ideia de que sua liberdade consiste precisamente nesse poder de recusar-se a si mesma ou adotar o que ela autonomamente determina para si, é o resultado de um exercício interpretativo que busca livrar o kantismo de certos problemas, mas que o projeta noutros ainda mais graves.

É claro que, em muitos momentos de sua obra de filosofia prática, Kant expressa aquela intuitiva compreensão da liberdade humana como poder de escolha entre o bem e o mal moral, nas formas da moralidade e da subordinação da moralidade ao princípio da felicidade,

3 Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da razão pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções (exceto nos casos mencionados abaixo) e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Crítica da razão pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais, de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida: São Paulo, Discurso Editorial, 2009, e para a *Crítica da razão prática*, a de Valério Rohden na maioria das vezes: São Paulo, Martins Fontes, 2002.

respectivamente. É também certo que sua ideia central da moralidade como um *imperativo* para nós, humanos dotados de uma razão prática finita – e não como uma lei descritiva do nosso comportamento –, instala-se sobre o *pressuposto* de que nós podemos, e talvez mesmo tendamos a escolher de modo livre e imputável a imoralidade. E é, por fim, também claro que a santos e brutos não cabe uma moralidade *imperativa*. Aos primeiros, porque não poderiam ser imorais; aos segundos, porque não poderiam ser nem morais, nem imorais. Entretanto, o pressuposto óbvio de que livremente decidimos pelo erro moral não deixa de se revelar em toda a sua problematicidade quando confrontado com os resultados da única prova kantiana tentada e possível – bem ou mal sucedida – de que nossa vontade é uma vontade livre.

Kant deixa claro que essa prova (buscada) consiste num desdobramento expletivo da tese de que, na medida em que somos conscientes de nós mesmos como sujeitos agentes, e não como itens da natureza fenomênica, adotamos, nesse modo de autoconsideração, um “ponto de vista numênico”. Ao nos considerarmos desse ponto de vista, afirma Kant, nós nos revelamos a nós mesmos como sujeitos agentes pertencentes a um “mundo inteligível”. Em seu esforço para evitar qualquer mal-entendido metafísico-platonista, Kant explica que a expressão designa precisamente a subordinação de nossa vontade ao domínio de uma causalidade chamada de livre. E explica também que essa causalidade é livre apenas na medida em que é uma causalidade racional, portanto, purificada de todo elemento sensível-fenomênico, que é, no kantismo, o campo de ação do mecanismo da natureza. Ora, que sejamos assim livres na medida de nosso pertencimento ao modo de funcionamento de uma causalidade puramente racional é algo muito diverso de sermos livres na medida de uma capacidade de escolher aderir ou recusar o que aquela causalidade racional nos apresenta como praticamente preferível.

Com efeito, há um motivo muito forte para Kant recusar – como o faz declaradamente – que a liberdade da vontade humana consista no poder de escolher, inclusive, a irracionalidade na forma da imoralidade, por mais intuitiva e próxima que essa definição pareça. É que isso equivaleria a defender a tese de que as nossas escolhas, a favor ou contra as determinações da razão, teriam que ser operadas por uma instância deliberativa outra que não a razão, pelo motivo evidente de que o sistema conceitual kantiano não tolera a ideia autocontraditória de uma razão irracional.

A saída interpretativa mais usual sempre consistiu em separar o livre arbítrio “escolhedor” da vontade “legisladora” – que é o modo como muitos quiseram entender a distinção kantiana entre *Willkür* e *Wille* – para assegurar a possibilidade lógica de uma escolha pela irracionalidade do mal. Mas também sempre se evitou enfrentar o fato de que, para essa leitura obter o efeito desejado – a liberdade da escolha imoral –, é preciso admitir que aquele arbítrio “livre” opera suas escolhas de fora do elemento da racionalidade. Tudo indica que é isso que Kant não tolera, ao afirmar na *Metafísica dos costumes*, contra Reinhold⁴, que a liberdade humana não é uma liberdade de indiferença <*libertas indifferentiae*>⁵.

Recusando a definição de Reinhold, Kant recusa que a liberdade humana seja a de um arbítrio pré-racional decidindo, a partir de razão nenhuma – sem razões para decidir –, entre adotar ou recusar o que seria uma mera recomendação da razão prática pura, a lei da pura

4 Reinhold é o primeiro a desafiar a “confusão” kantiana entre vontade e razão prática e reivindicar uma liberdade como poder de arbitragem entre o bem e o mal. Na oitava de suas *Briefe über die Kantische Philosophie*, de 1792, lemos que “da confusão entre nada mais do que a livre ação da razão prática, a qual é, com efeito, espontânea, mas não faz nada além de fornecer a lei, com a ação da vontade, a qual somente age como vontade pura na medida em que livremente adota essa lei, dessa confusão resulta nada menos do que a impossibilidade da liberdade para ações imorais. Tão logo se aceita que a liberdade da pura vontade consiste meramente na espontaneidade da razão prática, deve-se também admitir que a vontade impura, que não é determinada causalmente pela razão prática, simplesmente não é de modo algum livre” (Reinhold, 1792, p. 268). A solução, para ele, seria que Kant tivesse definido positivamente a liberdade prática como o “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]” (Reinhold, 1792, p. 270). Ao que Kant responde na *Metafísica dos costumes* nos seguintes termos: “A liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei” (cf. nota 4).

5 Cf. MS, AA 06: 226-7.

racionalidade prática, a lei moral. Não parece ser por outro motivo que, já nos parágrafos introdutórios de seu projeto dedutivo na *Fundamentação III*, afirma, primeiro, que o que está por vir é uma “a dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura (e com ela a possibilidade do imperativo categórico)” (GMS, AA 04: 447); e, em seguida, que “não basta atribuir liberdade à nossa vontade [humana], não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir *exatamente a mesma liberdade* a todos os seres racionais” (GMS, AA 04: 447, meu grifo). Parece muito difícil ler em passagens como essas outra coisa que não a tese de que a nossa liberdade é a liberdade da razão prática pura (em nós) em seu exercício de determinação de fins como preferíveis; e que precisamente por ser ela a liberdade da razão prática pura, ela pode ser dita “*exatamente a mesma liberdade de todos os seres racionais*”. De modo que o humano – assim como os demais seres racionais dotados de razão prática pura, notadamente, santos e Deus – não pode ser livre na medida em que lhe cabe adotar ou recusar a racionalidade pura, mas somente na medida em que atualiza essa racionalidade em sua práxis.

Kant parece ter sido conduzido a erigir sua filosofia prática sobre a base dessa equivocidade concernente ao seu conceito de liberdade prática por razões bem compreensíveis. De um lado, a liberdade entendida como poder de escolher entre as possibilidades alternativas de bem e mal moral assegura à vontade humana a possibilidade da livre e imputável incursão na imoralidade, algo de que qualquer sistema de filosofia prática dificilmente pode prescindir. De outro lado, o absurdo de uma racionalidade prática estabelecendo, segundo a lei de sua própria autonomia, fins racionalmente insustentáveis – o que é precisamente o caso da imoralidade – apenas confirma uma coerente acepção de liberdade, cuidadosamente “deduzida” na *Fundamentação III*, como *exercício da racionalidade moral no estabelecimento de fins*, sacrificando, de volta, a inteligibilidade da livre imoralidade.

Antes de abordar o modo como determinadas passagens do texto da *Religião* se comportam diante desse paradoxo, eu gostaria de registrar que o referido problema tem uma história na bibliografia de comentário. O problema da imputabilidade das decisões imorais é originalmente suscitado por Karl Leonhard Reinhold, em 1792 (*Briefe über die Kantische Philosophie - Bd. 2*)⁶, é reabilitado por Henry Sidgwick em 1888 (*The Kantian conception of free Will*)⁷, é considerado indecيدido por Jens Timmermann em 2007 (*Freedom and Moral Failure: Reinhold and Sidgwick*)⁸, é avaliado como “irresolvido” por Paul Guyer em 2009 (*Problems with freedom: Kant’s argument in Groundwork III and its subsequent emendations*)⁹ e é reafirmado como problema central no kantismo por Courtney D. Fugate em 2012 (*On a supposed solution to the Reinhold/Sidgwick problem in Kant’s metaphysics of morals*)¹⁰.

6 Cf. nota 3.

7 Cf. Sidgwick, 1962, p. 511.

8 Para Timmermann, a versão final da posição kantiana sobre a explicação da possibilidade de decisões livremente imorais não passa de uma “franca admissão de fracasso”: “Throughout his later work – most notably in *Religion* within the Limits of Reason Alone – Kant concedes that moral failure is inexplicable (cf. VI 43.12–17). Much earlier than that, he admits with equal candour that, ultimately, the true nature of the moral ought facing the human will cannot be explained – e.g. on the very last page on the *Groundwork* (IV 463.29–33) (...). In the *Critique of Pure Reason* Kant explicitly concedes that there is no answer to the question of ‘why reason has not determined the phenomena differently’ (...). Temporal things do not determine reason, and the question why reason was not ‘practical’ to prevent the lie, or any other immoral action, must then be left open. Unfortunately, while a frank admission of failure makes its author more likeable it does not save his theory” (Timmermann, 2007, p. 167, meus grifos).

9 Cf. Guyer, 2009, p. 188-9: “If the noumenal self is entirely rational, not just negatively free but positively governed by the moral law – if, as Kant said at the outset of Section III [of the *Groundwork*] and now takes himself to have proven, ‘freedom ... must be causality in accordance with immutable laws but of a special kind’ – then the question inevitably arises, how could the noumenal will ever choose in opposition to the moral law? [...] My argument now will be that Kant (...) did not address the (...) question (...) nor modify his position in any way that would resolve the (...) question. He addresses the question only in the *Religion*, although not so much by retracting the argument that gives rise to it, as by skirting it” (meu itálico).

10 Cf. Fugate, 2012. Rotulando o problema da imputabilidade das decisões imorais na filosofia prática de Kant como o *Reinhold/Sidgwick Problem*, Fugate defende, a meu ver de modo bastante consistente, que a “solução popular” construída pela bibliografia de comentário na tentativa de resolvê-lo com base na distinção *Wille-Willkür* presente na *Metafísica dos Costumes* “is not supported by the text and indeed proves to be contrary to other arguments that are central to Kant’s moral thought” (p. 1).

Com a breve apresentação acima dessa equivocidade – que Henry Sidgwick, chamou, em 1888, de “duas concepções essencialmente diferentes da noção kantiana de liberdade” (Sidgwick, 1962, p. 511) –, meu interesse é explicitar o caminho de minha abordagem que segue ao texto da *Religião nos limites da simples razão* (1793).

Como é bem conhecido, a *Religião* é uma obra de maturidade em quatro partes, em que Kant se dedica a investigar e defender o cristianismo como doutrina teológica privilegiadamente afinada com os princípios fundamentais da racionalidade prática, tais como são expostos e justificados pelo filósofo em suas obras fundacionais supracitadas da década de 1780. Na *Religião*, essa afinação é explicada em termos da capacidade da doutrina cristã de promover e sustentar no humano a observância dos preceitos da moralidade, ainda que esta independa da religião em seu estabelecimento e em sua fundamentação. Para efeito do que propriamente nos interessa aqui, a exposição dessa capacidade privilegiada do cristianismo, na medida em que nela desempenham um papel fundamental as noções de pecado, culpa e expiação, exige de Kant um cuidadoso retorno ao problema do mal moral e de sua imputação ao sujeito agente, tal como ele se articula no contexto da doutrina da liberdade e da moralidade em suas obras de filosofia prática.

Com efeito, o que o leitor encontra nos 44 parágrafos da Primeira Parte da *Religião* é um debate sobre o mal. Não, evidentemente, sobre o mal natural no mundo, na medida em que ele independe da vontade humana, com a tradicional problemática da teodiceia aí associada; mas sobre o mal que o humano decide cometer. Portanto, sobre o problema da imoralidade. Diferentemente do que se passa nos tratados do filósofo sobre a liberdade humana, que visam à busca e fundamentação a possibilidade do bem, na primeira parte da *Religião*, o bem desempenha o papel temático assessorio de superação moral e religiosa, que haure seu sentido e relevância do fato de que o humano é “propenso ao mal” e “radicalmente mau” em sua natureza, podendo e devendo se converter.

É evidentemente impossível determinar se Kant se dedica ao tema da conformação racional do cristianismo na *Religião* com o fim de promover um acerto de contas teórico acerca da possibilidade, a meu ver, meramente pressuposta nas obras da década de 1780, de um mal moral livre e imputável; ou se seu encontro com o projeto original de compatibilizar a doutrina cristã com a fé racional da *Crítica da razão prática* revelou para o filósofo, pela primeira vez, o quão frágil sempre foi a premissa de sua dedução da liberdade na *Fundamentação*, e a tese de que a vontade humana precisa de uma lei imperativa porque essa vontade simplesmente escolhe livre e racionalmente a imoralidade. Seja como for, o texto da *Religião* é um enfrentamento direto com o problema da imputabilidade do mal, do qual depende a consistência de toda a doutrina kantiana da liberdade e da moralidade humanas.

Isso dito, meu objetivo nas linhas que seguem é, em primeiro lugar, encaminhar uma breve discussão sobre a ocorrência do tema do mal antes da *Religião* e, em seguida, proceder a uma análise interpretativa do prólogo da Primeira Parte dessa obra. Trata-se precisamente do trecho compreendido entre as páginas 19 e 25 do volume 6 da Edição da Academia (RGV, AA 06: 19-25), que é composto por 5 parágrafos em sua parte inicial, seguidos de uma “Observação” contendo mais 4 parágrafos¹¹. O que eu pretendo ter encontrado nesses parágrafos são elementos capazes de contribuir para a tese interpretativa de que os instrumentos conceituais que Kant elabora em sua construção do conceito da vontade humana, ao mesmo tempo racional e sensivelmente afetada, são pouco apropriados para garantir clareza suficiente para estabelecimento de um conceito de liberdade dessa vontade que seja ao mesmo tempo unívoco e forneça as bases de uma explicação racional para a possibilidade de uma imoralidade livre e imputável.

¹¹ Dada a inexistência de um título precípuo e na falta de termo melhor, referir-me-ei doravante simplesmente como “prólogo” ao referido extrato que é objeto de análise neste artigo, e que se situa entre o título da Primeira Parte da *Religião* (“Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”) e seu primeiro capítulo (“I – Da disposição originária para o bem na natureza humana”).

II - O mal antes da Religião

É certo que o tema do mal e de sua imputabilidade não pode ser dito ausente dos textos da década de 80. Mas, salvo engano, a única menção direta e relevante de Kant ao problema naquelas obras de filosofia prática encontra-se no capítulo da *Crítica da razão prática* (1788) intitulado “Do Conceito de um Objeto da Razão Prática Pura” (*KpV*, AA 05: 57). Mas o intérprete do kantismo interessado no problema da imputabilidade do mal moral deve esperar pouco dessa seção da obra de 1788. Kant está longe de pretender fornecer ali algum esclarecimento sobre a natureza e a possibilidade de decisões e ações livres contrárias à moralidade. O que encontramos em *Do Conceito de um Objeto da Razão Prática Pura* é essencialmente a distinção entre o conceito de um objeto da razão prática *pura* e o de um objeto da razão prática *tout court*. E essa discussão é como que uma antecipação simplificada da abordagem do mesmo tema na *Analítica do Belo da Crítica do Juízo* (1790), qual seja, o tema dos diversos tipos de juízo sobre o “bom”.

Na obra de 1790, Kant trata o conceito de “bom” – omitindo-se na maioria das vezes sobre seu contrário – como sendo o predicado de um juízo. Seu objetivo ali é mostrar que esse conceito se aplica equivocadamente em três tipos de juízo inteiramente diversos, que, por isso, precisam ser discriminados, ao estilo do exercício crítico. São eles o juízo moral-prático, o técnico-prático e o juízo de agradabilidade <*Annehmlichkeit*>. O mesmo conceito-predicado apresentaria, assim quer Kant, a equivocidade de se referir ao objeto possível de um querer (i) como meramente conforme ao princípio supremo da moralidade, (ii) como tecnicamente adequado para a obtenção de um fim qualquer e (iii) como capaz de promover a satisfação de uma inclinação do sujeito¹².

A *Crítica da razão prática* aborda antecipadamente essa polissemia com um pouco menos de sofisticação conceitual. O que na terceira *Crítica* aparecerá como uma tripla significação, na segunda encontramos na forma de uma duplicidade que o ali louvado idioma alemão conseguiria, sem muito esforço, desambiguar, na medida em que sabe empregar distintamente “*gut*” e “*wohl*”, bem como seus contrários “*böse*” e “*übel*”. Numa formulação bastante resumida, Kant defende que o que distingue o “bom” como objeto da razão pura prática do “bom” como objeto da razão prática em geral é que, no último caso, “o objeto é admitido como fundamento determinante de nossa faculdade de apetição” (*KpV*, AA 05: 57). Que significa propriamente isso?

Kant deixa claro que, a rigor, objeto nenhum determina por si só nossa faculdade de apetição. Somos nós que podemos colocá-lo na posição de fundamento de determinação. A tese ali avançada é a de que nós podemos realizar a determinação do nosso *Begehrungsvermögen* essencialmente de duas maneiras: ou bem perguntamo-nos se é racionalmente devido – necessário ou permitido – *querer* (é Kant quem destaca o verbo)¹³ a existência de um objeto como um fim de nossa vontade, caso em que o “ajuizamento” (notadamente moral) precede a ação que visa a promover essa existência, informando se ela é “boa” <*gut*> ou má <*böse*>; ou bem nos furtamos a fazer essa pergunta e, nesse caso, o objeto, isto é, o fim que nos representamos como preferível, provém de um interesse pré-moral, que só pode ser o de satisfazer alguma de nossas inclinações. Nesse caso, o que é representado como bom é meramente a “possibilidade física” da existência de algo (cuja “possibilidade moral” é ignorada) que a razão moralmente descomprometida se esforçará por produzir com todos os seus recursos técnicos; uma existência que também é representada como “boa”, mas agora “*wohl*”, “*angenehm*”, agradável, produtora de bem-estar, por oposição à impossibilidade física – fonte de um mal a que o idioma alemão se refere com “*übel*”, “*unangenehm*” e “*weh*” – da existência de uma satisfação sensível.

Em resumo, o único interesse de Kant em sua sucinta discussão sobre o mal na *Crítica da razão prática* é distinguir a avaliação conceitual de algo mau no sentido de imoral da avaliação

12 Cf. *KU*, AA 05: 203-11.

13 Cf. *KpV* AA 05: 57.

conceitual de algo mau no sentido de inadequado à satisfação de uma inclinação. Não à toa, o título da seção anuncia um debate sobre o *conceito* de algo como bom ou mau, isto é, de um objeto da razão prática, e tudo se cala a respeito da questão sobre a possibilidade de a vontade humana, com suficiência motivacional, determinar para si mesma como preferível a existência de um estado de coisas que ela conceitua como moralmente mau, em vez de apenas ser capaz de ajuizar algo como tal.

Sabemos que o mesmo a respeito do bem é explicitamente um projeto da filosofia prática de Kant. Notadamente a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*, cada uma com suas estratégias e seus recursos conceituais, se propõem a estabelecer a tese de que a vontade humana não apenas pode, mas também deve – ou: sabemos que pode porque, antes, sabemos que deve – se determinar fins morais com suficiência motivacional. E no entanto, todo o projeto fundacional dessa tese parece repousar, entre outras coisas, sobre o pressuposto de que um livre querer a imoralidade é o óbvio que faz de sua superação moral o desafio.

III - O mal no prólogo da Primeira Parte da *Religião*: a disjunção rigorista kantiana contra o latitudinarismo:

Como já mencionado, o prólogo da Primeira Parte da *Religião* é constituído de nove parágrafos e, a meu ver, precisa ser exegeticamente dividido em três momentos temáticos. No primeiro (§s 1-2), Kant apresenta um recenseamento sumário e descomprometido de teses místico-teológicas e filosóficas sobre o lugar do mal no mundo e na natureza humana. No segundo (§s 3-5), apresenta, em uma frase, a tese do latitudinarismo moral, que será contestada em detalhe no terceiro momento; imediatamente em seguida, propõe uma discussão sobre o que propriamente significa ser mau “por natureza”, bem como possuir em si o mal de modo “inato”. Finalmente, no terceiro (§s 6-9), correspondente à *Anmerkung*, encontramos a defesa argumentativa da tese do rigorismo moral tal como ele se opõe a duas formas do que Kant nomeia latitudinarismo, a saber, suas versões indiferentista e sincretista. Aqui, Kant fornece seu argumento para defender que “o homem é por natureza ou moralmente bom, ou moralmente mau” (RGV, AA 06: 22).

No que segue, apresento um comentário breve e programático sobre o primeiro momento e, sobre o segundo, uma proposta interpretativa acerca do *locus* do mal moral no humano, sobre o sentido da tese de que o humano é “mau por natureza” e uma explicação do inatismo do mal à luz da tese da imperscrutabilidade da liberdade como “primeiro fundamento do mal moral” (RGV, AA 06: 21). Essas duas análises preparam a reflexão central do artigo, dedicada ao terceiro momento. Trata-se de uma interpretação do que a Primeira Parte da *Religião* apresenta como um argumento a favor da disjunção rigorista: “o homem é (por natureza) ou moralmente bom, ou moralmente mau”. Vou me concentrar particularmente na refutação do que Kant ali denomina “latitudinarismo indiferentista” e tentar mostrar que o argumento apresentado, dividido entre sua formulação no corpo do texto e a de uma importante nota de rodapé, padece de uma ambiguidade fundamental a respeito da liberdade posta como primeiro fundamento da adoção da máxima moralmente má.

III.1 – *Conversão moral, maldade natural e o “imperscrutável”*: os dois primeiros momentos do prólogo

No primeiro momento do prólogo, Kant reúne, em tom meio irônico, meio caricatural, três teses sobre o lugar do mal com as quais, curiosamente, não seria errado dizer que ele mesmo concorda no tratado. São elas a tese de que “o mundo está no mal”; a de que, apesar disso, “o mundo começa pelo bem” e, finalmente, a de que “o mundo progride (...) do mal para

o melhor (...) pelo menos se encontra no homem a disposição para tal” (RGV, AA 06: 19-20).

A primeira delas é a mais razoável consequência daquilo que o tratado pretende demonstrar: que o homem não é apenas capaz, mas, além disso, “propenso” a realizar livremente escolhas contrárias à moralidade, a experiência oferecendo disso uma “multidão de exemplos gritantes”, que Kant diligentemente lista no segundo parágrafo do Capítulo III, intitulado “O homem é mau por natureza” (RGV, AA 06: 32-34).

A segunda, não sua versão místico-teológica, mas a filosófica, parece ser defendida enfaticamente por Kant no Capítulo I, sobre a “disposição originária para o bem na natureza humana”. Ao caracterizar animalidade, humanidade e personalidade como disposições <Anlage> humanas original e intrinsecamente boas, Kant parece aderir ao “pressuposto benévolo dos moralistas, de Sêneca a Rousseau”, de um “germe do bem” como um “fundamento natural” em nós; numa frase, recomenda “aceitar o homem igualmente são e bom por natureza, segundo a alma”, assim como seria “imperioso aceitar o homem por natureza (...) como são quanto ao corpo” (RGV, AA 06: 20).

Finalmente, a terceira parece justificar todo o interesse de Kant em discernir o cristianismo como, de todas, a religião mais compatível com uma fé racional e apropriada à tarefa do “melhoramento” moral do homem, que, “além de um coração corrupto, continua a ter uma boa vontade”, e a quem “deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara” (RGV, AA 06: 44).

O segundo momento da parte introdutória, contido entre os §§ 3 e 5, estabelece importantes bases para as reflexões posteriores. A primeira tese de Kant aqui é que “ser mau” não significa praticar ações contrárias à lei moral, mas sim operar segundo uma máxima má, coisa que não pode ser identificada com precisão na observação empírica. A conclusão de que um homem é mau teria que se basear numa inferência, da ação empiricamente observável para a máxima que lhe seria subjacente¹⁴, coisa cuja possibilidade, pelo menos nesse momento, Kant nem afirma, nem nega.

A segunda tese é a de que ser mau “por natureza” não significa, para o humano, agir mal por um “impulso natural”, mas sim “usar sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas)” na “adoção de máximas más”. Subjacente a ela está, sem dúvida, a proposição de que, do ponto de vista prático, a “natureza” do humano é sua liberdade. Esta está sendo aqui apresentada como liberdade de um arbítrio <Willkür>, e como consistindo em seu poder de “instituir para si uma regra” de ação, isto é, de “adotar <annehmen> máximas boas ou adotar máximas más” (RGV, AA 06: 21).

Essa claras asserções de Kant não chegam a ser ofuscadas em seu sentido pelo canhestro modo de expressão do §4, em que se lê que “a natureza do homem” é “o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade...” e, imediatamente em seguida, que precisamente esse fundamento é um “ato de liberdade” (RGV, AA 06: 21). Kant deixa suficientemente claro na sequência que o referido fundamento subjetivo é inseparável do próprio uso da liberdade que ele, de início, parece separadamente fundamentar. Com efeito, num ser livre, nenhum “fundamento subjetivo” de seu comportamento pode ser um “objeto *que determine* o arbítrio...”. Portanto, só pode consistir no “*actus* da liberdade” (RGV, AA 06: 21) pelo qual esse arbítrio determinou para si uma máxima. Em suma, a natureza do humano como sujeito agente consiste em ele estabelecer para si mesmo máximas de conduta em atos que expressam o uso do seu livre arbítrio. Um registro importante: estando em questão o “predicado de *moralmente* mau”, ser mau por natureza significa ser capaz de e/ou realizar e reiterar o ato livre de instituir para si a máxima imoral como regra de conduta. Kant designa isso como um “abuso <Missbrauch> do arbítrio <Willkür> do homem no tocante à lei moral”. Finalmente, afirma desse abuso que, somente por ser um “*actus* de liberdade” assim entendido, “se lhe pode imputar” (RGV, AA 06:

¹⁴ Cf. RGV, AA 06: 20.

21).

É verdade que, após assimilar o “fundamento do uso da liberdade” ao próprio “ato da liberdade”, Kant usa um estranho vocabulário que, de novo, sugere uma distinção entre eles: dizer que “o homem é mau por natureza”, afirma ele, significa dizer que o homem “contém <enthält> um primeiro fundamento (...) da adoção de máximas más” (RGV, AA 06: 21). O importante dessa passagem conclusiva, no entanto, é como se interpreta a semântica do conteúdo e do continente. Aquele que “contém”, no posto de comando de sua faculdade de apetição, um fundamento da adoção de máximas más é alguém que livremente pôs – e reiteradamente põe – lá esse fundamento, que não é outra coisa senão a máxima fundamental de submeter a moralidade à felicidade.

Nesse momento é importante observar a qualificação que Kant atribui a esse fundamento: o que está em questão é um fundamento “primeiro” <erster Grund>. O interesse de Kant com esse qualificativo parece claro no corpo do texto e mais ainda na nota de rodapé que lhe corresponde. Se for tomado como um evento temporal, o ato de instituição da máxima má jamais será “primeiro” porque, na epistemologia kantiana, todo ato no tempo é precedido por outro evento segundo um nexos causal. Mas ele será primeiro se o que estiver em questão, como é o caso, for a escolha do mal moral como um “actus de liberdade”, evidentemente abstraída a condição do tempo. Nesse caso, ser primeiro significa ser incondicionado. Assim, se a máxima fundamental má “contida” na faculdade de apetição do humano é um fundamento primeiro, é porque foi e é livremente, incondicionada e numericamente aí posta por ele; e é precisamente esse o motivo pelo qual Kant se permite afirmar desse *erster Grund* que ele é, “para nós, imperscrutável” <unerforschlich>.

Finalmente, uma observação provisória sobre essa limitação, que é tema na nota de rodapé do §4: esse adjetivo é o primeiro de uma série com que Kant parece querer caracterizar algo que concerne à livre escolha pela imoralidade no tratado. Vê-lo-emos adiante dizendo, de uma “corrupção da razão moralmente legisladora”, que ela é “impossível” (RGV, AA 06: 35); em seguida, referindo aquela mesma “imperscrutabilidade” à “origem da nossa propensão para o mal” (RGV, AA 06: 43); e finalmente, caracterizando “a chegada do mal moral a nós” como “inconcebível <unbegreiflich> para nós” (RGV, AA 06: 35).

Esse registro é importante para tornar o leitor atento à resposta que Kant prepara na *Religião* para a pergunta pelo problemático lugar conceitual do mal moral na sua filosofia. Mas eu gostaria de propor que, particularmente aqui, “imperscrutável” está sendo usado como sinônimo de “incognoscível”, e que nenhuma ameaça está ainda lançada contra a inteligibilidade da livre imoralidade. O primeiro motivo é que, deve-se lembrar, “imperscrutável” aqui está sendo dito da livre escolha tanto pelo mal, quanto pelo bem: o “primeiro fundamento imperscrutável” que o humano “contém” é também o da “adoção de máximas boas”, e também explica a proposição “o homem é bom por natureza”. E o segundo motivo é que a nota de rodapé do parágrafo coloca explicitamente a inacessibilidade ao *erster Grund* na conta do caráter *livre* da nossa adoção de máximas (“visto que essa adoção é livre (...) por que adotei, por exemplo, uma máxima má em vez de uma boa?”). Nesse sentido, o leitor da *Crítica da razão pura* já está bem informado de que a liberdade transcendental do *arbitrium liberum* humano, logicamente possível segundo o argumento da distinção transcendental entre fenômeno e númeno, é o que legitima o pensamento de um primeiro começo incondicionado, e no entanto *incognoscível*, de uma série de eventos no mundo fenomênico. Portanto, se não “perscrutamos” o fundamento de nossa livre escolha pelo mal, é porque ela é tão livre quanto a sua versão moral, e a pretensão de um conhecimento da liberdade transcendental é um dos mais graves abusos do realismo transcendental denunciados na Dialética da primeira *Crítica*.

Ainda assim, mesmo que não possamos conhecer nosso arbitrio no que concerne à liberdade de suas escolhas, todas as conquistas decisivas da filosofia prática de Kant dependem de que tanto a “possibilidade lógica” quanto a “possibilidade real” dessa liberdade estejam

“estabelecidas” <festgestellt>. Isso, por sua vez, pressupõe que a livre adoção de máximas boas e más seja “perscrutável” <erforschlich>, no mínimo, como objeto de um pensamento não-contraditório. Que a decisão pelo bem passe ilesa por esses crivos, Kant parece tê-lo provado, seja por uma “dedução”, seja por um argumento “de facto”, nas obras fundacionais da moralidade da década de 1780. Mas nessas obras, reitero, a liberdade do mal é um pressuposto que apenas na *Religião* parece começar a ser explicitamente enfrentado como um conceito filosófico. Nos termos de Kant, a promessa aqui é o “desenvolvimento desse conceito”, a saber “do mal enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da suscetibilidade de imputação)” (RGV, AA 06: 35).

Kant conclui sua reflexão preliminar sobre o mal do arbítrio humano com uma interessante versão da tese do inatismo moral: “o bem ou o mal no humano são representados como existentes nele no momento do nascimento”, isto é, são inatos <angeboren> ao homem, mas “não que o nascimento seja precisamente a causa deles”. Ser inato ao humano, explica Kant, tem aqui o “sentido de ser posto na base <zum Grunde gelegt>, antes de todo uso da liberdade dado na experiência”, como um “primeiro fundamento da adoção de nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio”. Desse modo, “não é a natureza que porta a culpa (se o homem é mau) ou o mérito (se o homem é bom), mas o próprio homem é deles autor” (RGV, AA 06: 21-22). Em suma, ter em si o mal inato é precisamente o mesmo que “ser mau por natureza”, ambos significando, para o humano, o ato livre e empiricamente não rastreável de instauração da máxima má no comando das suas escolhas ulteriores.

Muito resumidamente, o segundo momento do prólogo da Primeira Parte da *Religião* defende que (i) o mal moral não reside em ações contrárias à moralidade, mas na máxima que governa a escolha das ações; (ii) sendo a liberdade a “natureza” do humano, ser mau por natureza, ou ter em si o mal como inato, consiste em adotar uma (ou a) máxima má num “atus de liberdade”, e assim “contê-la” como um “fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral”; e, finalmente, (iii) a livre adoção do mal, tanto quanto a do bem, é um movimento “primeiro” do arbítrio humano, no sentido de “incondicionado”, e portanto, incognoscível – inapreensível nas regras da epistemologia causacional fenomênica. É sobre a base dessas convicções preliminares acerca da liberdade do arbítrio humano que Kant procederá à defesa de sua tese disjuntiva, que ele chama de “rigorista”, segundo a qual o homem é bom ou mau por natureza.

III.2 – “A lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo”: o argumento rigorista na *Anmerkung* e a ambiguidade da liberdade humana

É importante deixar claro de saída que o rigorismo que veremos defendido nos parágrafos 6-9 da *Anmerkung* – terceiro e decisivo momento do prólogo – não envolve nenhum compromisso, pelo menos declarado, com um imobilismo do caráter <Gesinnung> humano. Ao recusar as hipóteses, chamadas “latitudinárias”, de que o humano não é nem bom, nem mau (indiferentista) e de que ele é bom e mau (sícretista), Kant parece não ter nenhuma pretensão – muito pelo contrário – de defender que o homem bom não pode vir a ser mau, e que o homem mau não pode deixar de sê-lo. Por canhestra que pareça a disjunção rigorista na formulação kantiana – “o homem é ou bom, ou mau” –, que de fato parece sugerir um atavismo que nega os objetivos mais essenciais do tratado, o interesse de Kant, declaradamente afinado com a “doutrina dos costumes” que recusa a “imprecisão” de um “termo médio moral”, é apenas defender que (i) ser bom é clara e conceitualmente distinto de ser mau e (ii) que sempre se é um dos dois.

Esforçar-me-ei aqui por acompanhar o percurso argumentativo de Kant na defesa do seu rigorismo, enfrentando honestamente a possibilidade de, em algum momento, o pressuposto da livre migração moral vir a ser traído por sua própria explicação. Vou me concentrar no

argumento contra o latitudinarismo indiferentista porque, como certamente reconhecem os intérpretes da *Religião* e da *Metafísica dos costumes*, a ideia de “indiferença” é particularmente desafiadora no percurso de estabelecimento do mal moral para Kant¹⁵. Eis, então, como ele se pronuncia sobre o assunto:

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de que esse arbítrio só pode ser determinado a uma ação por um motivo <Triebfeder> na medida em que o homem o admitiu na sua máxima (o tornou uma regra universal para si, de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um motivo, seja ele qual for, pode subsistir com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). Mas a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, motivo, e quem dela faz a sua máxima é *moralmente* bom. Ora, se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação a que ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um motivo oposto à lei; e dado que isso, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal motivo (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e nesse caso é um homem mau), então o seu caráter <Gesinnung> quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser um dos dois, bom ou mau) (RGV, AA 06: 23-24, grifos do autor).

Para efeito de análise, proponho a seguinte divisão do argumento em 5 asserções:

(i) a absoluta espontaneidade do nosso arbítrio impõe que algo <etwas> pode ser para o homem um motivo <Triebfeder> apenas na medida em que o homem o adotou <aufgenommen> na sua máxima;

(ii) a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo;

15 Registre a esse respeito o empenho com que Paul Guyer e Henry Allison apressam-se em explicar a rejeição de Kant na *Metafísica dos costumes* à sugestão de Reinhold de uma definição da liberdade como “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]” (cf. nota 3). O primeiro, lançando mão de uma análise da definição kantiana de definição na *Lógica de Jäsche*, e o segundo sob o argumento da prioridade da liberdade positiva, sustentam em uníssono que, ao afirmar que “a liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei <libertas indifferentiae>”, Kant teria aduzido um problema meramente técnico-definicional, e pretendido apenas que a liberdade não poderia ser assim “definida”, e não que ela não possa *consistir* precisamente nesse poder indiferente (Cf. Guyer, 2017, p. 136 e Allison, 1990, p. 135-6). Encontramos igualmente ênfases na liberdade de indiferença como problema meramente definicional nos comentários de Karl Ameriks (Ameriks, 2012, p. 73-4) e Manfred Baum (2012, p. 160). Já Jens Timmermann parece levar a sério a recusa kantiana da indiferença como impossibilidade de a escolha livre pela imoralidade ao tentar explicar nossa liberdade como uma “*asymmetrical*’ capacity to leave undone the wrong thing when required, and to do the right”. Sua hipótese inicial é a de que, para Kant, a vontade humana seria livre na medida em que poderia escolher alternativamente apenas à imoralidade, e jamais escolher a imoralidade como alternativa ao bem moral. Mas mesmo abraçando uma liberdade indiferentista assim limitada, constata o embaraço de qualquer versão da liberdade como “mera capacidade”: “If freedom is a mere capacity, we cannot account for moral failure, which amounts to the free renunciation of freedom (...). To rephrase the objection in more Kantian terms: moral failure cannot just be an effect of natural causation, as the agent is negatively free from that; but it cannot entirely be due to rational causation either, as after all immoral actions are not rational. We do not understand how the elective will, which after all is not subject to the causal laws of nature, can be ‘affected’ by sensibility at all. Sometimes, reason mysteriously fails to be active, or as active as it ought to be...” (Timmermann, 2007, p. 165-66). Outros comentadores – na verdade, a maioria deles – simplesmente adotam a liberdade de indiferença recusada por Kant, por vezes omitindo o título – bem como sua rejeição na *Metafísica dos costumes* – ou rebatizando-o, ocasionalmente buscando explicar, em seguida, a possibilidade da livre imoralidade por caminhos a meu ver insustentáveis. Assim, Ameriks (Ameriks, 2002, p. 103-4) constrói o conceito de “autonomia eficiente” (definida como “liberdade absoluta de escolha”, na qual a vontade é “verdadeiramente livre”) para privilegiar a liberdade como poder indiferente (moralmente neutro) de escolher entre o bem e o mal moral, em oposição à “autonomia formal”, que não passaria de um mero “saber qual é a coisa certa a fazer de acordo com a razão” (p. 103, grifo do autor) – “mera reflexão conceitual [que] pode revelar a autonomia do conteúdo da moralidade, mas (...) não pode revelar por si mesma que essa autonomia de fato não passa de uma quimera em nossas vidas” (p. 104) –, à qual corresponde, evidentemente, a liberdade “deduzida” na *Fundamentação* como atividade racional de determinação de fins como preferíveis. A esse respeito, cf. também Schönecker e sua distinção entre “conteúdo racionalmente apreensível” e “comando moral” que pode ser acatado ou recusado (Schönecker, 2013, p. 4). Sobre as explicações usuais da livre escolha pelo mal, cf. a tese da “fraqueza da vontade” em Kant, de Thomas Hill, como um querer o certo em que “our will to do right is somewhat vague and relatively inexplicit regarding its implications”, e como um querer “half-heartedly, waveringly, off and on, without willing specifically (...) the necessary and available means” (Hill, 2008, p. 228); a tese de Henry Allison do “mau uso” da liberdade (Allison, 1990, p. 136) e a curiosa explicação de Allen Wood, para quem haveria na filosofia prática da Kant graus de liberdade (“autonomous actions are ‘freer’ than heteronomous ones”, Wood, 1984, p. 79) e para quem a escolha livre pela imoralidade, apesar de “livre”, se deve a uma fraqueza entendida como “falta de poder” de “atualizar”... nosso poder de agir moralmente (que seria diferente de uma falta do poder de agir moralmente (p. 81).

(iii) quem faz da lei moral sua máxima é moralmente bom;

(iv) se a lei não determina o arbítrio de alguém, é porque o homem admitiu na sua máxima um motivo oposto à lei (a deflexão da lei moral);

(v) logo, o caráter do homem nunca é indiferente, jamais deixando de ser um dos dois, bom ou mau.

O ponto de partida (i) do argumento é uma recuperação da conhecida tese da *Crítica da razão pura* de que a liberdade transcendental é fundamento da liberdade prática, e que, portanto, a liberdade humana é entendida, em seu fundamento, como “absoluta espontaneidade”. Isso significa que a vontade humana, que é finita, decide livremente na medida em que, incondicionadamente, faz de uma lei objetiva uma máxima subjetiva capaz de mobilizá-la à ação.

Convém observar que esse ponto de partida não estabelece nenhum compromisso com uma concepção de liberdade alternativa àquela “deduzida” ou apresentada como um “facto da razão” nas obras da década de 80. Ao contrário, o desenvolvimento imediatamente subsequente dessa afirmação parece propor que, quando o homem adota “algo”, a saber, um fim, como motivo em sua máxima, ele não escolhe algo em relação a que ele é neutro e independente. Para o homem entendido como sujeito agente racional que delibera segundo uma vontade – incansavelmente definida por Kant como “razão prática” –, adotar um fim como motivo significa deliberar racionalmente, por meio de um juízo, sobre o que é, acima de tudo, preferível. Esse juízo deliberativo é o que é dito transcendentalmente livre, no sentido de que não é condicionado, em suas conclusões, por causas heteronômicas – em vez disso, é um produto da operação autônoma da razão prática. Portanto, não há até aqui nenhuma decisão tomada sobre o modelo segundo o qual Kant está considerando a “adoção” de uma máxima pelo “homem”. O fato de aqui se chamar “arbítrio” a instância deliberativa parece ser apenas o prenúncio de uma ainda inconsumada inflexão na concepção de liberdade que preside seu argumento rigorista. Veremos, no que segue, que a asserção (i) pode e tende a ser reinterpretada à luz de algumas das subseqüentes.

Seja a asserção (ii): a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo. Como a (i), mas de modo menos equívoco, ela parece recuperar uma posição que Kant já conquistara nas obras fundacionais sobre liberdade e moralidade: a vontade humana, racional, ainda que “imperfeitamente”, tem o poder de se mobilizar à ação a partir do comando da racionalidade pura. Equivale a dizer: nós temos o poder de tomar decisões segundo os princípios da razão pura, que assim se faz prática. Na formulação da asserção (ii), trata-se de sublinhar que essa determinação é o que necessariamente acontece quando se está no registro de um “juízo da razão” <im Urteile der Vernunft>, isto é, no exercício da racionalidade prática decidindo judicativamente qual é o fim preferível. A tese essencial de Kant aqui é a de que, quando está em cena a razão julgando praticamente, a lei moral é, por si mesma <für sich selbst>, motivo.

Uma observação aqui se faz necessária. Há um argumento bastante difundido entre os intérpretes da filosofia prática de Kant que se empenham em mitigar as danosas consequências da tese de que a racionalidade prática pode escolher livremente a imoralidade. O argumento é que a razão, no exercício de sua liberdade deliberativa, é possível, no humano, tanto como razão pura, quanto como razão “empiricamente condicionada”¹⁶. Assim, casos em que deliberamos

16 A propósito de uma análise crítica das leituras de Robert Paul Wolff, John Silber e Rüdiger Bittner sobre o conceito kantiano de autonomia, Henry Allison (1990) defende a necessidade de se estabelecer uma “distinção entre liberdade prática e autonomia” (Allison, 1990, p. 96) – em vez de buscar uma “concepção pré-moral ou moralmente neutra de autonomia” (Allison, 1990, p. 95) – com o fim de sedimentar o tão almejado espaço conceitual para uma decisão livremente heterônoma, vale dizer, imoral. A ideia do comentador é que a decisão de uma razão prática “empiricamente condicionada”, portanto, *sensivelmente dependente*, é livre mesmo quando não é decisão autônoma. Ora, Allison sabe que qualquer decisão racional por meios para atingir fins empiricamente motivados só pode acontecer num contexto em que é a própria razão prática que atribui à sensibilidade o direito de a “condicionar” determinando fins, o que significa que, nessa atribuição de direito, quem “determina” os fins não é a sensibilidade, mas a própria razão. Por esse motivo, o comentador empenha-se em explicar como é possível o exercício de uma liberdade prática,

racionalmente pelo que é racional fazer poderiam resultar em ações imorais, a saber, naquelas situações em que os fins que provocam respostas da racionalidade não são eles mesmos postos pela razão. E no entanto, ainda assim, a decisão, a saber, pelos meios a serem empregados, seria racional.

Para evitar aqui qualquer confusão, é importante deixar claro que ações-meio não são nem morais, nem imorais, mesmo quando elas são determinadas como preferíveis pela razão prática no humano; elas são tecnicamente apropriadas, se tomadas por uma razão lúcida, ou tecnicamente inapropriadas, se tomadas por uma razão débil. Portanto, a tese – com efeito, desafiadora – de que uma razão prática em exercício necessariamente escolhe a moralidade deve ser entendida no único campo de jogo em que faz sentido o problema moral, *que é o campo de determinação de fins como preferíveis*, e não de meios. Assim, se for o caso de defender a possibilidade de uma racionalidade prática imoral, não se deve vir com o fato de indicações racionais de meios, mas se deve mostrar, pelo menos, que não há qualquer contradição em a razão prática determinar como preferível a priorização do princípio da felicidade em relação ao princípio da moralidade. Por outras, é preciso mostrar a possibilidade de a razão estabelecer como fim último e máxima fundamental do sujeito agente a lei do preterimento da própria racionalidade moral.

Enquanto essa prova não é fornecida, parece que devemos ficar com a tese, eminentemente kantiana, de que a lei moral não é outra coisa senão a lei da racionalidade prática, leia-se, proveniente da e dirigida à racionalidade – autonomia – empenhada na determinação de fins. Portanto, quando a razão ela mesma está no comando do processo de determinação de fins a serem perseguidos, é a sua lei, “por si mesma”, isto é, a lei moral, que está no comando, ou que é “motivo”. Nesse caso, a máxima posta no fundamento do querer é boa, e quem assim se comporta é moralmente bom. Em suma, onde quer que haja razão prática julgando qual é o fim preferível (e não meramente qual é o melhor meio para se atingir um fim posto por outrem), há imediatamente um motivo moral, isto é, uma máxima moral motivando a conduta.

Isso, é claro, não impede que em alguém e em algum momento, ocorra de não haver razão prática no comando do estabelecimento de fins – por vezes apenas na indicação de meios para a consecução de fins postos por alguma instância diferente da razão, fins heteronômicos. Ora, sempre que isso se der, o motivo que impulsiona a ação não será a lei presente no “juízo da razão”, a saber, a lei moral. E como é preciso que haja motivo para haver ação, o motivo agora será não-moral/não-racional.

Eis então, em resumo, no que consistiria o argumento rigorista e anti-latitudinarista da passagem supracitada se o raciocínio terminasse em (ii): se toda ação humana exige motivo, isto é, supõe uma máxima fundamental que determina um fim como preferível, segue, sem grandes problemas, a bivalência: ou bem o motivo provém da razão (já tendo sido provada alhures essa possibilidade), ou bem ele não provém da razão. Mas ser racional do ponto de vista prático é antepor a lei moral ao princípio da felicidade, e não o ser é antepor o princípio da felicidade à lei moral. No primeiro caso, tem-se o homem sendo bom, no segundo, sendo mau. Numa frase,

entendida como mera “causalidade de razão” e “capacidade para ser determinado por regras ou princípios gerais” (p. 99), em ações empiricamente condicionadas, por meio de uma curiosa – e, a meu ver, insustentável – distinção entre “dependência causal” e “dependência motivacional”. Para o comentador, “independência causal” em relação à sensibilidade seria a “característica definitiva” de um *arbitrium liberum*, portanto, da liberdade prática. Mas uma vontade autônoma (portanto, moral, e não apenas praticamente livre) precisaria, além dessa, de uma “independência motivacional” em relação aos motivos sensíveis, para superar o exercício heteronômico de sua liberdade prática. Isso significa que, para o comentador, a escolha livre heteronômica, vale dizer, livremente imoral, é entendida como sendo operada pela vontade num estado de “dependência” (ainda que “apenas” “motivacional”, e não causal, conceito que me parece profundamente problemático). Finalmente, Allison explica essa dependência nos seguintes termos: “it is because the [agents needs as a sensuous being] provide the **only sources of motivations or reasons to act**, not because they are the causal determinants of behavior, that the heteronomous agent is, qua agent, subject ‘only to the law of nature – the law of his own needs’” (meu grifo). Infelizmente o comentador não esclarece como devemos lidar com seu conceito de uma tal “livre dependência motivacional”, bem como com a liberdade de uma escolha em que a “única fonte de motivação” são nossas inclinações sensíveis. Cf. Allison, 1990, p. 95-9.

o homem sempre é bom ou mau, porque a razão sempre ou está presente, ou não está presente motivando, isto é, no comando das suas deliberações (do estabelecimento motivacional de fins últimos), excluída a terceira possibilidade de nem haver, nem não haver razão no comando.

Pois bem, o ponto principal para o qual eu gostaria de chamar a atenção é que a asserção (ii) acima interpretada, ou melhor, a interpretação que propus para ela, parece entrar em rota de colisão com as duas subseqüentes, e possivelmente com a (i), se esta vier a ser reinterpretada à luz das pretensões problemáticas da *Religião*. Digo isso porque as asserções (iii) e (iv) parecem, de alguma maneira, recusar que a “lei moral seja, por si mesma, no juízo da razão, motivo”.

Até aqui, vimos que o ato transcendentemente livre afirmado pela asserção (i), pelo qual “o homem” adotou “algo” <etwas> na sua máxima, pode – assim diria o Kant da *Fundamentação* – ser o ato do homem *enquanto racional*, ou simplesmente, o ato da razão no homem, o que é perfeitamente afinado com a asserção (ii) de que, nesse ato racional-judicativo, a lei moral é feita imediatamente motivo para agir. Ora, nessa leitura, registre-se que é forçoso que o “algo” que o homem *racional*, ou a *razão humana*, de modo absolutamente espontâneo admite na sua máxima é, como quer (ii), o bem, vale dizer, a lei moral. Numa frase, a identificação – muito natural ao kantismo e não apenas ao da década de 80 – entre o homem livremente deliberador e sua razão prática *determinando fins* implica que os fins determinados são, evidentemente, fins racionais – caso contrário seguir-se-ia o absurdo (“inconcebível”, na letra da *Religião*) de uma razão prática decidindo pela máxima anti-racional da deflexão moral.

A problemática novidade de (iv), prenunciada em (iii), está na introdução de um mecanismo que permita, logicamente, o posicionamento da máxima má no comando das decisões do homem. Esse mecanismo parece consistir na substituição da razão humana pelo “homem” na função de incorporar ou adotar “algo” na máxima, de tal modo que o “algo” passe a poder ser a imoralidade. Registre-se: o preço é alto, porque esse mecanismo implica que não é mais “no juízo da razão” que algo é tornado motivo para o homem.

Sejam as asserções (iii): quem faz da lei moral sua máxima é moralmente bom; e (iv) se a lei não determina o arbítrio de alguém, é porque o homem admitiu na sua máxima um motivo oposto à lei (a deflexão da lei moral).

Encontramos agora a ideia de que, para que a lei seja efetivamente motivo, alguém precisa “adotá-la na sua máxima”, ou “fazer dela sua máxima”. Mas isso é afirmado deixando-se claro que, contrariamente a (ii), o juízo da razão não é suficiente para que a lei moral assuma a posição de motivo. A novidade está em que, quando um juízo da razão revela que o comportamento devido é o moral, para que a moralidade se torne motivo, é necessário o cumprimento de uma condição adicional; é necessário que “alguém” aceite e adote <annehmen> isso que foi judicativa e racionalmente informado como devido. Kant chama, novamente, esse “quem” ou “alguém” <wer> simplesmente de “o homem” <der Mensch>, o humano. Mas agora, parece usar essa denominação para propor que a instância deliberativa responsável por tornar algo uma máxima – isto é, um princípio subjetivo de conduta *com força motivacional* –, sendo “o homem”, não é mais a razão.

Vimos que para o Kant da fundação da moralidade, a razão prática, na função de prescrever fins, necessariamente prescreve a moralidade como fim último a ser perseguido, uma vez que a lei moral é haurida analiticamente a partir do conceito mesmo de racionalidade prática. O que parece ocorrer em (iii) é que esse mesmo juízo da razão passa a não bastar para tornar a moralidade motivo; é preciso que o homem aceite o juízo da razão. E se isso é preciso, evidentemente é porque o homem pode recusá-lo. Que o homem possa recusar tornar motivo para si a moralidade que a (sua própria) razão prescreve, implica que sua razão não é autossuficiente para tornar algo um motivo. Contrariamente a (ii), “por si mesma”, a moralidade, no mero “juízo da razão”, ainda não é motivo. Para ser motivo, a ela depende de algo presente no humano para além da razão. Qual poder é esse de que o humano dispõe, para além de sua racionalidade, para tornar motivo a moralidade (e/ou seu contrário)? A única

coisa certa é que o Kant das obras fundacionais da década de 80 parece jamais ter dito ou pensado algo nessa direção – ainda que veiculasse abundantemente, como um pressuposto, a imputabilidade do mal moral.

Gostaria então de soletrar minha interpretação do que considero uma tensão no argumento rigorista e anti-latitudinarista de Kant que encontramos no corpo do texto, antes mesmo de nossa análise da nota de rodapé que lhe corresponde. Em (ii), Kant parece operar no domínio de uma compreensão da vontade humana que a entende como “razão prática”, notadamente, segundo o modelo predominante na *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*. Para aquele Kant, a vontade humana, que é uma vontade racional dita “imperfeita” ou “finita”, é também dita – ou demonstrada – uma vontade livre. Essa liberdade não encontra sua justificativa em algo que a vontade humana possui para além da racionalidade. Ali, em momento algum Kant sugere que a liberdade da vontade humana consiste num certo poder do homem de adotar ou recusar o que o juízo da razão indica como devido. Em vez disso, aquela liberdade se encontra no próprio juízo da razão enquanto prática, e parece consistir do poder dessa razão, que é sempre a mesma onde quer que ela esteja e a quem quer que esteja ligada, de atuar na determinação de fins segundo sua própria legalidade (autonomia), não sendo levada a se determinar por qualquer força que lhe seja alheia. Acredito que a passagem da *Fundamentação* que expressa essa visão de modo mais claro, como sendo, balanço feito, a visão do Kant daquelas obras seja a que segue:

Ora, é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem que se considerar com autora dos seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre (GMS, AA 04: 448).

É aqui digna de nota a sintonia com o argumento (ii) da *Religião*. Na passagem acima, a liberdade do sujeito, em sentido negativo, reside em que sua razão, ao julgar, não “recebe de outra parte uma direção”; e em sentido positivo, no fato de que a razão desse sujeito é “autora dos seus princípios”. “A determinação do poder de julgar” dessa razão pertence a ela mesma. E Kant conclui afirmando que quem tem que ser considerado livre – isso valendo para a única liberdade da qual trata a *Fundamentação* – é “ela [a saber, a razão] enquanto razão prática, ou vontade, de um ser racional”¹⁷.

Note-se que não existe aqui nada que aponte para um entendimento da liberdade humana como o poder de um sujeito ou do “homem” de adotar ou recusar o que a razão prática prescreve em seu juízo como sendo o devido. *A liberdade do sujeito é a liberdade da razão do sujeito, e não a liberdade de um sujeito em relação à sua razão*. Não se trata da liberdade que um sujeito racionalmente neutro possuiria para adotar ou recusar o juízo da razão e, conseqüentemente, a lei moral. A liberdade não é apresentada como a prerrogativa de alguém que, de fora da razão, escolhe ou recusa a lei moral que é a lei suprema da razão. A liberdade está no próprio ato racional-judicativo de determinação do que é devido, e todo o esforço dedutivo da obra de 85 se concentra na prova de que essa razão, livre porquanto pura, tem em nós, por si mesma, força motivacional. Ou simplesmente, na prova de que em nós, “a razão, enquanto razão pura, é efetivamente prática” (*KpV*, AA 05: 03).

É inspirado por essas *Reflexões* dedutivas e fundacionais que Kant formula a acima referida asserção (ii). A razão em nós é quem responde como sujeito agente livremente escolhedor. O que Kant chama na *Fundamentação* de “eu propriamente dito” <*das eigentliche Selbst*> (GMS,

¹⁷ Ao deduzir na *Fundamentação* a liberdade humana, Kant a situa na consciência que temos de nós mesmos como sujeitos agentes pertencentes a um mundo inteligível, leia-se, como agentes escolhedores que operam no elemento puramente racional, que, negativamente, não é governado pelo determinismo da causalidade natural e, positivamente, é ele mesmo fonte da lei pela qual ele se rege, a saber, como uma autonomia. Portanto, ali, a escolha livre não pode estar noutro lugar senão na deliberação puramente racional, que é, por análise, a deliberação moral.

AA 04: 457) é precisamente essa vontade, sempre definida lá como razão prática. O sujeito agente que “eu propriamente” sou é o eu que, considerado do ponto de vista numênico, se mostra como pura racionalidade prática determinando fins. Se a lei moral é a própria lei da racionalidade prática na determinação de fins últimos, quando o eu propriamente dito julga, quem julga é a razão prática, tornando imediatamente motivo para si a lei moral, que é sua lei própria. Ou simplesmente, como reza a asserção (ii), “a lei moral é, por si própria, no juízo da razão, motivo”.

Por sua vez, as asserções (iii) e (iv), inspiradoras dos defensores de um arbítrio moralmente neutro, parecem pressupor que “a lei moral” não é, “no juízo da razão, por si mesma, motivo”. Ela só o será se o homem arbitrante — que precisa ser racionalmente neutro porque, do contrário, o “juízo da razão” imporá a lei moral — escolhê-la segundo as regras de algum princípio para além da razão. Assim, o mesmo Kant que pensa (ii) é capaz de pensar a liberdade da vontade humana como a propriedade que “alguém” possui de adotar ou recusar o que o sujeito agente da *Fundamentação*, o que o “eu propriamente dito” — o eu numênico em seu operar puramente racional — determina como preferível segundo seu juízo. Quem passa a ser moralmente bom não é o “eu propriamente dito” que instaura fins no elemento da racionalidade prática: é algum outro eu que aceitou o conselho de sua versão numênica, assim como o poderia ter recusado.

Em suma: o leitor da defesa kantiana do rigorismo presente no corpo do texto da *Religião* pode chegar a uma compreensão da tese kantiana de que o homem é ou bom, ou mau por natureza por caminhos muito diferentes. A rigor, a refutação kantiana do latitudinarismo moral não apenas não dirime a ambiguidade em torno do conceito de liberdade da vontade humana, como a confirma da forma mais inconveniente. Nas sucessivas etapas do seu argumento, Kant sugere que o homem precisa ser ou bom, ou mau (i) porque a racionalidade prática ou está ou não está no comando da determinação de fins como preferíveis; e (ii) porque um eu racionalmente neutro escolheu ou bem a moralidade, ou bem a imoralidade para por no fundamento de suas ulteriores decisões.

III.3 – “A lei moral é, em nós, motivo”: o argumento rigorista da nota da *Anmerkung* e a recusa da liberdade de indiferença

Kant introduz uma nota de rodapé imediatamente antes do argumento rigorista do §7 da *Anmerkung* como que para antecipar o motivo pelo qual “entre uma má e uma boa disposição de caráter (princípio interno das máximas) (...) nada há, pois, de intermédio” (RGV, AA 06: 23, nota). Como o advogado da existência de um intermédio entre o bem e o mal moral fora designado como um latitudinarista indiferentista, está claro que referida nota visa à mesma prova que encontramos no argumento rigorista disjuntivo do corpo do texto que acabamos de analisar. Entretanto, neste texto auxiliar, surgem novidades que podem ajudar a dirimir a ambiguidade que restou na explicação sobre em que sentido preciso o humano é ou moralmente bom, ou moralmente mal.

Eis a nota na íntegra, que analiso em seguida de modo menos detido do que o argumento rigorista que ela precede:

Se o bem é = a, o seu oposto contraditório é o não bem <Nichtgute>. Ora, este é consequência de uma simples falta de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contraparte = – a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (Em relação ao prazer e à dor existe um termo médio <Mittleres> semelhante, de modo que o prazer é = a, a dor = – a e o estado em que nenhum dos dois é encontrado é a indiferença = 0). Ora, se a lei moral em nós não fosse um motivo do arbítrio <Triebfeder der Willkür>, seria o bem moral (a concordância do arbítrio com a lei) = a, e o não bem = 0, sendo este a simples consequência da falta de um motivo impulsor moral = a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio,

isto é de uma *resistência* deste = – a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de caráter (princípio interno das máximas) segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da ação, nada há, pois de intermédio <Mittleres>. Uma ação moralmente indiferente <adiaphoron morale> seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é um *Faktum*, e relativamente a ela não existem nem são necessários *mandamento*, *proibição*, e nem sequer *licença* (*autorização legal*) (RGV, AA 06: 22-23, nota).

O que Kant pretende mostrar aqui é que o que se passa com a faculdade de apetição superior relativamente à moralidade é o contraponto da realidade da faculdade de apetição inferior relativamente ao deleite. Com efeito, esta última pode se ver instalada num estado de neutralidade entre prazer e desprazer, e o trânsito entre um estado e outro só se realiza na medida em que o sujeito sensitivo se instala num instante = 0 em que o prazer já se extinguiu e o desprazer ainda não se instalou (e vice-versa). O instante de neutralidade é aqui chamado de “indiferença”.

Por sua vez, a *Begehrungsvermögen* superior, defende Kant, jamais se vê instalada num estado de neutralidade moral. Assim, ou bem a máxima que se encontra no fundamento de determinação de toda a nossa conduta é aquela que antepõe o princípio moral à regra da satisfação incondicional das inclinações, ou bem é esta regra, também chamada de princípio da felicidade, que se encontra no fundamento de determinação de toda a nossa conduta. Essa disjunção é precisamente o que corresponde a um bom e a um mau caráter, respectivamente. Não existe para Kant neutralidade de caráter, o que evidentemente não significa a impossibilidade da conversão moral.

O decisivo para a tese kantiana é que o trânsito entre os comandos no fundamento de determinação da vontade, a passagem do estado de má índole para boa índole e vice-versa, não implica a possibilidade de um intermédio, como estado da vontade neutro. Para o que propriamente nos interessa aqui, isso parece significar que não existe um sujeito agente, ou um arbítrio, que “ainda” não seja nem moral, nem imoral; que ainda não se ache determinado por uma dessas duas máximas fundamentais, de tal modo que possa se colocar diante de ambas como candidatas e escolher uma delas. De um certo modo, a vontade *sempre já* está determinada, ou pela presença ou pela ausência de um motivo moral, que equivale, esta última, à presença do princípio da satisfação das inclinações. E isso parece implicar que, para Kant, ela não escolhe entre moralidade e imoralidade, na medida em que “escolha” parece pressupor a existência de um estado de predeterminação motivacional relativamente às alternativas.

O argumento sumário que Kant aduz para sustentar sua tese é o de que a razão necessária e suficiente para seja impossível um “não bem = 0” (em vez de um não bem = – a), entendido como “a simples consequência da falta de um <Triebfeder> moral = a x 0”, é o fato de que “a lei moral é em nós motivo <Triebfeder>”. Entender esse argumento lacônico e elíptico, para dizer o mínimo, implica entender o que significa que a lei moral seja <Triebfeder> e qual é o cenário que se desenha na hipótese de ela não o ser.

Sabe-se bem que para Kant, a lei moral não é uma entidade abstrata pairando sobre a humanidade e devendo ser consultada todas as vezes que o sujeito humano pretende tomar uma decisão. Em vez disso, ela é o que resulta de um ato concreto de consciência que o sujeito humano tem de si mesmo como sujeito que delibera segundo a representação judicativa de fins como preferíveis. A rigor, a lei moral não subsiste fora desse ato. É na medida em que o sujeito agente, por um pensamento determinado pelas regras da racionalidade, tem consciência de si como uma razão prática que delibera segundo a regra da causalidade livre de sua própria racionalidade, é nessa medida que ele reconhece que a única maneira segundo a qual ele deve se comportar é segundo o princípio da universalização das máximas, portanto, a moralidade. Fora dessa autoconsciência judicativa racional, a lei moral não é nada.

Isso dito, tudo leva a crer que, ao afirmar que a lei moral é, em nós, *Triebfeder*, motivo

que promove deliberação, Kant está afirmando que essa consciência racional que temos de nós mesmos como sujeitos agentes imediatamente leva a agir moralmente. Qual é propriamente o mal-entendido que Kant pretende evitar com essa frase? Pretende evitar que se compreenda o resultado dessa reflexão racional sobre nós mesmos como a formulação e a letra de uma lei que apenas diz o que é devido: ordena, indica, recomenda a agir moralmente, *mas que não tem imediatamente a força suficiente para nos mover à ação*. Pretende evitar que se compreenda que para que essa lei seja operativa, motivadora, seria necessário que alguém, posto diante dela e ao mesmo tempo “independente” dela — no sentido de capaz de recusar a ordem ou a recomendação que ela contém —, venha a adotá-la como regra de conduta. Esse é o modo como, segundo Kant, não se deve compreender a decisão moral; ou, é o cenário em que a lei moral não é em nós *Triebfeder*.

Parece-me impossível interpretar essa tese de Kant da nota de rodapé sem recorrer à sua correspondente presente no corpo do texto que analisamos acima na forma do momento (ii) do argumento a favor do rigorismo. A afirmação da nota antecipa o momento central daquele argumento, que virá a explicitar seus elementos elipsados. Que a “lei moral seja em nós *Triebfeder*”, equivale à tese de que “a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, *Triebfeder*”. Porque como vimos, “nós”, ou o “eu propriamente dito”, como sujeito agente livre, é uma vontade, que se define e reconhece judicativa e racionalmente como *razão prática* às voltas com a representação de fins.

Eis então a contra-factual da nota: se a lei moral não fosse em nós *Triebfeder*, ocorreria que a consciência judicativa e racional que nós temos de nossa subordinação necessária à moralidade resultaria numa mera recomendação intelectual à ação moral, sem nenhuma força motivacional por si mesma. Nesse caso, para que a lei moral viesse a ser motivo, seria preciso que um arbítrio moralmente neutro, isto é, instalado na posição “não bem” <*Nichtgute*> = 0 (portanto, cujo caráter não é, nesse posto, nem bom, nem mau, como defende o latitudinarista), se dispusesse a escolher a lei moral ou a deflexão dela, tornando uma (= a) ou outra (= - a) motivo para agir. Num tal cenário, essa “livre” escolha seria operada segundo o que Kant chama de princípio de “indiferença”.

Com efeito, chama-se “latitudinarista *indifferentista*” o adversário que Kant está se dispondo a refutar aqui porque ele defende, contra Kant, que o homem não é nem bom, nem mau *no sentido de que* ele se faz livremente bom ou mau *na medida em que escolhe entre o motivo moral e o motivo imoral*. Ora, considerada a adesão do homem ao bem, para que ela consista numa “escolha”, o latitudinarista entende que o homem não pode *sempre já* estar operando no elemento da racionalidade, porque, nesse caso, sua escolha pela racionalidade moral não seria “livre”. E considerada sua adesão ao mal, tampouco aqui o homem pode estar operando no elemento da racionalidade, se quisermos que essa “escolha” não implique flagrante contradição. Como vimos, a vontade, isto é, a razão prática determinando fins (e não apenas meios), determina necessariamente o bem na forma da moralidade: isto é, não é “livre” para escolher a imoralidade.

Mas uma escolha que não é operada pela racionalidade é precisamente o que Kant chama de uma escolha “indiferente”, e nega que ela tenha alguma relação com a liberdade humana, que é sempre racionalmente comprometida, e jamais racionalmente neutra. Sobre essa escolha falsamente livre, a propósito dessa “decisão <*Handlung*> moralmente indiferente <*adiaphoron morale*>”, Kant afirma no final da nota que “seria uma decisão resultante apenas de leis da natureza, decisão que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é um <*Faktum*>...”.

Com efeito, parece claro para Kant aqui que a recusa de que a lei moral seja em nós *Triebfeder* implica que a lei moral precisa ser escolhida ou rejeitada como motivo pelo movimento deliberativo de um agente instalado num estado moralmente neutro (nem bom = a, nem mau = - a, logo, = 0) <*adiaphoron morale*>, isto é, indiferente no sentido de pré-racional. Isso é condição

para que sua adesão ao bem seja uma “escolha”, e que ele possa escolher a irracionalidade do mal sem contradição. Ora, para Kant, uma escolha operada por um agente em estado de pré-racionalidade, de neutralidade moral e indiferença não é, em hipótese alguma, uma escolha no sentido de que não é obra de um sujeito agente. Numa palavra, não é um “feito” <Faktum>, é um fenômeno contingente da natureza, que nada tem a ver com liberdade, dever e autonomia.

Em resumo, a nota de rodapé da *Anmerkung* que precede e prepara a “resposta à questão [sobre se o homem é ou moralmente bom, ou moralmente mau] segundo o posicionamento rigorístico” (RGV, AA 06: 23), a meu ver, faz a posição kantiana sobre o sentido da liberdade da vontade humana pender para a direção da proposição (ii) do argumento principal. Se, como defendi, a tese da nota, segundo a qual “lei moral é em nós <Triebfeder>”, diz o mesmo que a referida proposição (ii): “a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, <Triebfeder>”; e se essa proposição expressa, no argumento rigorista, uma compreensão da liberdade como causalidade racional e moral, então a recusa que lemos na nota da possibilidade de um não bem <Nichtgute> como mera “carência = 0 de um fundamento do bem” contradiz as proposições (iii) e (iv) do argumento rigorista do corpo do texto. Segundo estas, e contra (ii), o juízo da razão <Urteil der Vernunft> de que a moralidade é devida não é, “por si só” <für sich selbst>, suficiente para motivar a vontade — sendo necessária a condição adicional de que “alguém” escolha ou recuse, no modo da indiferença (= 0), o que aquele juízo apenas intelectualmente recomenda, e a que ele não é capaz de motivar.

Conclusão

Peço licença para reiterar e completar aqui o duro e antigo diagnóstico interpretativo de Henry Sidgwick a respeito do tema deste artigo: “Kant, em diferentes partes da exposição da sua doutrina, expressa com a mesma palavra ‘liberdade’, *duas concepções essencialmente diferentes*, ainda que ele não pareça estar consciente de nenhuma variação de sentido do termo”. São elas: “a liberdade que nós realizamos ou manifestamos na medida em que fazemos o certo”, que ele denomina “liberdade racional”; e “a liberdade que é realizada ou manifestada (igualmente) quando escolhemos ou bem o certo, ou bem o errado”, que ele nomeia “liberdade neutra” (Sidgwick, 1962, p. 511-12).

Da análise acima, considero inevitável concluir que o texto da *Religião*, na sua apresentação inicial do problema do mal enraizado na natureza humana, herda, preserva e potencializa a ambiguidade fundamental, presente nas obras fundacionais da década de 1780, a respeito do sentido da liberdade da vontade humana e da compreensibilidade, no horizonte conceitual da filosofia prática de Kant, de uma livre decisão pelo comportamento imoral. No desenvolvimento do argumento pelo rigorismo que Kant oferece tanto no corpo do texto da *Anmerkung*, quanto na nota de rodapé que o precede, convivem em tensão, explícita ou tácita, as teses (a) de que o exercício judicativo da racionalidade prática é o que, no modo da “liberdade”, por si só move a vontade na determinação de fins — necessariamente morais, porque posto pela razão; e (b) de que a racionalidade moral só pode ser motivo se for “livremente” escolhida por um arbítrio, que também pode escolher sua deflexão, só que aparentemente no modo indefensável da neutralidade racional e da indiferença.

Para além desses importantes parágrafos introdutórios, a Primeira Parte da *Religião* dá mostras de que acusa o golpe do anátema de Sidgwick, insistindo por toda parte ao mesmo tempo na imputabilidade do mal moral e na racionalidade da adesão a ele pelo juízo dos sujeitos agentes. Cabe ao intérprete comprometido com o problema decifrar, sempre de novo, na letra e no espírito do texto, o *rationale* das construções conceituais que conectam “disposições” e “propensões” para o bem e para o mal no humano e, sobretudo, entender para que tipo de saída ou fracasso conceitual apontam as teses da “impossibilidade” <Unmöglichkeit> da “corrupção da

razão moralmente legisladora” (RGV, AA 06: 35); da “imperscrutabilidade” <Unerforschlichkeit> da “origem racional da nossa propensão para o mal” (RGV, AA 06: 43) e da “inconceptibilidade <Unbegreiflichkeit> para nós da chegada do mal moral a nós” (RGV, AA 06: 43).

Referências

- ALLISON, H. *Kant`s Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, K. Ambiguities in the Will: Reinhold and Kant, *Briefe II*. In: *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ed. Violetta Stolz, Marion Heinz, and Martin Bondeli. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 71-89.
- AMERIKS, K. Pure reason of itself alone suffices to determine the will. In: HÖFFE, O. (Hrsgb). *Kritik der Praktischen Vernunft*. Berlin: Akademieverlag, 2002, p. 99-114.
- BAUM, M. Kants Replik auf Reinhold. In: *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ed. Violetta Stolz, Marion Heinz, and Martin Bondeli. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 153-163.
- FUGATE, C. D. On a Supposed Solution to the Reinhold/Sidgwick Problem in Kant’s Metaphysics of Morals. *European Journal of Philosophy*, v. 23, 2012. doi:10.1111/j.1468-0378.2012.00531.x.
- GUYER, P. Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendations. In: TIMMERMANN, J. (Ed.) *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 176-202.
- GUYER, P. The Struggle for Freedom: Freedom of the Will in Kant and Reinhold. In: WATKINS, E. *Kant on Persons and Agency*. Cambridge University Press, 2017, p. 120-37.
- HILL, T. E. Kant on Weakness of the Will. In: HOFFMANN, T. (Ed.). *Weakness of the Will from Plato to the present*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 210-230.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.
- KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- REINHOLD, C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. v. 2. Leipzig: Göschen, 1792.
- SHÖNECKER, D. Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions.

Kant Studies Online, 2013.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Palgrave Macmillan, 1962.

TIMMERMANN, J. Freedom and moral failure: Reinhold and Sidgwick. In: *Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals: a Commentary*. New York, Cambridge University Press, 2007.

WOOD, A. W. Kant's Compatibilism. In: Wood, A. W. (Ed.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.

Reconsiderando a Revolução Copernicana: unicidade e unidade do objeto de conhecimento em Kant¹

[Reconsidering the Copernican Revolution: uniqueness and oneness of the object of knowledge in Kant]

Gerson Luiz Louzado²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101435

Abstract

In the preface to the second edition of the *Critique of pure reason*, Kant presents his “revolution in thinking” through an analogy with the Copernican treatment of the apparently irregular motion of planets in the solar system in terms of the composition of the real motion of these planets with the motion of the Earth. The use of this analogy culminated in an interpretative framework for Kantian philosophy that claims that the observable aspects of objects are functions of real aspects of both the objects themselves and the knowing subjects. This framework, summarized in the conception that the mind imposes certain aspects or properties on objects, establishes, in general, that: since there are certain conditions or means that are necessary for the apprehension or construction of objects in sensibility, and since *things-as-apprehended* are engendered in the very process of apprehension, the existence of these latter must be due, at least in part, to our way of knowing them. The reference to the so-called “Copernican revolution,” however, constitutes the culmination of Kantian considerations regarding how different disciplines achieved the status of science, aiming to present certain general conditions whose satisfaction would be mandatory for the transformation of any and all disciplines into science. While not necessary in themselves, but merely necessary for this purpose, they would concern the *right* to claim possession of knowledge, not its *de facto* constitution. Such conditions, or imperatives of scientificity in general, would respond to the conditions of identity of objects as objects of a scientific discipline, their adoption corresponding, one might say, to the transition from the concept of object *simpliciter* (characterized by the interdependence between its uniqueness, or qualitative identity, and its oneness, or numerical identity) to the concept of object of a science or, presented in the form in which it is recurrent in Kantian work, *object of knowledge*. In this work, we will attempt to expose some of the changes to which the formulation of the concept of object of knowledge must be subject, as well as connect them to the argumentative structure of the *Critique of pure reason*.

Keywords: Kant; Copernican Revolution; object of knowledge; qualitative identity; numerical identity.

1 Este trabalho foi elaborado como uma pequena e singela homenagem ao grande, querido e inesquecível amigo, Vinas, e ao admirável filósofo Vinicius Berlendis de Figueiredo.

2 Professor Aassociado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: gllouzado@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4934233771935547>

I

Em sua bem conhecida interpretação e defesa da filosofia kantiana, exposta no livro *Kant's transcendental idealism*, Henry Allison estrutura a análise da “revolução no modo de pensar”, executada por Kant na filosofia teórica, em torno de dois eixos estreitamente conectados. O primeiro deles diz respeito à mudança de paradigma para o tratamento do conhecimento humano: passar-se-ia de um modelo teocêntrico para um modelo antropocêntrico. Tratar-se-ia, em tais circunstâncias, de recusar o conhecimento divino, calcado em uma concepção intuitiva de conhecimento, como padrão último tanto para a consideração da estrutura cognitiva quanto para a determinação das possibilidades e limites da cognição humana. Em contrapartida, adotar-se-ia uma concepção discursiva de conhecimento, enraizada em uma compreensão do modo como se constitui, *de facto*,³ a natureza finita do intelecto humano (natureza que seria *ectípica*, por oposição à natureza *arquetípica* do intelecto divino) (Allison, 2004, p. 27-34).⁴ Assim, o intelecto humano requereria, para seu exercício, que objetos lhe fossem dados na sensibilidade e pensados pelo entendimento, sendo o conhecimento a resultante da operação solidária destas duas capacidades. A título de corolário, reputar-se-ia, como própria às filosofias de extração *realista transcendental*, a negação da assim chamada *tese da discursividade*, a qual estabelece justamente que o intelecto humano refere a objetos apenas na medida em que é sensivelmente afetado por eles e que apenas pode pensar objetos mediante conceitos, tese esta resumida no famoso lema: “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*KrV*, A 51/B 75).⁵

O segundo eixo, intrinsecamente vinculado ao anterior, articula-se em torno da noção de *condição epistêmica*. As chamadas condições epistêmicas ou objetivantes seriam condições necessárias à representação de objetos: “condições sem as quais nossas representações não se relacionariam à objetos, ou, equivalentemente, não possuiriam validade objetiva” (Allison, 2004, p. 11). Ora, a determinação do estatuto *de facto* de semelhantes condições, contudo, não é matéria de fácil elucidação. De um lado, tais condições distinguir-se-iam de quaisquer condições factuais de ordem empírica. Não se confundiriam seja com as condições fisiológicas e físicas intervenientes, por exemplo, na percepção de objetos, seja com as condições meramente psicológicas (como, por exemplo, o hábito) responsáveis por propensões e mecanismos intervenientes na produção causal de crenças, muito embora, por fundarem-se na estrutura e operações da mente humana, viessem a ser, tais como essas últimas, subjetivas. De outro lado, as condições epistêmicas tampouco seriam identificáveis seja a condições ontológicas, seja a condições puramente lógico-gerais. No que diz respeito às condições ontológicas, embora as condições epistêmicas devessem ser tratadas, como condições objetivantes, igualmente como condições necessárias à existência de objetos, elas não diriam respeito a suas existências enquanto tais (enquanto objetos *simpliciter*), mas, isto sim, a suas existências como objetos de representação ou de conhecimento, como objetos para nós. Quanto às condições puramente lógicas, muito embora a análise lógico-geral do juízo pareça preservar, em modo abstrato, os

3 Opõe-se, aqui, o que é *de facto* ao que é *de jure*, no caso, condições de possibilidade *de facto*, concernentes à ocorrência ou à posse efetiva de algo, e condições de possibilidade *de jure*, concernentes ao direito à posse ou ao uso de algo. Por exemplo, na posse *de facto*, tal como ocorre com as propriedades naturais, o fundamento da ligação possível das propriedades ou qualidades entre si em um sujeito reside na identidade, natureza ou essência do sujeito. No caso da posse *de jure*, trata-se do direito ou da legitimidade de que o sujeito é investido pela lei para reclamar a posse da propriedade ou, no caso, do bem. Em tais circunstâncias, a lei que regula a síntese possível das propriedades em um sujeito responde igualmente pela identidade legal do sujeito, reconhecendo-o como *pessoa: homo cum statu suo consideratus*, um ser humano investido com uma condição ou *status* (cf. Austin, 1885). No primeiro caso, o sujeito último da atribuição das propriedades é uma *substância* capaz de possuir propriedades sem poder ser, ele mesmo, propriedade *de facto* de alguma outra *substância*; no segundo, o sujeito, como um agente, é uma *pessoa*, com direito à posse legal de bens sem poder ser possuído, como um bem, por qualquer outra *pessoa*.

4 Sobre a distinção entre intelecto *ectípico* e intelecto *arquetípico*, ver *MSI*, AA 02: 396-397 e *KU*, AA 05: 407-408.

5 As referências à *Crítica da razão pura* serão feitas simplesmente por remissão às paginações da primeira edição (A) de 1771 e da segunda edição (B) de 1787. As referências às demais obras de Kant remetem à edição da Academia, abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página.

traços característicos da natureza discursiva do intelecto humano na medida em que não pode ignorar a dualidade das funções referencial e classificatória (descritiva ou predicativa) a serem cumpridas por representações em juízos, ela, a análise lógico-geral, por ser compatível com a exaustão da função referencial por meio da função classificatória (tomando o referir como exaustivamente realizável por meio da interseção de classes na forma de uma *species infima*), comprometer-se-ia com a possibilidade da apreensão puramente intelectual de um singular e, assim, não faria atenção às peculiaridades da referencialidade possível para o intelecto finito. Intelecto finito humano que, dependente da aquisição passiva de objetos aos quais possa fazer referência, caracterizar-se-ia, em oposição a um intelecto dotado de intuição intelectual, por ser essencialmente sensível (Allison, 2004, p. 11-14).

No estudo que segue, procurar-se-á retomar estes dois eixos propostos por Allison, os quais parecem constituir um dos mais relevantes produtos da literatura para a elucidação do projeto crítico kantiano. O tratamento a ser dado a estes dois elementos fundamentais para a análise da revolução kantiana seguirá, contudo, um caminho ligeiramente diferente daquele seguido pelo comentador. De um modo geral, o que se tem em vista aqui é um primeiro esboço para a reconstrução dos contornos da revolução kantiana em filosofia teórica, compreendida a mesma como sendo atinente ao exercício *legítimo* ou *legal* de nossa faculdade racional de conhecimento. Admitir-se-á, pois, como uma caracterização plausível do propósito geral da crítica de nossa capacidade racional de conhecimento, que se trata de estabelecer a possibilidade *de jure* de nossa aptidão para distinguir o verdadeiro do falso. Tratar-se-á aqui, pois, de submeter a uma análise inicial, sob perspectiva definida para as ciências normativas, os alicerces da revolução expressa na *Crítica da razão pura*. Essa análise será orientada, basicamente, por duas hipóteses bastante gerais de interpretação. Em primeiro lugar, do ponto de vista do estatuto a ser conferido à investigação crítica: as provas kantianas da possibilidade ou validade de nossas pretensões cognitivas teóricas devem ser entendidas fundamentalmente como resultantes de uma avaliação de nossa capacidade ou poder *de jure*. Vale dizer, concernem ao *direito* que temos de usar tal poder de conhecer em geral e seus produtos. Em segundo lugar, do ponto de vista dos procedimentos de investigação crítica: trata-se de mostrar que o uso legítimo desse poder, faculdade ou capacidade depende da possibilidade de se mitigar ou qualificar o seu exercício. Para este fim, dois tipos distintos de condições seriam passíveis, em princípio, de ser prescritas: (i) condições capazes de definir a *esfera de competência jurisdicional* do poder de conhecer, isto é, definidoras do que o agente, o sujeito forense ou legal, tem direito de fazer no exercício deste poder; (ii) condições habilitadas a definir a *esfera de competência territorial* deste poder, isto é, definidoras da esfera ou região nas quais o poder pode ser legitimamente exercido.

Por ser um mero esboço e por restrições de espaço, o exame que segue será limitado ao primeiro tipo de condições, aquelas que definem o *campo* ou *esfera de competência jurisdicional* do poder de conhecer. Tais condições, como se poderá ver mais adiante, concernem à *unicidade* do objeto de conhecimento.

II

No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta seu método revolucionário mediante o contraste com o procedimento adotado até então na geração de sistemas metafísicos de (pretenso) conhecimento descritivo, sintético e *a priori*, acerca dos objetos enquanto tais:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo

nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (KrV, B: xvi-xviii).

Esta passagem suscitou, justamente, as mais diversas interpretações acerca do significado da “revolução no modo de pensar” em filosofia teórica executada por Kant. Em particular, via analogia com a tese copernicana de que o movimento irregular aparente dos planetas (ora progressão, ora retrogradação) seria função da composição do movimento real destes planetas com o movimento da Terra, ensejou uma matriz interpretativa que pretende que os aspectos observáveis dos objetos sejam dependentes de aspectos reais tanto dos objetos em si quanto dos sujeitos cognoscentes.⁶ Tal matriz, resumida na concepção de que a mente impõe certos aspectos ou propriedades aos objetos, estabelece, em geral, que: dado haver certas condições ou meios que são *de facto* necessários para a apreensão ou construção de objetos na sensibilidade e dado que as *coisas-enquanto-apreendidas* são criadas no próprio processo de apreensão, a existência destas últimas se deve, ao menos em parte, ao nosso modo de conhecê-las.⁷

A passagem supracitada constitui o ponto culminante das considerações kantianas atinentes ao modo como diferentes disciplinas alcançaram o estatuto de ciência, considerações estas que debutam com o contraste, retomando o tema de abertura do prefácio à primeira edição da Crítica (KrV, Avii-x), entre o lamentável estado pré-científico da metafísica, “um mero tateio” (KrV, Bvii e Bxv), e o estado de algumas das disciplinas que adentraram o caminho seguro da ciência. Tais considerações, parece razoável supor, não visariam propriamente a uma particular especificação do “bem-sucedido método usado nas matemáticas e nas ciências naturais” objetivando estendê-lo à metafísica (como pretende Gibson, 2011, p. 1-3). Antes, parecem visar à apresentação de certas condições muito gerais cuja satisfação seria requisito à transformação de toda e qualquer disciplina em ciência. Mais que isso, não sendo mandatória, como observa Kant nos Prolegômenos a propósito da própria metafísica, a conversão de uma disciplina em ciência, tais condições deveriam ser mais bem compreendidas como prescrições ou imperativos que devem ser seguidos se uma semelhante conversão for almejada:

Todos os metafísicos estão, portanto, solene e legitimamente suspensos de suas ocupações, até que tenham respondido satisfatoriamente à pergunta: *Como são possíveis conhecimentos sintéticos a priori?*⁸ Pois apenas nesta resposta consistem as credenciais, que deveriam nos apresentar, quando tiverem algo a nos dizer em nome da razão pura; na falta delas, porém, não podem esperar mais nada, de pessoas já tantas vezes iludidas, que a repulsa, sem qualquer investigação ulterior do que é por eles proposto. *Se quiserem, ao contrário, levar adiante sua tarefa, não como uma ciência, mas como uma arte de persuasões salutares e convenientes ao entendimento humano comum, não se lhes pode negar, por justiça, tal missão.* Utilizarão neste caso a linguagem modesta de uma fé racional, admitirão que não lhes é permitido *conjecturar* sobre aquilo que está além de toda a experiência possível, muito menos *saber*, mas apenas *admitir* algo (não para o uso especulativo, pois devem renunciar a ele, mas unicamente para o

6 Dito de outro modo: as propriedades observáveis seriam consideradas como propriedades relativas (que se dão apenas na relação cognitiva) e, por conseguinte, dependentes das propriedades absolutas de objetos e sujeitos de conhecimento (propriedades que ambos possuem prévia e independentemente da relação cognitiva).

7 Veja-se, por exemplo van Cleve, 1992. Com variações, nessa mesma linha, pode-se indicar: Paton (1937), Broad (1978) e Green (1997).

8 A possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, desnecessário dizer, repousa na satisfação das condições requisitadas à conversão de disciplinas em ciências.

prático) que é possível e mesmo indispensável para guiar o entendimento e a vontade na vida (*Prol*, AA 04: 278-279, tradução e grifo nossos).

No prefácio da segunda edição da *Crítica*, por conseguinte, são examinadas as condições que foram satisfeitas por disciplinas que transpuseram o umbral da ciência: a lógica, a matemática e as ciências da natureza (em particular, a física galilaica e a astronomia copernicana). As condições a serem impostas para a conversão em ciência parecem dizer respeito, de um modo geral, ao que se poderia chamar de “especificação de um domínio de objetos próprios a uma ciência” (Smyth, 1978, p. 47). Nesse sentido, tais condições, ou princípios da cientificidade em geral, responderiam pelas condições de identidade dos objetos enquanto objetos de uma disciplina científica, correspondendo, a sua adoção, à passagem, pode-se dizer, do conceito de objeto *simpliciter* para o conceito de *objeto de uma ciência* ou, apresentado na forma pela qual é recorrente na obra kantiana, *objeto de conhecimento*.

Ora, as condições de identidade de objetos *simpliciter* são especificadas por duas características estreitamente conectadas, a *unicidade* (ser único, relativamente à posse de determinadas qualidades) e a *unidade* do objeto (ser numericamente um), as quais conjuntamente exprimem o que é ser um objeto singular ou um indivíduo.⁹ Se os objetos *simpliciter* devem ser compreendidos como objetos singulares, sua identidade será especificada pelo que se poderia chamar de *Princípio geral de identidade*, o qual, fazendo valer a estrita correlação entre identidade e diversidade numéricas e identidade e diversidade qualitativas, os apanharia justamente em sua individualidade. Este princípio estabelece, pois, que, para supostamente dois objetos quaisquer x e y , eles não seriam realmente dois, mas um e o mesmo objeto, se e somente se, para qualquer propriedade, aspecto ou qualidade P que x venha a possuir, y também a possua e *vice-versa*. Dito de outro modo, são qualitativamente idênticas aquelas coisas que são numericamente idênticas e são numericamente idênticas aquelas coisas que são qualitativamente idênticas.

Este princípio, o qual se mostra subjacente à discussão kantiana acerca da *determinação completa* na *Dialética transcendental* (*KrV*, A 571-573/B 596-601) pode ser desdobrado em dois princípios muito bem conhecidos: o *Princípio de indiscernibilidade dos idênticos*, o qual estabelece a suficiência da identidade numérica para a identidade qualitativa e o *Princípio de identidade dos indiscerníveis*, o qual estabelece a suficiência da identidade qualitativa para a identidade numérica.¹⁰ Supondo-se, então, a impossibilidade de um sistema de ciência acerca dos objetos

⁹ Esta dupla caracterização concernente à identidade de objetos singulares é apresentada de maneira particularmente feliz por Geneviève Lewis ao tratar preambularmente das dificuldades ensejadas em geral pela noção de individualidade em seu estudo sobre o tema da individualidade na obra cartesiana: “(...) a noção de individualidade implica ao mesmo tempo o *um* e o *múltiplo*, a individualidade que estabelece o *in-dividuum* em sua realidade concreta e irreduzível, e os traços distintivos que o opõem à pluralidade de indivíduos de uma mesma espécie. O gênero humano se deixa dividir em raças de diversas cores e cada um dos povos, em grupos ou famílias. Sócrates é um destes homens, um indivíduo entre outros, exemplo-tipo para os lógicos, e esta distinção apenas *numérica*, signo exterior da individualidade, seguidamente serviu para caracterizá-la. Mas, ele [Sócrates] é igualmente *único*, um sábio apontado, entre todos os demais, pelo oráculo de Delfos, uma pessoa, enfim, cuja complexidade concreta não é esgotada pelos acidentes de uma história individual, nem pelas silhuetas completares traçadas por Platão ou Xenofonte. Unidade e unicidade são, assim, os dois pólos da individuação e talvez a fonte das muitas dificuldades suscitadas por esta noção” (Lewis, 1950, p. 2-3).

¹⁰ Observe-se que a determinação de identidades e diferenças de objetos *simpliciter* exigiria a consideração das infinitas propriedades (todos os P possíveis) a eles atinentes e que o conhecimento assim engendrado consistiria na plena e inexaurível complexidade qualitativa dos objetos, isto é, em sua determinação completa. A consideração de tais séries infinitas como requisito do conhecimento de objetos implicaria, por conseguinte, em função justamente da impossibilidade do percurso completo de séries infinitas, na impossibilidade prática das ciências que pretendessem apanhar descritivamente os objetos enquanto tais (objetos *simpliciter*). O emprego do *Princípio geral de identidade*, o qual, como apontado, implica a infinita complexidade qualitativa de objetos singulares, é conexo (i) às regras operatórias (constitutivas) da reta razão (regras de inferência) e aos princípios logico-metodológicos (regulativos) da razão (*KrV*, A 657-661/B 685-689), na medida em que é implicado pela distinção entre o princípio da determinabilidade, ao qual estão sujeitos os conceitos, e o princípio da determinação completa, ao qual estão sujeitas as coisas (*KrV*, A 571-572/B 599-600); (ii) à distinção lógica entre representações discursivas mediatas (conceitos) e representações referenciais singulares imediatas (intuições) e, pois, à distinção metafísica associada, que lhe é derivativa, entre sensibilidade e entendimento (*Log*, AA 09: 36; *KrV*, A 20/B 33) e (iii) à distinção entre essência real e essência lógica (*Log*, AA 09: 61 e segs.; *VLo/Blomberg*, AA 24: 116; *VLo/Wiener*, AA 24: 839-840; *VLo/Dohna*, AA 24: 728) e à impossibilidade da determinação da essência real de objetos empíricos (e, por isso mesmo, à impossibilidade

simpliciter em função da infinitude da complexidade qualitativa dos mesmos, a possibilidade da ciência passaria pela assunção de restrições ao próprio princípio geral de identidade. Tais restrições, como sugerido anteriormente, deverão ser capazes de especificar um domínio próprio de objetos a esta ou àquela ciência e o exame das prévias revoluções científicas (executadas na lógica, na matemática e nas ciências da natureza) levado à cabo por Kant aponta para dois tipos fundamentais de requisitos cuja satisfação acarreta a constituição de um domínio próprio de objetos e o “adentrar o caminho seguro da ciência”. Assim, em primeiro lugar, faz-se necessário especificar o ser ou a natureza dos objetos como para tal ou qual disciplina. Trata-se aqui de definir o que pode ou não contar como um membro da classe de objetos da disciplina. Tal definição, por seu turno, equivale à especificação das condições de identidade dos objetos segundo os meios pelos quais eles poderão ser concebidos ou descritos pela disciplina e equivale, metafisicamente falando, a uma qualificação ou restrição àquilo que um sujeito cognoscente qualquer pode fazer no exercício legítimo de seu poder ou capacidade de conhecer e, pois, à definição do que se poderia chamar de *esfera de competência jurisdicional* do próprio poder de conhecer.¹¹ Tal qualificação ou restrição, na medida em que afeta o que pode ser concebido acerca dos objetos, deve afetar as condições mediante as quais se estabelece a discernibilidade e a indiscernibilidade destes objetos, afetando assim as condições de emprego do *Princípio de indiscernibilidade dos idênticos* (que estabelece, como visto, a identidade numérica como condição para a identidade qualitativa). Como este último concerne à propriedade da *unicidade* de objetos *simpliciter*, pode-se, por fim, tomar semelhante qualificação como consistindo na especificação da *unicidade* do objeto da ciência, ao seu *ser único*. Em segundo lugar, faz-se necessário especificar o *ser um* dos objetos da disciplina, sua *unidade*. Tal especificação envolve o estabelecimento de condições que definam a identidade numérica dos objetos de conhecimento, tratando-se de definir as condições mediante as quais dois objetos da disciplina (dois membros da classe de objetos da disciplina, classe essa gerada em função das condições de identidade qualitativas apontadas acima) são ou não são numericamente um e o mesmo objeto. O estabelecimento deste tipo de condições restritivas, ao afetar o modo de tratamento da identidade numérica dos objetos de conhecimento, deve afetar as condições de emprego do *Princípio de identidade dos indiscerníveis* (que estabelece a identidade qualitativa como condição para a identidade

de se fornecer definições reais destes últimos). O tema da impossibilidade de se percorrer a infinitude qualitativa conveniente à natureza das coisas ou objetos singulares é igualmente abordada por Kant quando da consideração da “ideia e divisão de uma ciência particular com o nome de *Crítica da razão pura*”, na introdução à *Crítica da razão pura*. Imediatamente após a caracterização do conhecimento transcendental como um conhecimento indireto dos objetos possíveis de conhecimento a partir do exame dos conhecimentos possíveis de objetos, a caracterização da filosofia transcendental como o sistema de tais conhecimentos e a caracterização da crítica transcendental como o exame da legitimidade destes (pretendidos) conhecimentos *a priori*, Kant estima ser possível garantir *a priori* a exequibilidade de uma exaustiva sistematização dos conhecimentos transcendentais: “Semelhante crítica é, por conseguinte, uma preparação, tanto quanto possível, para um *organon* e, caso este *organon* não fosse viável, pelo menos para um *canon* da razão pura, mediante o qual, em todo o caso, poderia ser exposto mais tarde o sistema completo da filosofia da razão pura, quer consista em extensão quer em limitação do conhecimento racional, tanto analítica como sinteticamente. *Que isto seja possível e mesmo que um sistema como este possa ser de uma extensão bastante reduzida para que esperemos acabá-lo inteiramente, pode-se já conjecturar antecipadamente pelo fato de o nosso objeto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos a priori, cujas riquezas não podem ficar-nos escondidas, pois não precisamos de as buscar fora de nós e tudo faz presumir que serão assaz restritas, para que possam ser totalmente captadas, julgadas quanto ao seu valor ou desvalor e apreciadas corretamente*” (K_rV, A 12-13/B 26, grifo nosso).

11 No sentido clássico, *jurisdição* é o poder de estabelecer princípios legais com vistas a solucionar controvérsias, cobrindo, em sentido amplo, toda atividade conectada com a administração da justiça. Há também, no uso clássico, um sentido restrito territorial, o qual se refere ao distrito judicial no qual o magistrado pode exercer seus direitos jurisdicionais. Por outro lado, *competência* deriva de *competens*, que indicaria, nos procedimentos judiciais, a ação, o juiz etc., pertinente ou competente para um caso específico, que, segundo o sentido amplo, variaria consoante o corpo (ou sistema) legal, como, por exemplo, o *ius civile* ou o *ius gentium*. Sendo assim, pode-se admitir que o sentido amplo de competência corresponderia, aproximadamente, em nosso sistema legal, ao de competência jurisdicional e o sentido restrito (ou um dos sentidos restritos) de jurisdição ao de competência territorial. Por clareza, adotou-se aqui *competência jurisdicional* como expressando o sentido estrito de *Iurisdictio* (derivado de: *ius dicere*) e o sentido amplo de *competens* (como uma restrição, segundo o tipo de, digamos, código legal, ao uso do poder) como sendo correlacionado com a restrição no modo de conceber. No que concerne à *competência territorial*, a qual será apontada mais adiante, adotou-se, por simetria, o sentido restrito territorial de *iurisdictio* como correlacionado à esfera ou região de exercício legítimo do poder (cf. Berger, 1953, p. 401 e 523).

numérica). Metafisicamente falando, semelhante especificação equivale a uma qualificação ou restrição relativa não ao *que* o sujeito de conhecimento pode legitimamente fazer, mas ao *onde* ele pode fazê-lo. Pode-se, em vista disto, considerá-la como consistindo na definição da *esfera de competência territorial* do poder ou faculdade de conhecer, na definição do território ou região no qual o poder de conhecer pode ser legitimamente exercido.¹²

III

No que concerne ao primeiro requisito, as observações kantianas acerca da revolução levada à cabo por Aristóteles na lógica são particularmente esclarecedoras. Antes, porém, do exame destas observações, faz-se necessário tecer, ainda que rapidamente, algumas considerações sobre o estatuto gozado pela lógica geral aos olhos de Kant.

A valer o exposto na *Logica Jäsche*, a lógica geral deve ser tratada como uma ciência normativa e não como uma ciência descritiva:

Na lógica, porém, não se trata de leis contingentes, mas de leis necessárias; não da maneira como pensamos, mas, sim, como devemos pensar. (...) Na lógica não queremos saber: como é e pensa o entendimento e como tem procedido até agora ao pensar, mas, sim, como devia proceder ao pensar. Ela deve nos ensinar o uso correto, quer dizer, o uso concordante, do entendimento (*Log*, AA 09: 14).

A consideração de que a lógica geral se ocupa com um bem fazer implica, antes de tudo o mais, que ela se ocupa com aquilo que está em nosso poder fazer e que, por conseguinte, a nossa pretensa faculdade de conhecer deve, no todo ou em parte, ser sujeita, em princípio, à regulação de normas lógico-gerais. Com efeito, ainda na *Lógica Jäsche* (*Log*, AA 09: 36), Kant discrimina as caracterizações lógica e metafísicas de entendimento e sensibilidade:¹³ de um ponto de vista lógico, a sensibilidade é caracterizada como faculdade de intuições e o entendimento como faculdade de conceitos; de um ponto de vista metafísico, a sensibilidade é definida como uma faculdade passiva, “uma faculdade da *receptividade*”, e o entendimento como faculdade ativa, “uma faculdade da *espontaneidade*”. Quer originária quer derivativa, a distinção metafísica das faculdades estabelece que o que está em nosso poder fazer e o que pode, pois, ser submetido às normas lógico-gerais é o uso do entendimento nas atividades de conceber, julgar e inferir. Em segundo lugar, a despeito da assunção da posse de alguma faculdade capaz de ser regulada, a natureza normativa da lógica implica igualmente que as normas lógico-gerais não sejam dependentes de uma prévia descrição acurada do *modus operandi* desta capacidade: que, para Kant, a *logica utens* preceda a *logica docens*, que as leis relativas ao conceber, julgar e inferir, organizadas como um sistema em uma doutrina da lógica, não precedam o uso empírico de entendimento e razão, não acarreta que as mesmas sejam fundadas neste uso. Tais leis, concernentes a certos atos de unificação de representações executados pelo entendimento e pela razão, são abstraídas do uso empírico comum ou pré-teórico destas faculdades, vindo a ser pensadas *per se*, “*sem sua aplicação ou em abstrato*” (*Log*, AA 09: 12), de sorte a constituir uma ciência *a priori* na forma de uma teoria demonstrada. Que as leis lógicas sejam teoricamente alcançadas ou isoladas mediante uma reflexão sobre o uso do entendimento, indica, por certo, ser constitutivo dos usos do entendimento, tidos por cognitivamente legítimos, uma consciência *a priori* das formas ou regras que governam o bem pensar, ainda que não apresentadas ou reconhecíveis, neste uso pré-teórico, nos termos das fórmulas pelas quais são sistematizados (Smit, 1999, p. 213-215). A arregimentação teórica desta reflexão constitutiva, ou *reflexão* lógica, nos termos da *Anfibolia*

12 A tese de que o uso legítimo de nossa capacidade de conhecer depende da possibilidade de se restringir ou qualificar o seu exercício segundo dois tipos de condições ocorre como princípio subjacente capaz de justificar a estratégia de análise da *Estética transcendental* levada à cabo por Richard A. Smyth (Smyth, 1978).

13 Ver também, *KrV*, A 20/B 33.

dos conceitos da reflexão (KrV, A 262-263/B 318-319), parece depender, por seu turno, da razão, por seus “fins capitais”, fornecer um fim último para as atividades do entendimento, fim este capaz, em última análise, não apenas de ordenar e unificar (em uma unidade coletiva fiadora da completude das regras) as ações de unificação (distributivas) do entendimento tidas por legítimas, mas, igual e principalmente, capaz de fundar aquela legitimidade presumida pré-teoricamente. De resto, que a ciência da lógica, como uma doutrina demonstrada, não possa ser senão um cânone para o uso do entendimento e da razão (Log, AA 09: 13-14), significa exatamente que ela contém “o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo” (KrV, A 769/B 824), isto é, do bom uso do entendimento e da razão no que concerne meramente às formas envolvidas neste uso (de onde: para o bom uso em geral destas faculdades, não importando a matéria).

As leis lógicas, deste ponto de vista, são imperativos do *bem pensar* e, sendo válidas universal e necessariamente deste *bem pensar* em geral, são tão-somente dele constitutivas.¹⁴ Sendo assim, o estatuto normativo da lógica geral implica que quando do conceber, do julgar e do inferir às expensas das regras lógicas, muito embora algo tenha sido de fato pensado e, por conseguinte, se tenha a *posse factual* destes pensamentos, não se tem a *posse legal* dos mesmos. Vale dizer, tais pensamentos não podem ser legal ou legitimamente empregados, respectivamente, para fins de classificação, descrição ou extração de consequências. Em vista disso, poder-se-ia dizer que, quando da análise lógica dos produtos ou atos do entendimento, o que se visa é determinar se, para além da imputação de fato, vale igualmente a imputação legal.¹⁵ Trata-se, pois, de determinar se estes produtos são subsumíveis às formas do pensamento (formas lógicas), o que lhes confere valor lógico e o estatuto de objetos lógicos bem formados, conferindo, assim, legitimidade aos atos pelos quais foram engendrados.

No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant pretende que Aristóteles tenha revolucionado (feito a passagem à ciência) a lógica ao estabelecer rigorosamente os seus limites mediante a imposição da seguinte obrigação: fazer abstração de todos os objetos de conhecimento e de suas diferenças, de tal modo que o entendimento passe a se ocupar apenas de si mesmo e de sua forma.

Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites; porém, os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais). Que a lógica tenha sido tão bem-sucedida deve-se ao seu caráter limitado, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos do conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma (KrV, B viii-ix).

O primeiro requisito para adentrar-se o caminho seguro da ciência, como apontado anteriormente, estabelece a necessidade da imposição de condições capazes de limitar o restringir

14 O que, é bem verdade, implica que se tome passagens onde Kant se reporta às leis lógicas como regras absolutamente necessárias do pensar, sem as quais “não haveria nenhum uso do entendimento” (KrV, B 76) como fazendo menção, ainda que implicitamente, ao uso legítimo ou bom uso do entendimento (de sorte que, apenas em contraposição a este bom uso poder-se-ia reputar algo como sendo um mau uso).

15 Kant distingue a responsabilidade causal da responsabilidade legal nos seguintes termos: “*Imputatio*, então, é a. *vel facti*, i.e., pressupõe que uma ação possa ser considerada como um *factum*. Porque uma ação (*actio*) é ou o efeito de uma *causa naturalis qua talis* (resulta de causas naturais), e é, então, física, ou é o efeito de uma *causa libera qua talis* (escolhida de livre vontade, a partir da lei da liberdade). É, então, *factum*, e *causa facti qua talis*, *sive quoad ex libertatis profundit*, determina o *auctor facti*. *Causa actiones* produz o *factum*, e *causa facti*, a ação (*actio*). Essa propriedade da ação, pela qual alguém pode ser considerado *auctor facti*, é chamada de *imputatio facti*. b. *vel legis*. Esta pressupõe, (a) que a ação seja sujeita a uma lei, seja ela *lex prohibitiva*, *praeceptiva* ou *permissiva*, e (b) que a ação seja subsumida sob a lei. *Imputatio legis* é, assim, a *applicatio legis ad factum sub lege sumptum*. Em um silogismo, a *imputatio facti* sempre constitui a premissa menor e a lei, a maior; a *imputatio legis* é, então, inferida a partir delas” (VMS/Vigil, AA 27: 561-562). Ver também, MdS, AA 06: 227.

a identidade dos objetos na medida em que restringem nossa competência intelectual de concebê-los, na medida em que restringem os modos pelos quais os objetos podem ser descritos em uma disciplina. A limitação do exercício do entendimento a um campo ou a uma esfera de competência (jurisdicional) própria à disciplina seria levada à cabo mediante a determinação dos modos aceitáveis de se conceber os objetos a partir da teoria fundante da disciplina, definindo-se, assim, a essência ou a natureza dos objetos como objetos da disciplina. Dito de outro modo, trata-se, basicamente, de definir um conjunto finito de conceitos e relações, os quais determinam o que pode contar como membro da classe de objetos da disciplina (por oposição aos objetos que não pertencem a esta classe, mas que poderiam ser objetos para outras disciplinas possíveis), limitando-se desse modo a esfera de juízos admissíveis na disciplina (por oposição aos juízos admissíveis na esfera de competência de outras disciplinas possíveis). Segundo Kant, a lógica geral constituiria o exemplo paradigmático deste passo revolucionário por Aristóteles ter, de uma vez por todas, assentado que, no que concerne à lógica, o entendimento se ocupa apenas consigo próprio e com a sua forma. A lógica, pode-se dizer, passa a ter sucesso como ciência ao deixar de lado a inexaurível complexidade qualitativa dos pensamentos, ao especificar como lhe interessam os pensamentos, ao definir como são concebíveis os pensamentos enquanto objetos da ou para a lógica.

Ocorre que a limitação da esfera de competência jurisdicional da lógica geral parece ser determinada por uma peculiar finitização dos modos de conceber os seus objetos. Em primeiro lugar, temos a lição geral a ser extraída do exemplo da revolução lógica: tal como ocorreria em qualquer disciplina que limitasse os seus modos de conceber, recusa-se o *Princípio de indiscernibilidade dos idênticos* em prol da indistinguibilidade teórica dos idênticos, assumindo-se, em última análise, a possibilidade de que, ainda que idênticos, discerníveis.¹⁶ Em segundo lugar, uma vez restringida unicamente ao estabelecimento das condições do acordo do entendimento consigo mesmo, os princípios fundamentais da lógica, o *Princípio de contradição* e o *Princípio do terceiro excluído*, culminam por estabelecer justamente as condições ou limitações mais gerais do tratamento aceitável da identidade qualitativa. Dito de outro modo, nenhuma representação pode ser legalmente usada para determinar identidades e diferenças qualitativas de objetos a menos que respeite os princípios supracitados: uma representação qualitativa P qualquer apenas poderá ser usada legitimamente para a descrição ou classificação de um objeto x qualquer se não for possível que Px e $\neg Px$ e se *ou bem Px , ou bem $\neg Px$* (Smyth, 1978, p. 49-50). Em terceiro lugar, por se ocupar exclusivamente do entendimento e, por conseguinte, com aquelas representações cuja produção está em no poder do entendimento, a identidade numérica dos objetos lógicos se resolve exhaustivamente em função das qualidades expressas por seu comportamento lógico-formal: representações que afetam do mesmo modo o ser verdadeiro de juízos, juízos que afetam de mesma maneira a validade de provas e provas cuja validade se constrói da mesma maneira, para a lógica geral, são, respectivamente, numericamente um e mesmo conceito, um e mesmo juízo e uma e mesma estrutura de prova. Em vista de tais considerações, parece plausível dizer-se que, ao serem definidas as condições da *objetualidade* lógica, do que é isso ser um objeto lógico, a própria lógica é igualmente definida como ciência geral dos limites do pensar ou ciência geral do bem pensar. A lógica geral, assim, limitaria e se limitaria à determinação do pensar como pensar consistente ou possível, por exclusão daquele que é inconsistente ou impossível (como um pensamento veritativo).

Admita-se, pois, que o singular estatuto gozado pela lógica geral no conjunto das ciências se deve à limitação de sua esfera de competência jurisdicional, a qual entroniza a lógica como legisladora geral do bom uso, do uso legal ou legítimo, do entendimento, como ciência normativa atinente às condições mais gerais do bem pensar (isto é, do bem conceber, do bem

16 Uma vez restringido o escopo de variação da quantificação sobre propriedades em $(x)(y) (x=y) \rightarrow (P) (Px \leftrightarrow Py)$, ao se estabelecer certas condições para a admissão dos P s, obtemos o que se poderia chamar de Princípio da indistinguibilidade teórica dos idênticos: $(P) (\Delta (P) \rightarrow (x)(y) ((x=y) \rightarrow (Px \leftrightarrow Py)))$, onde Δ indica o restritor dos P s admissíveis (agradeço à Rodrigo Sabadin Ferreira pelas sugestões quanto a este ponto). Assumir a indistinguibilidade, é claro, significa que estamos assumindo a identidade numérica como admissível ainda que, em face do *Princípio geral de identidade*, x e y sejam efetivamente discerníveis. Sobre isso, ver Smyth, 1978, pp. 48-49.

julgar e do bem silogizar). Admita-se, ademais, que, limitada unicamente ao tratamento dos modos de pensar, seja não apenas necessário, mas também suficiente à sua cientificidade este primeiro passo revolucionário. Sendo assim, pode-se dizer que, no que concerne à ciência da lógica, a identidade numérica de seus objetos se resolve na identidade qualitativa dos mesmos, o que, de resto, a habilitaria justamente a homogeneizar os tipos heterogêneos de representação (intuições, conceitos, ideias): como Kant observa na *Anfibolia dos conceitos da reflexão* (*KrV*, AA A 262-263/B 318-319), deve-se distinguir zelosamente a comparação ou reflexão meramente lógica, “a qual abstrai totalmente da faculdade a que pertencem as representações dadas, sendo, portanto, tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito”, da comparação ou reflexão transcendental, atentas às faculdades de origem e, por conseguinte, à heterogeneidade das representações constitutivas de nosso conhecimento de objetos.

Ora, como observa Béatrice Longuenesse, no que concerne aos juízos em geral, quer analíticos, quer sintéticos, “Kant torna explícita (...) a presença, no coração do juízo, do *x* ao qual são atribuídos os dois conceitos [conceito-sujeito e conceito-predicado]” e, continua, “tanto em um caso quanto no outro, os conceitos não têm literalmente nenhum sentido se não são pensados como representações ‘gerais e refletidas’ de objetos singulares” (Longuenesse, 1993, p. 98).¹⁷ Em face disso, temos que a, a despeito da lógica geral “abstrair dos objetos do conhecimento e de sua diversidade” (*KrV*, B ix), ela não pode deixar completamente de lado a função referencial que, juntamente com a função classificatória ou descritiva, constitui pressuposto de todo juízo veritativo. Antes, ela abstrairia dos modos particulares do referir. Assim, na medida em que abstrai dos objetos de conhecimento e de sua diversidade, os objetos singulares não são tematizados como indivíduos, mas como meras instâncias de conceitos (onde o que vale para um objeto enquanto instância de um conceito vale igualmente para todos os demais objetos pertencentes à classe definida pelo conceito).¹⁸ Admitindo-se, então, que a passagem do conceito à instância se dá no nível abstrato do conceito (uma vez que ignora tudo o que faz um objeto-instância diferente de outro objeto-instância de um mesmo conceito) e admitindo-se que os princípios fundamentais da lógica, o Princípio de contradição e o Princípio do terceiro excluído, afetam o tema da discernibilidade e indiscernibilidade, exaurindo a identidade de objetos em seu pertencimento, como instâncias, a uma classe, pode-se supor plausível, de um ponto de vista lógico geral, a supressão de toda a diferença que possa haver entre representações singulares imediatas (intuições) e representações gerais classificatórias de referência mediata (conceitos) e, concomitantemente, da diferença entre as relações de pertencimento a uma classe e de inclusão de classes, fazendo-se o referir equivaler ao classificar e, ao fim e ao cabo, os juízos singulares aos juízos universais.

Quanto à forma, os juízos singulares devem ser equiparados no uso aos universais, pois em ambos o predicado vale sem exceção do sujeito. Por exemplo, a proposição singular: *Caio é mortal* – não comporta mais exceções do que a proposição universal: *Todos os homens são mortais*. Pois só há um Caio (*Log*, AA 09: 102).¹⁹

Uma filosofia que reclamasse às condições lógico-gerais da representação a suficiência também para o conhecimento de objetos estaria, na esteira da ciência da lógica, autorizada a promover a homogeneização dos tipos de representação e dissolver assim as peculiares condições da identidade e diversidade numérica de objetos nas condições de identidade e diversidade conceitual ou qualitativa, intelectualizando os seus objetos (*KrV*, A 271/B 327).²⁰ Segundo simples conceitos, dirá Kant, seria uma contradição pensar como externas, extrínsecas ou diferentes uma em relação à outra duas coisas que seriam completamente idênticas do ponto de vista de suas determinações internas. Tratar-se-ia, na verdade, de uma e mesma coisa

¹⁷ Longuenesse é seguida, nesse ponto, por Henry Allison (Allison, 2004, p. 91-93).

¹⁸ Dito de outro modo: “o *x* não deve ser considerado como um indivíduo, mas apenas como algo marcado pela individualidade desprovida de substância, isto é, algo marcado por uma singularidade vazia” (Codato, 2008, p. 139).

¹⁹ Ver também, *KrV*, A 71/B 96.

²⁰ Ver também, *KrV*, A 279-282/B 335-338.

(numericamente uma) pensada duas vezes (FM, AA 20: 280).²¹ Mais que isso, uma tal filosofia estaria apta a reclamar a posse de um conhecimento peculiar das coisas em si mesmas, um conhecimento das coisas segundo suas essências reais, sem consideração daquilo que, externo ou extrínseco a suas essências, não as afeta: o quando e o onde das mesmas.

Contudo, a valer a distinção entre o *pensar* (julgar segundo o uso “meramente lógico do entendimento” (KrV, A 95/B 128-129), onde o que está em jogo é tão-somente a “validade intrínseca” dos juízos (KrV, A 71/B 96)) e o *pensar objetos* (julgar sobre objetos) e entre este último e o *conhecer objetos*,²² faz-se necessária a distinção entre a realização das *formas do pensamento* em representações, a realização das *formas do pensamento sobre objetos* e a realização das *formas do conhecimento* sobre as mesmas, distinções estas ignoradas, ao seu modo peculiar, pelas metafísicas lógicas.²³

As formas do pensamento, as *funções lógicas do juízo* (KrV, A 95/B 128), as quais definem as quatro rubricas da tábua do juízo (KrV, A 70/B 95), parecem poder ser identificadas com os *conceptus comparationis* introduzidos na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*:²⁴

Ora, as relações, pelas quais os conceitos se podem ligar uns aos outros num estado de espírito, são as de *identidade* e *diversidade*, de *concordância* e *oposição*, de *interioridade* e *exterioridade* e, por fim, de *determinável* e *determinação* (de matéria e de forma). (...) Antes de quaisquer juízos objetivos, comparemos, pois, os conceitos, a fim de estabelecer a *identidade* (de várias representações subordinadas a um conceito) para efeito dos juízos *universais*, ou a sua *diversidade* na produção de juízos *particulares*, a *concordância*, donde podem resultar juízos *afirmativos*, ou a *oposição* donde podem resultar os *negativos* etc. Por esse motivo deveríamos, ao que parece, denominar os citados conceitos, conceitos de comparação (*conceptus comparationis*) (KrV, A 261/B 317).

Se admitirmos que os conceitos da reflexão são identificáveis com as funções lógicas do juízo, salvaguardadas as imposições gerais à conceitabilidade expressas nos *Princípios de contradição* e *do terceiro excluído*, temos que estas relações comparativas *devem* ser empregadas em vista à produção, na consciência, de unidades complexas de representações capacitadas à verdade e à falsidade (bipolares), constituindo tanto quanto aqueles princípios, restrições lógicas ao conceber. Assim, a realização da mera forma (lógica) do pensamento em representações consiste na imposição de relações de comparação entre representações tratadas como “homogêneas quanto a seu lugar no espírito” (KrV, A 262-263/B 318-319), isto é, tratadas como conceitos: a relação de identidade/diversidade definindo a forma da quantidade, a relação de concordância/oposição definindo a forma da qualidade, a relação de interioridade/exterioridade definindo a forma da relação e, por fim, a relação matéria/forma definindo a forma da modalidade.

Observe-se que, ao considerar o par comparativo *matéria e forma*, Kant aponta para seu estatuto peculiar: ele serve de “fundamento a todas as demais reflexões”, dado estar indissociavelmente ligado “a todo uso [legítimo] do entendimento” (KrV, A 266/B 322, interpolação nossa).²⁵ Isso significa que o emprego de todas as demais relações comparativas

21 Ver também, KrV, A 263/B 319 e A 281/B 337.

22 “Pensar um objeto e *conhecer* um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, nada haveria nem poderia haver a que pudesse aplicar o meu pensamento. Ora, toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos” (KrV, B 146). Para uma versão resumida destas diferenças, ver Louzado, 2019, p. 24-25.

23 Nestas duas últimas, vale notar, não se estaria mais às voltas com a mera possibilidade da verdade e falsidade (bipolaridade), mas com a possibilidade da determinação do valor de verdade (validade objetiva indeterminada, no caso das formas do pensamento sobre objetos, e validade objetiva determinada, no caso das formas do conhecimento).

24 Um dos primeiros comentadores a insistir sobre a importância da relação dos conceitos da reflexão com os juízos foi Béatrice Longuenesse, 1993., p. 131-137. Ver também, Houston Smit, 1999, p. 210-211.

25 Sobre a necessidade dos momentos da modalidade na constituição de juízos, ver Altmann, 2008, p. 101-111.

logicamente relevantes envolve já a aplicação da comparação *matéria/forma*. Em vista disso, o ato de meramente julgar pode ser considerado como aquele em que, mediante reflexão lógica, distingue-se forma e matéria ao se tomar as relações expressas nos conceitos de comparação como relações relacionantes (*formas*) de certas representações relacionadas (*matéria*), conformando ou constituindo, assim, certas representações como matéria de uma certa unidade judicativa. Tal comparação de ordem estritamente lógico-geral, contudo, ao tomar os comparados de modo homogêneo, como conceitos, os toma meramente como representações capazes de se aplicar a instâncias, sem atentar ao modo peculiar pelo qual cada uma das representações relacionadas *deve* ela mesma se relacionar com seus objetos. Vale dizer, a única distinção entre *forma* e *matéria* relevante é aquela entre relação comparativa e comparados. Pode-se, desse modo, estabelecer que, ao se realizar, por exemplo, a forma do juízo universal, afirmativo, categórico e assertórico em certas representações *S* e *P*, obtém-se que tudo aquilo a que *S* se aplica, *P* também se aplica (*Todo S é P*), sendo o modo de aplicação de *S* e de *P* a seus objetos possíveis (no caso, meras instâncias) homogêneo. Em tal nível de abstração e/ou generalidade, definido pela ordem de aplicação do par *matéria/forma*, não é legítima a pretensão de validade objetiva, isto é, a pretensão de sua aplicação a objetos extralógicos. Isto porque a unidade judicativa assim produzida não é apta sequer à determinação do modo como as representações relacionadas (os componentes materiais do juízo) devem vir a se combinar em tais objetos outros, o que se faz notar, sugere Kant, pela legitimidade das inferências do entendimento por *conversio per accidens*, onde o juízo universal, afirmativo, categórico e assertórico (*todo S é P*) é convertido no juízo particular, afirmativo, categórico e assertórico (*Algum P é S*):²⁶

Antes, porém, quero apenas retomar ainda a explicação das categorias. São conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias (*KrV*, A 95/B 128-129, grifo nosso).

Ora, considerado o juízo “Todos os corpos são divisíveis” na ordem do uso meramente lógico do entendimento, não se especifica o modo como as representações relacionadas “corpo” e “divisível” relacionam-se eles mesmos como *matéria* ou *determinado* e *forma* ou *determinante*. A categoria, no caso, da substância opera como uma regra que especifica a qual dos componentes materiais do juízo compete o papel de *determinado* (“corpo”) e a qual o de *determinante* (“divisível”), especificando, desse modo, como deve ser pensada ou projetada a reunião das representações em objetos extralógicos. Esta nova ordem de aplicação do par *matéria/forma* introduz uma heterogeneidade na homogeneidade comparativa definida entre os *relata* na ordem meramente lógico-geral anterior ao determinar que uma das representações, a saber, “corpo”, deverá ser relacionada com o que é dado de modo distinto (como aquilo que caracteriza intrinsecamente os sujeitos sobre os quais se julga) do modo de relacionamento da representação “divisível” (a qual se relaciona como aquilo que pertence como propriedade *de facto* aos sujeitos caracterizados intrinsecamente como corpos), fazendo, assim, da primeira característica o fundamento da ligação (e, pois, da posse) da segunda.

Se a análise esboçada aqui no âmbito das categorias da relação valer, *mutatis mutandis*, para as demais categorias, resulta plausível considerar que, em primeiro lugar, as categorias, embora intimamente ligadas às formas lógicas do julgar, delas se distinguem ao introduzir requisitos específicos para o julgar acerca de objetos. Nesse sentido, as categorias constituem limitações adicionais supervenientes àquelas da lógica geral: para que se possa *legitimamente*

²⁶ De fato, pode-se considerar que testemunham favoravelmente a esta indeterminação pré-categorial todas as inferências do entendimento *per iudicia conversa sive per conversionem* (incluindo tanto a *conversio per accidens* quanto a *conversio simpliciter tallis*) as quais se caracterizam pela “transposição do sujeito e do predicado nos dois juízos; de tal sorte que o sujeito de um dos juízos se transforma no predicado do outro e vice-versa” (*Log*, AA 09: 118).

julgar sobre objetos extralógicos (objetos de uma intuição em geral), não é suficiente a realização de qualquer combinação ou unificação de representações em conformidade com as formas do julgar, faz-se necessário restringir as combinações possíveis mediante a aplicação das regras definidas pelas categorias.

Admitindo-se o que foi sumariamente exposto acima, poder-se-ia marcar a diferença entre o mero julgar e o julgar sobre objetos em termos da ordem de aplicação do par de conceitos comparativos *matéria/forma* uma vez que o que se obteve até aqui, mediante a introdução de uma segunda ordem restritiva superveniente de aplicação da comparação *matéria/forma*, foi justamente a capacidade de caracterizar a diferença entre julgar e julgar sobre objetos levando-se em consideração, vale destacar, unicamente o uso puro das categorias. Se, agora, for retomada a tese de que dois tipos de requisitos distintos e irreduzíveis devem ser satisfeitos por toda disciplina que se queira uma ciência, exceção feita à ciência da lógica, poder-se-á, ademais, compreender porque mesmo esta segunda ordem de aplicação do par *matéria/forma*, a qual define o uso puro das categorias, é insuficiente para conferir a um juízo sobre objetos a legitimidade de sua pretensão, isto é, para conferir validade objetiva *determinada* e, pois, legitimidade a sua pretensão de ser, mais que um juízo sobre objetos, um *conhecimento* (correto ou incorreto) dos mesmos.²⁷

Conforme fora rapidamente observado no início deste estudo, dois tipos de condições deveriam regular o uso legítimo da faculdade de conhecimento teórico de objetos. Em primeiro lugar, encontrar-se-iam aquelas condições capazes de definir a *esfera de competência jurisdicional* da faculdade ou poder de conhecer. À definição do que se tem *direito* de fazer no exercício deste poder corresponderia a especificação de condições de identidade de objetos segundo os meios pelos quais eles poderão ser concebidos pela faculdade, consistindo, portanto, na especificação das condições de identidade qualitativa dos objetos de conhecimento, especificando, assim, a *unicidade* dos objetos do conhecimento. Em segundo lugar, encontrar-se-iam aquelas condições aptas a definir a esfera de competência territorial desta faculdade. Neste caso, à definição do território ou região na qual o poder ou faculdade pode ser legitimamente exercido corresponderia à especificação de condições que definam a identidade numérica de objetos, especificando assim o *ser um* ou a *unidade* dos objetos de conhecimento – o que, por seu turno, equivale à restrição da determinação possível da identidade numérica de objetos e, por conseguinte, da determinação de sua existência possível à ordem dos *apareceres* <*Erscheinungen*>. Ademais, a imposição de ambos os requisitos fere o *Princípio geral de identidade*, uma vez que implicam, o primeiro, na recusa do *Princípio de indiscernibilidade dos idênticos* e, o segundo, na recusa do *Princípio de identidade dos indiscerníveis*, recusa esta que, de resto, define a mútua independência e irreduzibilidade vigendo entre identidade qualitativa e identidade numérica.

Admita-se, agora, que se deve considerar o uso puro das categorias como se dando na ordem da definição da esfera de competência jurisdicional de nossa faculdade de conhecer. Abstração feita, portanto, da ordem que define o *território de exercício legítimo* deste poder.²⁸ Em tal circunstância, ainda que se possa reconhecer que seu emprego puro especifique as *limitações* para que a unificação ou combinação de representações conceituais possa ser objetiva (possa se dar em objetos extralógicos), as categorias, em seu uso puro, não seriam aptas a definir a possibilidade da determinação da existência daquilo a que representações conceituais podem ser referidas, daquilo que, sendo extralógico, está sujeito a princípios determinantes de unidade e diversidade que são distintos e irreduzíveis aos princípios de unidade e diversidade de representações (como objetos lógicos).

²⁷ Sobre a diferença entre validade objetiva indeterminada e validade objetiva determinada, ver Louzado, 2019.

²⁸ “Pelo contrário, os *conceitos puros do entendimento* suscitam a necessidade inevitável de procurar, não só a sua dedução transcendental, mas também a do espaço. Na verdade, esses *conceitos puros determinam os objetos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento a priori e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade*; como não se fundam na experiência, não podem mostrar, na intuição *a priori*, objeto algum sobre o qual fundassem a sua síntese anterior a toda a experiência; e, por conseguinte, não só despertam suspeitas quanto à validade objetiva e os limites do seu uso, como também tornam ambíguo esse *conceito de espaço*, porque propendem a usá-lo para além das condições da intuição sensível; eis porque foi acima necessário apresentar a sua dedução transcendental” (K^V, A 87-88/B 119-120, grifo nosso).

Se, para Kant, a determinação da validade objetiva de um juízo sobre objetos implica mostrar ou demonstrar a possibilidade real dos objetos do juízo, implicando, pois, que seja mostrada não a existência, mas a possibilidade da determinação da existência dos objetos do juízo (*KrV*, Bxxvi, nota),²⁹ pode-se dizer que, em seu uso puro, as categorias, malgrado serem conceitos de *objetos em geral*, malgrado serem capazes, em princípio, de *objetivar* representações conceituais por sua competência geral para definir como as representações conceituais *devem* poder ser combinadas em objetos (como, em geral, os múltiplos a que se aplicam tais representações devem ser tomados para que, neles, elas se combinem),³⁰ não são capazes de conferir validade objetiva *determinada* à juízos.³¹ Vale dizer, as categorias, em seu uso puro, não são aptas, por si sós, a definir como a unificação ou combinação de representações conceituais feita por seu intermédio *é capaz* (é possível) de ocorrer em uma multiplicidade (os *apareceres*) cuja unidade e diversificação se faz de acordo com princípios independentes, princípios estes definidores do que *pode* ser a referência legítima a algo extralógicos que possa contar como evidência da correção ou incorreção de uma certa unificação de conceitos no juízo.

Ninguém pode definir o conceito de grandeza em geral senão dizendo, por exemplo, que é a determinação de uma coisa, que permite pensar quantas vezes nela se contém a unidade. Mas este quantas vezes assenta na repetição sucessiva, portanto sobre o tempo e a síntese (do homogêneo) no tempo. A realidade, em oposição à negação, só pode definir-se pensando um tempo (como o conjunto de todo o ser), que está cheio ou vazio dessa realidade. Se puser de parte a permanência (que é a existência em todo o tempo) apenas me resta, para formar o conceito de substância, a representação lógica do sujeito, que suponho realizar representando-me algo que só pode ter lugar simplesmente como sujeito (não pode ser predicado de algo). Não conheço, porém, quaisquer condições, pelas quais este privilégio lógico possa convir a qualquer coisa, nem também se possa utilizar ou dele extrair a mínima consequência, porque, por seu intermédio, não se determina qualquer objeto para uso desse conceito e, portanto, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa (*KrV*, A 242-243/B 300-301).

Para alcançar-se a validade objetiva *determinada* de juízos sobre objetos, faz-se necessária, portanto, uma terceira ordem de aplicação do par comparativo *matéria/forma*. Nessa nova ordem de aplicação, as condições de legitimidade intelectuais da objetividade, as categorias, devem ser aplicadas, como *formas*, à condição legal geral da referência à objetos extralógicos, o tempo, tomado como *matéria*. Constituem-se, por essa via, os esquemas das categorias, os quais operam como regras de projeção da unidade ou síntese comparativa categorial no múltiplo extralógico sensível. As categorias esquematizadas, na medida em que fornecem, agora, regras de síntese para todo dado extralógicos sensível possível, são aptas a reclamar um conteúdo objetivo, conferindo aos juízos categorizados validade objetiva determinada, garantindo-lhes o estatuto de *conhecimento*. Pode-se, assim, dizer que as formas da sensibilidade, ao funcionar como condições restritivas ou limitativas de ordem não intelectual ao uso objetivo possível das categorias, definem a esfera, região ou território no qual a faculdade ou poder de conhecimento pode ser legitimamente exercido, sua esfera de competência territorial.

IV

À lógica geral, pretendeu-se indicar, o primeiro passo da revolução copernicana seria não apenas necessário, mas suficiente, o que a colocaria em singular posição face as demais

29 Para a possibilidade real é requisitado, por conseguinte, a satisfação das condições mediante as quais, para nós, torna-se possível tomar *legitimamente* algo como existente.

30 Ver exemplo anterior de aplicação da categoria de substância a “todos os corpos são divisíveis”.

31 “Um uso puro das categorias é, na verdade, possível, isto é, sem contradição, mas não possui nenhuma validade objetiva, pois não se refere a intuição alguma que deva, mediante a categoria, receber a unidade de um objeto. A categoria, com efeito, é uma simples função do pensamento, pela qual nenhum objeto é dado, mas apenas é pensado o que pode ser dado na intuição” (*KrV*, A 253).

disciplinas. Para as outras disciplinas, matemática e metafísica incluídas, as quais dependem tanto do modo como seus objetos extralógicos são intelectualmente concebidos quanto do modo como eles podem ser apanhados ou referidos de sorte a contar como evidência ao que se concebe acerca deles, um segundo passo seria necessário. O segundo requisito para adentrar-se o caminho da ciência estabeleceria, então, condições, irredutíveis às limitações conceituais, capazes de influenciar justamente a competência para se receber evidências de objetos ao definir o modo como os objetos (extralógicos) podem ser referidos.

Como um exemplar da revolução científica executada na física, a qual permitiria que se fosse ao encontro da natureza não como um aluno, mas como um juiz que a obriga, na qualidade de testemunha, a responder o que lhe é perguntado,³² Kant aponta, dentre outros, o experimento de Galileu com os planos inclinados (cf. *KrV*, B xii-xiv).

Suponha-se que o experimento de Galileu referido por Kant seja aquele que estabelece que a distância percorrida por um corpo é proporcional ao quadrado do tempo de queda. Tal experimento é descrito na terceira jornada, na obra *Discursos e demonstrações matemáticas acerca de duas novas ciências atinentes à mecânica e aos movimentos locais* de 1638, nos seguintes termos:

Foi tomado um pedaço de moldura ou madeira, cerca de 12 cúbitos de comprimento, meio côvado de largura e três dedos de espessura; em sua borda foi cortada uma canaleta com um pouco mais de um dedo de largura. Feito este sulco muito reto, liso e polido e revestido com pergaminho, também tão liso e polido quanto possível, rolou-se ao longo dele uma bola de bronze, dura, lisa e muito redonda. Tendo colocado esta prancha em posição inclinada, levantando uma ponta um ou dois côvados acima da outra, rolamos a bola, como estava dizendo, ao longo da canaleta, observando, de uma maneira ainda a ser descrita, o tempo requerido para fazer a descida.³³ Repetimos este experimento mais de uma vez a fim de medir o tempo com uma precisão tal que a variação entre duas observações nunca excedesse a um décimo de uma pulsação. Tendo realizado esta operação e assegurado sua confiabilidade, rolamos, agora, a esfera somente um quarto do comprimento da canaleta e, mensurando o tempo de sua descida, encontramos precisamente a metade da primeira. Em seguida, tentamos outras distâncias, comparando o tempo de todo o comprimento com o da metade, ou com o de dois terços, ou três quartos, e mesmo para qualquer fração. Em tais experimentos, repetidos centenas de vezes, sempre encontramos que os espaços percorridos estavam, entre si, como os quadrados dos tempos e isto era verdadeiro para todas as inclinações do plano, isto é, da canaleta, ao longo da qual rolamos a bola (Galileu, 1954, p. 178-179).

Se, para Galileu, “é em curvas, círculos e triângulos, em linguagem matemática ou mesmo, mais precisamente, em *linguagem geométrica* – e não aquela do senso comum ou de puros símbolos – que devemos falar à natureza e receber suas respostas” (Koyré, 1973, p. 173), parece possível dizer que não apenas as qualidades secundárias, como cores e odores, mas também a matéria, se de madeira o tabuleiro e de cobre a esfera, dos componentes do experimento são completamente irrelevantes.³⁴ À Galileu importaria unicamente um pequeno conjunto de propriedades geométricas e mecânicas dos componentes: a natureza retilínea e o comprimento da canaleta, a esfericidade da bola, a dureza e lisura de ambas e os ângulos de inclinação. Assim, apenas as identidades ou diferenças atinentes a tais propriedades seriam relevantes ao experimento. Desse ponto de vista, Galileu, atendendo ao primeiro requisito da

32 Observe-se que a assunção de que a ciência natural não pode depender de um mero acúmulo de observações passivas da natureza, devendo, ao contrário, passar por intervenções deliberadas que fabricam situações artificiais, os experimentos (procedimentos públicos e, sobretudo, reiteráveis, de modo a se poder constatar que os mesmos procedimentos produzem sempre os mesmos resultados), mediante os quais a natureza se vê forçada a revelar seus segredos, designa à natureza um papel cujo correlato jurídico é o de testemunha.

33 Para tanto, foi utilizada, além da pulsação cardíaca, uma clepsidra (cf. Galileu, 1954, p. 179).

34 O experimento pode, por exemplo, ser reproduzido com um tubo de vidro e uma esfera de aço.

ciência, teria limitado suas investigações a objetos que se definem como objetos para a sua ciência, dotados de um conjunto restrito de propriedades que lhes garante homogeneidade qualitativa. Por outro lado, o experimento, com cada ângulo de inclinação, deve poder ser repetido indefinidamente, de sorte a garantir, indutivamente, a não-circunstancialidade dos resultados obtidos e, correlativamente, sua generalidade (para todos os casos em todos os ângulos de inclinação).³⁵ Para a multiplicação infinita do experimento, parece fazer-se necessário que a amostra de esferas e planos, a multiplicidade numérica dos mesmos, não seja definida por sua identidade qualitativa. Fossem, plano e esfera, enumerados como *coisas em si*, isto é, individuados por seu tipo ou natureza (ainda que apenas por suas propriedades geométricas e mecânicas particulares), um único experimento seria possível.³⁶ Contudo, se a multiplicidade numérica de planos e esferas for definida pelas meras ocorrências do plano e da esfera em cada experimento, isto é, por suas ocorrências espaço-temporais ou seus apareceres *<Erscheinungen>*, aquele plano e aquela esfera que, qualitativamente individuados, são um único plano e uma única esfera, podem ter seu número infinitamente multiplicado.³⁷ Enumerados ou individuados os componentes do experimento por suas ocorrências ou seus apareceres espaço-temporais, seu número pode ser levado ao infinito sem que se afete de qualquer maneira os modos de concebê-los definidos pelas propriedades através das quais são qualitativamente identificados, garantindo, assim, a infinita reiterabilidade do experimento.

Este segundo requisito para a passagem à ciência envolve a adoção de condições restritivas que, não interferindo com a distinguibilidade ou indistinguibilidade conceitual dos objetos (sua identidade qualitativa), afetam exclusivamente identidades e diferenças numéricas dos mesmos. Mediante a *imposição* dessas condições atinentes ao modo como objetos podem ser referidos, atinentes, pois, ao modo como eles podem ser tomados como presentes ou existentes a fim de testemunhar acerca do se concebe acerca deles, são definidos os juízos que, pertencentes a *esfera de competência* da disciplina, são igualmente decidíveis com base nos objetos referidos. Admitindo-se que nem todos os juízos em geral admissíveis pela disciplina sejam capazes de satisfazer tais condições, promove-se uma restrição no interior do campo ou esfera de validade dos juízos da disciplina, distinguindo-se quais juízos poderiam ter seu valor de verdade determinado por oposição àqueles que, dentro da mesma esfera, não são decidíveis.

A legitimidade da introdução de imperativos concernentes à construção de um sistema de referência, os quais passarão pela necessária pressuposição de um único *continuum* espaço-temporal capaz de ser diversamente coordenado, medido ou quantificado, requer que os mesmos, como já indicado, sejam completamente independentes e irredutíveis aos imperativos limitativos da concepção de objetos. Para tanto, deve-se negar o *princípio de identidade dos indiscerníveis*, permitindo que os objetos da ciência, ainda que teoricamente indistinguíveis ou mesmo indiscerníveis, possam se diferenciar quanto ao número. Recusando-se o referido princípio, garante-se a possibilidade de sucesso de duas operações fundamentais para a construção de um sistema de conhecimento de objetos extralógicos (*KrV*, A 645-650/B 673-678): de um lado, a formulação de hipóteses capazes de unificar em um único princípio objetos ou fenômenos

³⁵ Para um tratamento diferente do fundamento da generalização do princípio da proporção entre tempos e distâncias de queda e, por conseguinte, do que há de relevante no experimento de Galileu para a compreensão da “revolução copernicana”, ver Gibson, 2011, p. 7-8.

³⁶ A diversificação numérica do experimento requereria, nesse caso, a diversificação qualitativa dos componentes envolvidos de sorte que não seria mais o “mesmo” experimento, não sendo possível garantir a não-circunstancialidade dos resultados em cada (diferente) experimento, tornando, pois, ilegítima qualquer generalização de resultados.

³⁷ Pode-se considerar rapidamente, também para efeito ilustrativo, um outro problema levantado por Galileu na primeira jornada do diálogo, “descobrir o que acontece a corpos de diferentes pesos movendo-se em um meio desprovido de resistência, de modo que a única diferença na velocidade seja aquela resultante da diferença de peso” (Galileu, 1954, p.72). Suponhamos que, no experimento capaz de provar, contra a física de matiz aristotélico, que a velocidade de queda dos corpos não depende do peso dos mesmos, tivessem sido utilizadas esferas que, contadas ou individuadas segundo seus *tipos* ou *naturezas*, fossem em número de três (com pesos $p-1$, p , e $p+1$), largadas em queda livre a partir de uma mesma altura. No que concerne à reiteração do experimento, se contadas as esferas exclusivamente por suas *ocorrências* nos repetidos experimentos (seus *apareceres*), seu número poderia ser infinitamente multiplicado. Teríamos agora três *tipos* ou *naturezas* (definidos pelos pesos) um possível número infinito de *ocorrências* destes *tipos*.

aparentemente diversos, operação que depende, em última análise, da possibilidade de que a diversidade no modo de concepção não acarrete necessariamente uma diversidade numérica nos objetos ou fenômenos e, de outro lado, a confirmação indutiva de tais hipóteses (generalização dos resultados obtidos para uma certa amostragem finita), uma vez que as inferências indutivas dependem, *grosso modo*, da possibilidade de que a multiplicação ou infinitização numérica da amostra não seja acompanhada de qualquer diversificação qualitativa relevante.

A esta segunda exigência para a passagem à ciência, a qual restringe a referência a objetos aos seus aparecimentos espaço-temporais, parece concernir particularmente a remissão à Copérnico feita por Kant na passagem citada no início deste trabalho (KrV, Bxvi-xviii). A relevância desta remissão, pode-se sugerir, condensa-se na tese de que é possível abandonar a Terra como ponto fixo central do sistema espacial de referência necessário ao estudo dos astros em prol de sistemas alternativos, onde ela, a Terra, nem é o centro, nem mantém posição fixa. A elucidação das razões pelas quais tal tese (a qual implica a relativização dos apareceres das qualidades geométricas tidas por definidoras da essência dos objetos naturais enquanto *objetos das ciências da natureza*) pode ser encarada como resumindo o essencial do segundo requisito para a ciência, contudo, exigiria mais do que é possível expor aqui. Sendo assim, esta tarefa será reservada para uma futura ocasião.

Referências

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.

ALTMANN, S. The need for the moments of modality and their irreducibility in the kantian table of judgements. *Recht um Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

AUSTIN, J. *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*. London: John Murray, 1885.

BERGER, A. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, v. 43, parte 2, 1953.

BROAD, C. D. *Kant, an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

CODATO, L. Judgement, extension, logical form. *Recht um Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

GALILEU. *Dialogues Concerning two New Sciences*, New York: Dover, 1954.

GIBSON, M. A Revolution in Method: Kant's Copernican Hypothesis and the Necessity of Natural Laws. *Kant-Studien*, v. 102, 2011.

GREEN, J. E. *Kant's Copernican Revolution*. Lanham, N. York & Oxford: University Press of America, 1997.

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

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KOYRÉ, A. Galilé et Platon. In: KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.

LEWIS, G. *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.

LOUZADO, G. L. Ideias transcendentais: usos e abusos. *Studia Kantiana*, v. 17, n. 3, 2019.

PATON, J. H. Discussion of Kant's so-called copernican Revolution. *Mind*, v. 46, n. 183, 1937.

SMIT, H. The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 80, 1999.

SMYTH, R. A. *Forms of intuition: an historical introduction to Transcendental Aesthetic*. The Hague-Boston: Martinus Nijhoff, 1978.

VAN CLEVE, J. The Argument from Geometry, Transcendental Idealism and Kant Two Worlds. In: CUMMINS, P. D.; ZOELLER, G. *Minds, Ideas, and Objects*. Ridgeview: Atascadero, 1992.

A filosofia na escola como base de construção do Espaço Discursivo Moderno? Uma análise sobre a relação entre educação e filosofia a partir de Vinicius Berlendis de Figueiredo

[Philosophy at school as a basis for building the Modern Discursive Space? An analysis of the relationship between education and philosophy based on the works of Vinicius Berlendis de Figueiredo]

Benito Eduardo Araujo Maeso¹

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

Paulo Vieira Neto²

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.100318

Abstract

The article focuses on the concept of modern discursive space, defined by Vinicius de Figueiredo based on an analysis of the Kantian *Critiques*, in order to verify its presence, albeit in germ, in the pedagogical-philosophical project adopted by the Brazilian author and in his works related to this theme. The hypothesis behind the research is that the Brazilian author's commitment to teaching philosophy which, while allowing freedom of approach between universal philosophical questions and the prosaic lives of teachers and students, requires a strong grounding in classical texts and knowledge of the history of such questions (and not the history of authors in a timeline) follows a similar approach to his interpretation of the relationship between the categories of imagination and understanding in the formation and justification of the existence of such a discursive space, with a constant dialog between these elements in his work.

Keywords: Modern Discursive Space; imagination; understanding; philosophy education; Vinicius de Figueiredo.

1 Professor do IFPR (Instituto Federal do Paraná) e do PGFILOS/UFPR (Programa de Pós-graduação em Filosofia), Professor da Residência Técnica e pós-Graduação lato sensu em Gestão Cultural (FAP/UNESPAR). E-mail: prof.maeso@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4850-0499>

2 Professor Adjunto na Universidade Federal do Paraná. E-mail: vieiragnetopaulinho@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9729-0010>

“O que um livro de Filosofia deve procurar fazer é acolher nosso espanto e nossa admiração diante dos mistérios e dos problemas trabalhados pelos filósofos que também são nossos” (Figueiredo, 2016).

O conceito de espaço discursivo moderno cunhado por Figueiredo (2023), tem como um de seus pilares a possibilidade de construção de um campo de debate no qual, incorporadas as trocas de informação, confrontos teóricos e divergências de seus participantes, estas não seriam óbices para a reciprocidade discursiva dos integrantes do campo.

Numa definição preliminar, este [o espaço discursivo moderno] 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 (Figueiredo, 2023, p. 137).

Figueiredo, no entanto, não fundamenta esse campo no mero discernimento, ou nos termos de Descartes, bom senso. A política (vida social) e a estética, por exemplo, são atravessadas por afetos e por elementos que, por força da maneira segundo a qual Figueiredo interpreta a filosofia prática de inspiração kantiana³, precisariam de um controle crítico tanto quanto a patologia precisava ser descontada do Imperativo Categórico na moral. Com efeito, a pretensão de universalidade esconderia a imposição ideológica de valores de uma classe sobre outra, de uma época sobre outra, de uma civilização sobre outra, apagando as diferenças inerentes às culturas e funcionando como ferramenta de invalidação epistemológica, política e social? Não se, por trás de toda diferença houver uma condição mediadora, como um princípio transcendental do gosto, uma região a partir da qual as diferenças se posicionam como que em um tabuleiro e, exatamente porque há essa condição originária a verdadeira universalidade pode ser presentida em oposição às falsas universalidades.

Com o recurso a Kant, o autor busca averiguar se a própria hipótese da formulação deste espaço contém, em seu mecanismo interno, tanto a resposta à crítica em crise (resultado da derrocada das utopias e da dissolução dos horizontes de expectativa social) como uma contestação à ideia de que o resgate da “saída moral”, preconizado por Wolff e Sandel, entre outros, pode oferecer um caminho seguro para a superação deste impasse político, epistemológico e social: “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” (Figueiredo, 2023, p. 138).

A formação do espaço discursivo moderno

Em seu artigo de 2023, Figueiredo reconstitui a origem deste conceito a partir da análise de parâmetros dados na *Crítica da razão pura*⁴ a fim de assegurar a “aplicação do logos

³ Para uma análise mais completa da pertinência – ou não – da interpretação de que Kant busca dar à vida em comum (materializada no Estado) um suporte moral-racional, enquanto derivação do Imperativo Categórico, recomenda-se a leitura de Horn (2009). O que busca-se trazer ao debate neste trecho é a existência do debate filosófico a respeito dos fundamentos da associação política: se há o predomínio da razão (posição defendida contemporaneamente por diversas teorias de Justiça de matriz neo-kantiana e até mesmo pela teoria da ação comunicativa habermasiana), dos afetos (apresentados em ampla linhagem derivada do espinosismo até Nietzsche, Deleuze, Negri e Hardt, por exemplo) ou certo hibridismo entre eles (algo que a tradição hegelomarxiana seria símbolo).

⁴ O autor ressalta que tais parâmetros originalmente estariam na “metafísica especial” da *Crítica da razão pura*, ou no estudo de domínios específicos do ser como a alma, o mundo e Deus. O desenvolvimento do argumento de Figueiredo aponta para a extração do conceito de espaço discursivo moderno a partir das categorias da psicologia racional kantiana, libertando-se da teologia racional, em relação com o jogo das faculdades proposto na *Crítica da faculdade de julgar*.

à experiência”, porém nota que tais categorias da metafísica especial necessitam de mediações para serem aplicáveis na construção do sujeito e na construção dos juízos reflexionantes da *Crítica da faculdade de julgar*, que não necessariamente estão embasados em critérios objetivos e racionais mas que podem ser considerados como tendo validade universal. A reflexão subjetiva, nesse contexto, refere-se à maneira como o sujeito avalia um objeto ou fenômeno com base em seu sentimento de prazer ou desprazer, e em sua capacidade de reconhecer uma finalidade na natureza.

Figueiredo observa que o caminho para que a função de regulação e organização da razão sobre a experiência, para ser incorporada por esta reflexão subjetiva apresentada nesta *Crítica* kantiana, se encontraria no livre jogo das faculdades entre a imaginação e o entendimento, visto a primeira operar “livremente (isto é, sem conceito), mas sob a legalidade do entendimento” (Figueiredo, 2023, p. 142). Logo, a atividade formalizante da imaginação fundamenta-se na suposição de que os sujeitos são capazes de estabelecer um entendimento *intersubjetivo* acerca do sentido atribuído aos fenômenos e às leis particulares, sem que tal compreensão dependa, necessariamente, da adesão a regras anteriores à própria comunicação.

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 (Figueiredo, 2023, p. 143).

Este exercício compartilhado da faculdade de julgar é a condição de possibilidade da construção do Espaço Discursivo Moderno, visto que, se o juízo de gosto é desprovido de regras prévias, subentende uma condição universal anterior a todas as outras manifestações da atividade de julgar: “os pressupostos informais que sustentam a conversação despropositada, mas não menos interessante e duradoura, balizam também os valores em circulação na esfera pública”, qual sejam, o diálogo, a intersubjetividade e a comunicação, sendo que esta última requer um movimento em direção ao interlocutor. Os critérios não podem valer para apenas um sujeito, mas, conforme citação direta de Kant feita por Figueiredo, devem se voltar para aquilo que “também se poderia pressupor em todos os demais” (KU, AA 05: 211 *apud* Figueiredo, 2023, p. 143).

Portanto, a construção deste espaço baseia-se

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) [...] Ao invés de reportar-se (em ideia) ao incondicionado metafísico, a *Canstituição* de um campo discursivo compartilhável, capaz de estabilizar a heterogeneidade com que se defrontará o sujeito de conhecimento (Figueiredo, 2023, p. 143, grifos nossos).

E somente é possível estabelecer este campo discursivo compartilhável se os sujeitos, conforme a leitura de Kant trazida por Figueiredo, submeterem “toda presunção de autoridade sob o crivo livre e público de uma ‘amadurecida *faculdade de julgar*’” (Figueiredo, 2023, p. 143) que necessita ter, como motor propulsor, afirmações que ampliem nosso conhecimento sobre o objeto e que não necessariamente dependam da experiência – ou que dependam desta como um modo privilegiado de contato com tais afirmações. Ou seja, relacionarem imaginação e entendimento como fatores de *produção* deste conhecimento. Porém, que práticas sociais e intersubjetivas poderiam proporcionar um terreno seguro para tal exercício compartilhado do julgamento e de que forma o conhecimento filosófico – ou de um certo modo de conhecer e conceber a Filosofia - poderia operar neste processo?

A formação do público leitor

Na apresentação do livro *Filosofia: Temas e percursos*, chamam a atenção três elementos elencados por Vinicius de Figueiredo como cruciais para “auxiliar a sua [do/da estudante – N. A.] curiosidade a vir à superfície” (Figueiredo, 2016, p. 8): a intersecção entre as questões filosóficas e os problemas do entorno discente, a interdependência entre o fazer filosófico, a história da filosofia e a busca pela compreensão dos motivos que levaram filósofos e filósofas a “pensar o que pensaram, dizer o que disseram” (Figueiredo, 2016, p. 9). Ou seja, a proposta do autor (e autores, visto o livro ser um trabalho a muitas mãos) parece ser tanto a de fornecer as ferramentas interpretativas para a compreensão das questões que motivam o pensar filosófico como de ressaltar a conexão deste pensamento com a realidade.

Se há uma conexão entre o pensamento e o pensado é preciso circunscrever o campo no qual tal conexão se efetua, ou seja, qual a linguagem que opera tal conexão e qual o suporte que a legitima. A proposta de Figueiredo é direta: ainda que as questões filosóficas precisem encontrar eco nos problemas que surgem cotidianamente, para que esta conexão seja perceptível e produtiva é preciso fazer recurso ao manejo das obras clássicas, pois o objetivo do estudo da filosofia por meio de seus textos fulcrais é

formar um leitor das filosofias de ontem e de hoje. A ideia é que *a filosofia está nos textos dos filósofos*. Porém, ninguém nasce sabendo ler os clássicos. Como tudo na vida, isso requer um aprendizado, envolve uma técnica, comporta vários estilos, conforme a diferença de estilos do próprio filosofar (Figueiredo, 2009, p. 10).

Em outras palavras, na própria expressão e linguagem de cada filosofia não apenas suas questões-mestras estão imbricadas como a própria forma do texto filosófico é, em si, perpassada pelas tensões conceituais apresentadas no conteúdo. Neste ponto, a posição de Figueiredo (2016, p. 11) de que “os conceitos de que nos servimos para conhecer e agir no mundo têm uma história e nem sempre foram compreendidos como pensamos” – o que indica que o próprio conceito do que é um conceito é fluido e influenciado pelo ambiente social e cultural de uma época específica - dialoga com o postulado adorniano de que “os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes de sua forma” (Adorno, 1988, p. 16) – estendendo-se, aqui, a ideia de arte a toda formulação do pensamento, o que abarca a própria compreensão do que é o ato de filosofar.

Mas qual seria a necessidade de aprender uma técnica de leitura de textos? O autor salienta a oportunidade de, com a leitura do texto clássico, “observar o pensamento em ação” (Figueiredo, 2016, p. 12), não com o objetivo de endossá-lo, mas de compreender *in loco* seu discurso, seus argumentos e funcionamento necessário para a estruturação do conceito e de suas variações em determinados tempos históricos, visto que “houve também épocas em que as mesmas questões promoveram desenvolvimentos diversos por parte de grandes pensadores” (Figueiredo, 2016, p. 11). Ao contemplar tal movimento do pensamento das autoras e autores da Filosofia, a dinâmica entre problemas e soluções apresentada na própria estrutura do texto, o leitor ou leitora podem enriquecer seus próprios pontos de vista sobre as questões abordadas.

Assim, a leitura e o manejo do texto têm como objetivo não o estabelecimento de uma hierarquia ou de um simples juízo valorativo a respeito tanto da prosa filosófica empregada como do arsenal conceitual mobilizado por autores e autoras, mas daria condições aos leitores tanto de promoverem uma atualização das problemáticas filosóficas de acordo com as necessidades do presente como de perceberem que as questões fundamentais da Filosofia possuem uma natureza atemporal.

Retomar e estudar autores e textos da Grécia antiga, do pensamento medieval ou do Renascimento tem muito a nos ensinar, a começar porque somos herdeiros, do ponto de vista de nossos valores e concepções de mundo, da tradição cultural do Ocidente, que é sedimentada na filosofia. Além disso, nada do que consideramos atual consiste em uma atualidade pura, mas sempre traz consigo uma memória, uma

sedimentação de significados – e é muito útil escavar a profundidade dos conceitos e ideias de que nos servimos no dia a dia para fazer ver seu brilho (Figueiredo, 2016, p. 12).

Seria, então, o ato de *entrar em contato com os textos clássicos* – cuja existência independe de nossa experiência – e com as problemáticas filosóficas (por definição, atemporais) uma forma de ampliar o nosso conhecimento sobre ambos os objetos do conhecimento e, simultaneamente, a nossa faculdade de julgar tais objetos de forma livre, pois resultariam em “uma formação que incorpore, como um de seus princípios, a capacidade individual de pensar de modo diverso do costumeiro, pensar com base em sua própria razão e a partir de sua experiência particular” (Figueiredo, 2016, p. 13), não de forma normativa, mas descritiva e intersubjetiva? Teria o ensino da filosofia tal poder emancipatório ou transformador para um público para além da comunidade acadêmica?

Duas “escolas” do pensar filosófico e uma saída para a crise da crítica?

A aposta do autor parece apontar nesta direção, pois, para ele, o estudo da filosofia contribui para tal autonomia, pois nos “põe em contato com grandes pensadores que conceberam o mundo de modo original. Pensar com eles nos ajuda a refletir melhor sobre aquilo em que acreditamos e, conseqüentemente, modificar nosso modo de pensar” (Figueiredo, 2016, p. 13). E as modificações no modo de pensar e nas formas do viver se estimulam mutuamente, principalmente quando nos referimos aos chamados anos de formação e no potencial que o contato com as indagações e percursos da filosofia tem de estimular tal movimento do sujeito ao mundo.

Se aprender a filosofar não é dissociável de aprender a história (o *a priori*) da filosofia, o próprio aprendizado desta história é um exercício do filosofar, mas tal exercício somente se concretiza *a posteriori*. Surge a questão: até que ponto a obrigação em transmitir tal história não retiraria o caráter livre e autônomo da construção filosófica, condicionado o resultado da experiência antes mesmo de sua execução? Esta é a posição defendida por José Arthur Giannotti, autor fundamental no próprio percurso filosófico de Figueiredo, ao observar duas questões para ele cruciais no processo: a qualidade das próprias licenciaturas (e da formação docente, por extensão) e a real eficácia de abrir tais discussões desde o ensino médio, visto que tanto as condições materiais da sociedade quanto a especificidade do discurso filosófico exigiriam um arsenal mínimo e necessário de conhecimento e de suporte ao conhecimento, que ainda não existiria na prática. Sobre este ponto, Giannotti (1996, entrevista) comenta:

Se uma escola quer visar mais as humanidades, o ensino da filosofia, muito bem [...] desde que tenhamos coisas mínimas, mas neste mínimo não pode entrar filosofia, assim como não pode entrar música [...] Se fizermos uma lista de todas as necessidades de nossos estudantes, faremos um currículo absolutamente enorme que resultará no avacalhamento de todas as necessidades mínimas.

Sobre a questão da formação docente, Giannotti se mostra bastante reticente:

Estamos capacitados para fornecer bons professores de filosofia para o 2º grau ou estaremos abrindo vagas para toda sorte de aventureiro lecionar filosofia? Isto sem pensar na qualidade dos cursos existentes. Com dados tão imprecisos, mantenho

5 Em outra declaração sobre o tema, Giannotti observara que, não havendo uma massa suficiente de professores de filosofia competentes e qualificados, o resultado é que “estes postos não seriam ocupados por professores de filosofia, mas por professores de educação, por juizes de Direito, por padres e assim por diante. O resultado é que temos a obrigatoriedade do ensino de filosofia [...] e se dá muito pouca filosofia no ensino secundário” (1996, online). Tal posição um tanto descrente do dito potencial emancipador do ensino em relação à massa discente é reforçada por Giannotti, em entrevista ao próprio Vinicius de Figueiredo publicada na revista *Analytica* (Giannotti, 2011). Para o primeiro, o ensino de massa seria um “desastre” em qualquer lugar onde seja aplicado, como efeito da própria massificação da cultura.

pois minha posição: sou contra a obrigatoriedade dessa disciplina [...], já que corremos o risco de criar mais uma disciplina de papagaios falando sobre Aristóteles ou Descartes, se chegarem a tanto (Giannotti, 1994).

Parafraseando Figueiredo (2023), estas seriam objeções consideráveis, que exigiriam um extenso e intenso debate e não poderiam ser respondidas de forma plena aqui⁶. Porém, respostas possíveis à questão de “*para que e para quem ensinar filosofia, se é que devemos fazer isto*” são encetadas tanto nos textos kantianos como nas posições de nosso autor homenageado sobre o tema. Figueiredo (2016, p. 13) pondera que o pensamento qualificado “é sempre útil. Mesmo que seja para não fazer nada de imediato”. Ao menos, observa, tal exercício de enunciação de um pensamento amadurecido permite relativizar certezas, qualificar crenças e conceber o mundo de maneiras diferentes.

A necessidade de que esta qualificação ocorra de forma sistemática⁷ e organizada (o que não quer dizer dogmática e engessada) é, para Figueiredo, condição *sine qua non* para que a ampla circulação de informações e ideias dentro do espaço público discursivo não desemboque em sua promessa contrária: a desorientação resultante do excesso e do acúmulo informacional. Contra as posições críticas a uma pretensa camisa de força formalista do pensamento que comporia o discurso filosófico da modernidade e do esclarecimento, posições que privilegiariam a associação livre e a dignidade ontológica e epistemológica de qualquer expressão, ainda que descabida, Figueiredo observa que

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* (Figueiredo, 2023, p. 144).

Logo, como seria possível a construção de consensos se não há nenhum movimento na direção do pensamento do Outro? Talvez “o espaço discursivo que Kant considerou *locus* de interlocuções possíveis emperrou, se é que algum dia existiu” (Figueiredo, 2023, p. 143). Por outro lado, assumir a impossibilidade de sua existência, em prol de uma pretensa autenticidade e liberdade de expressão e de discurso sem mediações nos coloca na ingrata situação de supor a incomunicabilidade como elemento estrutural de qualquer contrato social, o que nos conduziria a um paradoxo insolúvel.

⁶ Para dissipar impressões em contrário, Figueiredo não se coloca em oposição ou antagonismo a Giannotti ao defender a importância e depositar suas esperanças na elaboração criteriosa do material didático para a criação de um substrato que permita o livre jogo do pensamento. O que parece operar entre eles é uma certa oscilação de perspectiva: se Giannotti considerava, à época de suas declarações, que o sistema educacional brasileiro ainda não reunia condições para a implementação de um modelo “mínimo” que realmente valorizasse o ensino de filosofia para além de uma enumeração contínua de nomes, datas e conceitos muitas vezes apresentados atabalhoadamente por profissionais sem vínculo com a área (ou seja, trata-se mais de uma questão de uma boa formação docente do que da criação de um material didático de excelência), Figueiredo busca criar as condições, também por meio dos materiais, para que tal novo modelo se estruture via duas metodologias simultâneas: tanto o recurso aos textos clássicos “de manual” (como na coleção Seis Filósofos) como em uma abordagem “problematizadora” – por meio do estabelecimento de pares conceituais e do recurso a diversas áreas do conhecimento – realizada em Temas e Percursos. Porém, um manual ou livro didático que cumpre seu objetivo acaba, em algum nível, oferecendo uma solução formulaica cuja eficácia estaria mais em sua aplicação correta do que no preparo daquele ou daquela que o aplica. O sucesso absoluto de um material que prenda, por si só, a atenção discente poderia, paradoxalmente, criar dificuldades à formação docente de qualidade ou até mesmo à empregabilidade dos e das profissionais formados com este pendur desejado por ambos os autores. Sobre a questão da precarização do trabalho docente, recomenda-se a consulta à tese de doutoramento (UFRJ) de Amanda Moreira da Silva, notadamente a Resolução 5531/2017 da SEEDUC/RJ que autoriza o uso da chamada “segunda habilitação” (Silva, 2018, p. 255).

⁷ O estabelecimento de um sistema, por mínimo que seja, é pressuposto fundamental para a construção didática, materializada, por exemplo, nos livros escolares. Se as formas de leitura e absorção são múltiplas, é preciso um ponto de apoio seguro e organizado para que tal multiplicidade seja possível, ou que exista a possibilidade de um intercâmbio de ideias, saberes e ações.

Conclusão: ensinando o espaço do não-dogmatismo da razão

Uma análise da obra kantiana nos aponta que “no ensino, temos de refazer o movimento do filosofar e [...] compreender que ‘filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão’” (Log, AA 09: 25 *apud* Terra, 2010, p. 35). E neste processo, a faculdade de julgar “complica o ensino e o aprendizado” (Terra, 2010, p. 12), ou seja, o complexifica, pois

o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas [...] a *faculdade de julgar* é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis por que ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir (KrV, A: 133 *apud* Terra, 2010, p. 13).

Porém, o bom senso somente se constrói a partir da abstenção do juízo em proferir uma sentença definitiva, que poderia gerar algum tipo de dogmatismo⁸. Tal abstenção é *exatamente* a característica do espaço discursivo moderno ressaltada e desejada por Figueiredo a partir de sua análise do juízo reflexionante da terceira *Crítica* kantiana: essencialmente uma mudança de atitude perante o mundo e a construção de uma instância intersubjetiva a partir da subjetividade transcendental, porém formalizada pelo uso *amadurecido* e *não-dogmático* da razão.

Retomando o cerne da argumentação, o espaço discursivo moderno precisa deste movimento intersubjetivo para seu desenvolvimento, assim como de subjetividades qualificadas – sujeitos autônomos que reúnam, ainda que contraditoriamente, os “predicados que constituem os indivíduos modernos, ou seja, [...] indivíduos dotados de liberdade e igualdade” (Figueiredo, 2019, p. 3). O ambiente escolar seria o *locus* por excelência para proceder a articulação complexa entre tais termos, cuja relação “esconde tensões internas, talvez constitutivas da ideia de um indivíduo livre e igual” (Figueiredo, 2019, p. 3).

A sala de aula seria, então, o ambiente ideal para o exercício compartilhado da faculdade de julgar. Com isso em mente, a qualificação dos indivíduos para a produção e ocupação de tal espaço discursivo assume papel fundamental no processo. Somente seria possível o estabelecimento da “substância moral das democracias liberais contemporâneas” (Figueiredo, 2019, p. 3) por meio tanto da qualificação dos interlocutores que ocupariam tal espaço como do rechaço às posições dogmáticas e da garantia de expressão livre, ainda que tal expressão seja pautada sob determinadas regras de convivência que começariam na escola e, notadamente, na presença do filosofar nas práticas escolares. Assim, é possível afirmar a imbricação entre o projeto filosófico-pedagógico de Figueiredo, com raízes em sua leitura de Kant, e a criação de possibilidade do surgimento deste espaço discursivo pelo fato de que, como exposto nos movimentos anteriores do texto, a qualificação de opiniões e crenças, de forma não-dogmática, e a liberdade do discurso, porém mediada por critérios do entendimento e da reciprocidade, são tidas pelo autor de *A paixão da igualdade* como elementos basilares para a presença e a abordagem da Filosofia em sala de aula. Se “a filosofia está menos nas respostas definitivas que nas questões bem formuladas” (Figueiredo, 2016, p. 9), esta formulação exige *tanto* a liberdade da imaginação quanto a segurança do entendimento. O espaço discursivo moderno somente seria possível, como projeto de sociedade e a partir da posição de Figueiredo, se tiver seus alicerces fincados nestas condições *operantes* em sala de aula.

⁸ Sentença que, ao final, poderia implicar em um dogmatismo da razão e no desrespeito às peculiaridades da subjetividade – acusação direcionada costumeiramente à Modernidade e ao Esclarecimento. Aqui, a liberdade de enunciação precisaria necessariamente ser acompanhada do dever da escuta por parte de todos os componentes deste campo, sob pena, como já dito, de supor uma sociedade que tenha como pilar básico a incomunicabilidade de seus integrantes.

Referências

ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Lisboa: Martins Fontes, 1988.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina de Souza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

FIGUEIREDO, V. O espaço discursivo moderno: ideia e crise. *DoisPontos*. Curitiba, São Carlos, v. 20, n. 2, p. 137-144, dez. de 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v20i2.93551>.

FIGUEIREDO, V (Org.) *Seis filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis e Vertecchia Editores, 2009.

FIGUEIREDO, V (Org.) *Filosofia: temas e percursos*. 2. edição. São Paulo: Berlendis e Vertecchia Editores, 2016.

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma melodia francesa*. Tese. Professor titular. UFPR, 2019. Disponível em: http://www.cppd.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2021/12/vinicius_berlendis_de_figueiredo.pdf. Acesso em nov., 2025.

GIANNOTTI, J. A. Entrevista. *Roda Viva*. Mediação: Matinas Suzuki. TV Cultura 12/02/1996. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Va2yhbrdtBA>. Acesso em dez., 2025.

GIANNOTTI, J. A. Comentário a O Regresso da Razão. Artigo. *Suplemento Mais!* Folha de São Paulo, 01/05/1994. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/5/01/mais!/13.html>. Acesso em nov., 2025.

GIANNOTTI, J. A. Entrevista de José Arthur Giannotti a Vinicius de Figueiredo. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2., p. 277-297, 2011.

HORN, C. Qual o fundamento da filosofia política de Kant? *Studia Kantiana*. Curitiba, v. 7, n. 8, p. 39-53, mai. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88577>. Acesso em nov., 2025.

SILVA, A. M. *Dimensões da precarização do trabalho docente no século XXI: o precariado profissional e o professorado estável-formal sob a lógica privatista empresarial nas redes públicas brasileiras*. Tese. Orientação Profa. Dra. Vânia Cardoso da Motta. PPGE /UFRJ. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://ppge.educacao.ufrj.br/teses2018/tAmanda%20Moreira%20da%20Silva.pdf>. Acesso em nov., 2025.

TERRA, R. Não se pode aprender filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar. *Discurso*. São Paulo. n. 40, p. 09-38, 2010.

O método estrutural em questão: autonomia ou alienação?

[The structural method at stake: a path to autonomy or a form of alienation?]

Evaldo Sampaio¹

Universidade Federal do Ceará (Fortaleza, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101950

Abstract

Beginning with a reflection by Vinicius de Figueiredo on the pedagogical and institutional role of the structural method within Brazilian academic philosophy, this study seeks to examine the very nature of that methodological approach. The objective is to determine whether it fosters intellectual independence or, conversely, engenders a form of alienation. For this purpose, I shall confine myself to the paradigmatic articulation of structural reading as found in Victor Goldschmidt and Oswaldo Porchat. My hypothesis is that, given the philosophical skepticism underlying the structural analysis that both thinkers discerned and adopted, the method itself does not constitute an impediment to intellectual freedom. However, it remains to be asked whether the structural method, although it does not hinder the autonomy of thought, may ultimately serve as a means of attaining it.

Keywords: philosophical methodology; structural method; Philosophy in Brazil; Goldschmidt, V. ; Porchat, O.

¹ Professor Associado de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. E-mail: evaldosampaio@ufc.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6641-8843>

“Existe uma lista extensa do que não se deve fazer, e inexistente método que assegure êxito ao ensaio. Entre os extremos, há percursos mais ou menos atrativos, que permanecerão abertos para novas releituras se a articulação de suas partes lograr persuadir o leitor”
(Vinicius de Figueiredo, *A Paixão da Igualdade*).

1. O método estrutural em questão

Ninguém deveria duvidar que a leitura atenta e rigorosa dos textos filosóficos é uma condição indispensável para uma iniciação adequada à Filosofia. Sem o recurso aos grandes sistemas, corre-se o risco de tomar por recentes algumas querelas há muito debatidas, adotar soluções já bem refutadas e por fim ignorar o que é específico no filosofar. Como diziam os medievais, subimos nos ombros de gigantes para ver ainda mais longe. A recusa de aprender com os filósofos para assim “pensar por si próprio” é uma forma de lhes prestar uma mal orientada obediência: repete-se o que deles ignoramos. No entanto, o compromisso hermenêutico com as filosofias pode ter um inesperado efeito colateral: imersos na complexidade dos discursos filosóficos, podemos evitar indefinidamente confrontá-los quanto à sua verdade e, portanto, acerca do que nos ensinam sobre a realidade. Nesse cenário, a exegese e mesmo a História da Filosofia se tornariam menos um caminho para a independência do pensamento do que para a sua subordinação. Tais reflexões me ecoavam da fala de Vinicius Berlendis de Figueiredo, naquela que talvez tenha sido a sua última palestra pública, numa tarde de agosto de 2024, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Tratava-se de um evento intitulado *O método em questão*. Vinicius de Figueiredo compartilhou a mesa com seu colega e antigo professor Paulo Arantes². O tema da sessão — *Leitura estrutural: autonomia ou alienação?* — soava como um convite a revisitar, com olhar crítico e também pessoal, a formação acadêmica que ele tivera nos seus tempos de estudante da USP. Em vez de se deter na análise estrutural à francesa — que, de acordo com uma autoimagem já consagrada, teria moldado a pedagogia filosófica uspiana (cf. Arantes, 1994, especialmente cap. 4, Janine Ribeiro, 2005, p. 459-461) —, Vinicius de Figueiredo buscou pensar a efetiva presença de tal metodologia naquela instituição. Para ele, se tivesse sido obedientemente implementada, a adoção de um método que prescreve que sejamos “discípulos dos grandes sistemas” conduziria à alienação. No entanto, um exame mesmo superficial mostra que muitos mestres daquele Departamento não se contentaram em repetir esquemas conceituais canônicos, indo além da História da Filosofia para enfrentar os desafios intelectuais e sociais de nosso tempo. Como eles não poderiam tê-lo feito caso fossem realmente estruturalistas, a leitura estrutural não poderia ter o privilégio que se lhe atribui comumente quanto ao “departamento francês de ultramar” — nem quanto a alguns de seus mais destacados alunos noutras instituições, como foi sem dúvida o caso do próprio Vinicius de Figueiredo.

Sigo aqui um caminho que Vinicius de Figueiredo decidiu não tomar em sua conferência: interrogar a natureza mesma da leitura estrutural. Isso porque não podemos concluir que o estruturalismo nos conduz à autonomia ou à alienação sem antes esclarecer qual o seu significado e a sua noção de verdade. Espero assim complementar os resultados obtidos num estudo anterior — gentilmente lembrado por Vinicius de Figueiredo em sua palestra e que estimulou nosso diálogo agora interrompido — no qual também aponte que o método estrutural jamais foi de fato a principal via do ensino de Filosofia na USP ou em qualquer outro

² A programação do evento se encontra disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/eventos/10780>. A mesa temática com Vinicius de Figueiredo e Paulo Arantes está registrada e disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dXi4iDirQyI> — a partir de 2h20 minutos da gravação.

centro acadêmico no Brasil³. Sua vigência, mitigada e intermitente, foi quase sempre marcada por equívocos de interpretação e aplicação (cf. Sampaio, 2023). Espero, assim, mostrar que o método estrutural, quando corretamente entendido, não converte quem o pratica em um autômato espiritual e pode ainda constituir uma introdução adequada à Filosofia. Contudo, não deixarei de assinalar algumas dificuldades que o tornam problemático mesmo para quem se restrinja à exegese de textos.

Para tanto, a retomada das ideias de Victor Goldschmidt é indispensável⁴. Embora Martial Gueroult seja uma referência incontornável quando lembramos do estruturalismo filosófico, Goldschmidt foi quem exerceu uma efetiva e decisiva influência, sobretudo pela difusão de sua abordagem pelo maior “estruturalista de carteirinha” na filosofia brasileira, Oswaldo Porchat (cf. Porchat, 2000, p. 122). Minha hipótese é de que, ao contrário do que muitos imaginam, o comentário *ad mentem actoris* de Goldschmidt não recomenda que permaneçamos devotos a uma doutrina ou que jamais nos interroguemos sobre o que ela nos diz quanto ao real. A assimilação ao mesmo tempo fiel e crítica do estruturalismo de Goldschmidt por Oswaldo Porchat será aqui proposta como uma prova *a posteriori* de que o método não constitui por si um obstáculo para a liberdade intelectual do filósofo.

Ao tomar a intenção do autor como eixo hermenêutico, a abordagem de Goldschmidt se distingue não apenas daqueles estruturalistas que privilegiam modelos dedutivos ou impessoais – como parece ser o caso de Gueroult –, mas também contribui para dissipar algumas distorções ainda recorrentes em torno do que se entende por análise estrutural em Filosofia. Com esse propósito, restringirei deliberadamente o escopo da investigação aos principais escritos de Goldschmidt cuja tradução guiaram a nossa recepção de suas ideias: *Tempo lógico e tempo cronológico na interpretação de sistemas filosóficos* (1953), o prefácio à segunda edição francesa d’*Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético* (1963) e, sobretudo, *Observações sobre o método estrutural em História da Filosofia* (1981). Tratarei esses textos como reescritas de uma mesma intuição original, sem dar maior importância a umas poucas variações secundárias e formulações alternativas.

2. Como ler estruturalmente um texto filosófico?

O estruturalismo não é um bloco teórico homogêneo, um conjunto de categorias abstratas *a priori* que recebe ajustes de acordo com as suas áreas de aplicação (Goldschmidt, 2023, p. 146). Não ensina o que pensar, mas como pensar – é enfim um método, não uma doutrina (cf. Piaget, 1979, p. 111). Tal atitude se estabelece na Linguística e na Antropologia, difundindo-se em seguida para outras disciplinas, como a Psicologia, a Sociologia, a Matemática, e a História da Filosofia (Goldschmidt, 2023, p. 147). Elas compartilham algumas premissas, como a de que o significado de um termo integra um “sistema de relações” que constitui uma totalidade sem

³ Afasto-me, portanto, de análises como a de Gustavo Caponi (2003, p. 57-59) que tendem a reduzir as primeiras décadas da filosofia acadêmica no Brasil do século XX à gênese e desenvolvimento do Departamento de Filosofia da USP e à predominância do método estrutural.

⁴ Em *O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil* (2023), mostro, pela análise dos depoimentos e da formação dos protagonistas na criação do Departamento de Filosofia da USP – José Arthur Giannotti, Bento Prado Jr. e Oswaldo Porchat –, que a influência de Martial Gueroult se deu mais como uma deferência normativa do que como prática hermenêutica – e nesse ponto estou de acordo com Caponi (2003). J. A. Giannotti e Bento Prado Jr., embora jamais tenham sido estruturalistas, tiveram um contato mais cuidadoso com o método estrutural por meio de Victor Goldschmidt, na Universidade de Rennes. Quanto a Oswaldo Porchat, mesmo tendo confessado que compreendeu e ensinou de modo incorreto a leitura estrutural por décadas, sempre se reconheceu um discípulo de Goldschmidt. Assim, se Gueroult – provavelmente pelo seu maior destaque acadêmico na filosofia francesa – é o nome mais invocado, a matriz efetiva – ainda que mal assimilada – foi a de Goldschmidt, fato que passou quase despercebido por não se levar em conta a assimetria entre as suas abordagens – o que conduziu a se pensar que havia um só método estrutural compartilhado por ambos. Como meu propósito aqui é antes discutir a natureza do método do que a sua recepção na filosofia uspiana, remeto ao citado artigo para maiores detalhes.

a qual seus elementos não podem ser analisados (Goldschmidt, 2023, p. 148); ou a hipótese de que uma explicação racional dessa totalidade consiste na passagem de uma complexidade evidente e pouco inteligível a outra menos direta e mais organizada (Goldschmidt, 1993, p. xxiii). Ora, tais princípios são triviais e facilmente os encontramos até em concepções antagônicas ao estudo das estruturas (Goldschmidt, 2023, p. 149-150). Como cada objeto ou fenômeno a ser interpretado é diferente um do outro, os procedimentos para lhes examinar também o serão. Por isso, os critérios para a sua compreensão não são pré-existentes à própria análise e as modalidades de sua execução diferem entre as ciências (Goldschmidt, 2023, p. 146).

A heterogeneidade do método estrutural não diminui quando nos restringimos à exegese de textos filosóficos. Não há propriamente uma escola estruturalista de História da Filosofia, pelo menos se por tal rótulo esperamos encontrar um grupo de pesquisadores que concordam uns com os outros quanto às suas estratégias hermenêuticas e propósitos filosóficos (Goldschmidt, 1993, p. xx; 2023, p. 147). Sem manifesto ou manual de regras, eles assumem em uníssono tão somente a fidelidade a um certo ideal de “rigor” (Goldschmidt, 1993, p. xx), além do princípio de que aquilo que há de essencial num pensamento filosófico se revela em sua “estrutura” (cf. Bréhier, 1949, p. 41; Goldschmidt, 1993, p. xxi).

Dentre tantas orientações mais ou menos aparentadas, o que caracteriza, enfim, o método estrutural em Victor Goldschmidt? Cabe aqui uma distinção fundamental que concerne às formas possíveis de leitura dos textos filosóficos – e que corresponde, em última instância, a dois modos de conhecimento. O primeiro modo considera que toda obra de pensamento é, antes de tudo, um “fato histórico”. Assim, compreender suas teses implica restituí-las à situação efetiva e ao plano cronológico em que foram elaboradas, reconstituindo as circunstâncias que as condicionam. A doutrina é então interpretada como o resultado de causas que lhes são exteriores – influências literárias, determinações ideológicas, condições políticas ou econômicas –, isto é, de fatores que não pertencem à ordem conceitual do sistema (Goldschmidt, 1970, p. 139).

Esse procedimento define o que Goldschmidt chama de “método genético”. Ele visa explicar o pensamento filosófico a partir de um conhecimento motivado pelos dados (*cognitio ex datis*) (Goldschmidt, 2023, p. 154). Uma primeira – e talvez a mais decisiva – dificuldade dessa abordagem consiste em reduzir o significado de uma filosofia a condições ou condutas que não pertencem ao próprio ato de filosofar. Ao explicar uma doutrina por aspectos que lhe são exteriores, tenta-se então encontrar o sentido de uma filosofia por aquilo que ela não é. Outro contrassenso é que, a despeito das contribuições da cronologia para a interpretação de uma obra, é a interpretação que funda as hipóteses genéticas – e não o contrário (Aubenque, 2012, p. 18-19).

Além disso, quando se privilegia a sucessão temporal, as contradições internas de uma doutrina ou os conflitos entre sistemas distintos são tratados como simples estágios de sua evolução. Tal procedimento, longe de esclarecer as dificuldades hermenêuticas, neutraliza-as, pois não há contradição alguma entre ideias conflitantes em momentos distintos de uma mesma filosofia ou entre doutrinas diferentes (Goldschmidt, 1970, p. 139-140). Dessa forma, abandona-se um princípio básico, sem o qual toda leitura de uma obra de pensamento se torna irrelevante: o de que uma filosofia, mesmo atravessando tensões e desvios, procura ser coerente em seu próprio desenvolvimento (Goldschmidt, 2023, p. 162).

Em contraste com a leitura que busca compreender uma filosofia por sua gênese histórica, é possível interrogar a inteligibilidade de um sistema a partir dos seus próprios princípios (*cognitio ex principiis*). Tal é a atitude do aprendiz de geômetra que não se contenta em repetir fórmulas ou teoremas, mas procura entender o encadeamento que os demonstra, de modo a apreendê-los como o autor mesmo os concebeu (Goldschmidt, 2023, p. 154). A obra filosófica, enquanto objeto de significação, não é uma simples coleção de proposições ou conceitos justapostos: ela constitui uma totalidade organizada cuja coerência interna condiciona o sentido de cada uma de suas partes. Por isso, as teses só adquirem pleno significado quando são explicadas como

expressões parciais dessa totalidade – como momentos articulados de uma estrutura conceitual que as integra e lhes confere unidade (Goldschmidt, 2023, p. 160-161).

Essa ordenação interna é um constructo lógico-semântico, um tecido movente de correlações que definem as partes constitutivas da obra. É precisamente esse modelo dinâmico e intradiscursivo que se deve entender como uma “estrutura”. Uma análise de estruturas se refere sobretudo ao processo gerador que perpassa os diversos momentos pelos quais as suas teses e raciocínios são sucessivamente formulados, abandonados ou superados (Goldschmidt, 2023, p. 160-161). Por isso, a estrutura não é um arcabouço ou substrato do pensamento, mas o seu próprio movimento: um percurso que dá forma ao sentido à medida que avança. Apenas a integração desses momentos permite explicar o que – e por que – o filósofo diz isso e rejeita aquilo.

A relação entre uma doutrina e o método que a torna inteligível é de mútua dependência. Por um lado, as teses de uma filosofia só podem ser adequadamente compreendidas por meio do caminho de investigação que as produz; por outro, o próprio método se determina e se esclarece à medida que essas teses se constituem. Essa reciprocidade impede, portanto, que o método seja concebido como anterior ou superior à doutrina que o exprime. A análise de uma estrutura não apresenta a progressão interna das ideias pela cronologia dos fatos, tampouco as abstrai numa simultaneidade atemporal. A leitura estrutural deve seguir a sucessão das razões do sistema, seu “tempo lógico” (Goldschmidt, 1970, p. 141-157). Longe de ser um artifício especulativo, a noção de tempo lógico é perfeitamente familiar à nossa experiência intelectual. Assim como os eventos de uma obra literária não coincidem com a cronologia dos acontecimentos de sua narrativa – podendo avançar, retomar ou inverter a sequência das ações –, também o desenvolvimento das ideias filosóficas obedece a uma temporalidade própria em que o pensamento se organiza e encontra sua forma de exposição.

Agora se pode desfazer um mal-entendido, talvez o mais fundamental, a respeito do estruturalismo. Costuma-se considerar que o método é prerrogativa do intérprete, isto é, um conjunto de instrumentos conceituais que este mobiliza para explicar uma filosofia. É preciso, no entanto, inverter essa expectativa: o “método” não se refere, em primeiro lugar, a um gesto analítico aplicado de fora ao texto, mas ao modo de pensar que o próprio filósofo articulou ao dar forma à sua doutrina. O método é o caminho ou trajeto que o pensamento percorre enquanto a estrutura é a trajetória que resulta desse ato. Essa inversão redefine profundamente o papel do intérprete: ele não é mais aquele que, situado à distância, projeta sobre a obra um aparato conceitual para explicá-la. Ao contrário, sua tarefa consiste em mitigar a separação entre sujeito e objeto da interpretação, reconhecendo que compreender uma filosofia exige acompanhá-la desde dentro, no movimento próprio que engendra suas teses. A virtude intelectual do hermeneuta é uma disposição ou capacidade de apreender o outro a partir dele mesmo sem com isso deixar de reconhecer a sua alteridade. Para tanto, é preciso entender um sistema tal como ele é compreendido pelo próprio filósofo, reencontrando internamente os elementos que permitam lê-lo pela sua leitura e julgá-lo pelo seu ponto de vista crítico acerca de si (Porchat, 2000, p. 30).

Aqueles que não atentam para tais sutilezas tendem a considerar que

As técnicas de análise estrutural de textos [...] obedecem a normas bastante simples. Tome-se um segmento do autor, seccionado de seu contexto em pontos que indiquem uma articulação aparentemente natural (parágrafo, capítulo, passo da argumentação), e procura-se explicitá-lo internamente, isto é, com os próprios recursos que ele oferece. Unicamente esse segmento é colocado em tela: o contexto – assim como o restante da obra – ficam reduzidos, provisoriamente, à simples condição de gramática ou dicionário, a que se pode recorrer quando alguma exigência do texto o solicitar. O texto, nessa sua materialidade, será interrogado *conceitualmente* e não tematicamente: não se procurará saber o *que* ele diz – muito menos o que o autor *quis* dizer –, mas como ele funciona; não os conhecimentos e informações de que ele seria “veículo” – eventualmente a respeito do “pensamento

do autor” —, mas *o que acontece nele*. Uma etapa posterior — e bem distinta, que *pressupõe* o término dessa abordagem aparentemente formal — é o comentário, em que então se discutirão as ideias construídas pelo texto que foi analisado e suas implicações mais gerais (Torres Filho, 2004, p. 138-139).

Nessa passagem, Rubens Rodrigues Torres Filho não menciona qual linha de análise estrutural tem em mente. Dada a sua formação uspiana, ele retoma aqui sem dúvida a Gueroult ou a Goldschmidt. Parece inclusive que os têm como mais do mesmo. Tal caracterização da análise estrutural é um caso exemplar da visão mais ou menos generalizada acerca desta em nosso ensino e pesquisa universitários. Mas ela é pertinente quanto ao método estrutural de Goldschmidt?

Em primeiro lugar, a estrutura dá ao texto tamanha autonomia que se possa ignorar o sentido visado pelo autor? Para Gueroult, não há dúvidas de que sim, pois se deve ter por objeto “menos a intencionalidade do autor do que a interioridade da obra” (Gueroult, 2005, p. 136-137). Pelo contrário, Goldschmidt considera que uma obra não se dissocia do ato voluntário e racional que a instaura. Por isso, é preciso então encontrar um critério que evite a arbitrariedade na interpretação (Goldschmidt, 1970, p. 140). Esse critério repousa na capacidade do modelo explicativo de apreender, tanto quanto possível, a “intenção do autor” (Goldschmidt, 2023, p. 154; 1963, p. 140). Portanto, cabe interrogar o que o filósofo “quis dizer” — e não desmontar e remontar as partes de um dispositivo anônimo cujas peças funcionam por si mesmas.

Esse apelo à intencionalidade, contudo, poderia parecer um recaída nos equívocos do método genético. Tal objeção se dissipa se estabelecemos uma distinção essencial: a que separa o “escritor” — sujeito empírico e psicológico — do “autor” — instância linguística projetada na própria obra. O autor pressupõe, mas não se limita, ao sujeito, pois sua presença é uma projeção de si no discurso filosófico enquanto um princípio de sua coesão e inteligibilidade. Assim, aquilo que nos apresenta o autor pode exceder, de fato ou de direito, o que estava na consciência do escritor. Afinal, o que filósofo “quis dizer” não é necessariamente aquilo que efetivamente disse. A intenção, portanto, não se limita ao que é assumido explicitamente por uma filosofia.

Se nas grandes filosofias a exposição dos argumentos caminha junto com a investigação das condições que os tornam pensáveis (Goldschmidt, 2023, p. 154-155) é legítimo considerar que aquilo que o filósofo nos diz explicitamente quanto às regras para a condução de seu espírito é ao menos o ponto de partida para a sua análise estrutural. Assim, cabe comparar os momentos em que o filósofo nos ensina diretamente seus procedimentos de descoberta, argumentação e prova com a aplicação efetiva destes. Esse “método ensinado” é uma reflexão do próprio filósofo quanto aquilo que alcançou em suas investigações e suas condições de possibilidade (Goldschmidt, 2023, p. 154-155). Como a aplicação de categorias de pensamento não implica no conhecimento dessas categorias (Goldschmidt, 2023, p. 147), o método ensinado não se sobrepõe ao “método em ato”, isto é, à filosofia plenamente realizada. Por isso, cabe ao intérprete confirmar, corrigir, acrescentar — ou até mesmo pôr de lado — certas regras refletidas no método ensinado pelo autor. A dialética entre o método ensinado e o método em ato corrobora o princípio de que o pensador nem sempre diz tudo que sabe sobre um assunto — ou tudo que o comentador gostaria que ele dissesse (Goldschmidt, 2023, p. 162).

Por isso, as técnicas do método estrutural para compreender a doutrina segundo a intenção do autor nada têm a ver com a simples análise de suas teses isoladas. A contraposição entre o método ensinado e o método praticado faz com que cada proposição seja sempre interpretada pelo ponto de vista crítico do seu autor, o que impede, ainda que provisoriamente, que ela seja separada do restante da obra ou, mais precisamente, do processo gerador de suas ideias. Um sistema de relações não é uma simples gramática ou dicionário, pois nele se inscreve o percurso gerativo de sentido que constitui o verdadeiro objeto da interpretação.

Daí que se toda análise estrutural é uma leitura interna, nem toda leitura interna é

uma análise estrutural. Seja, por exemplo, o “método analítico”. Em suas inúmeras variações, o seu essencial consiste em submeter uma sentença à análise de sua forma lógica subjacente, na convicção de que tal exame permite revelar o seu conteúdo proposicional. Segue-se assim o princípio de que uma palavra apenas adquire significado no contexto de sua frase ou proposição e que lhe cabe enfim um esclarecimento conceptual (cf. Strawson, 1992, cap. 1; Margutti, 2002, p. 126-129). Como bem observou Richard Rorty, quando aplicado à interpretação de textos filosóficos, essa metodologia é uma “reconstrução racional” que, ao ignorar deliberadamente o contexto sócio-histórico das doutrinas, pretende torná-las nossas contemporâneas (Rorty, 1984, p. 49-54). Essa reconstrução racional faz do todo uma soma de suas partes, já que a proposição lhe é uma unidade significativa autônoma. Portanto, analisa um segmento internamente, porém não a sua estrutura. Isso porque a lógica interna de uma filosofia, tal como a concebe o método estrutural, não se limita às normas da lógica formal, isto é, a um conjunto prévio de regras de inferência e de demonstração (Porchat, 2005, p. 238-239). Em sua evolução criadora, a ordem das razões que se ocupa o estruturalista engendra seus próprios “procedimentos de investigação, de descoberta, de exposição e de demonstração que lhes garantem coerência e lhes conferem inteligibilidade” (Goldschmidt, 2023, p. 154). Há outros exemplos, mas este já mostra com clareza que a análise estrutural se contrapõe a outras formas de leitura interna tanto quanto ao método genético.

Além disso, o método estrutural não obriga a “colocar entre parêntesis” os fatores externos nem a tratá-los como irrelevantes. Ora, assim como alguém fluente em alemão não é apenas por isso capaz de entender um discurso filosófico nesse idioma, estar bem informado quanto à psicologia do autor ou as condições sócio-históricas em que sua obra foi escrita pode ser uma condição até necessária, mas jamais suficiente para compreender o seu sentido propriamente filosófico (Goldschmidt, 1993, p. xiv). Isso porque uma filosofia, materialmente instanciada num texto, é um objeto autônomo ou ao menos não redutível ao seu entorno. Aliás, a contraposição entre uma leitura interna e outra externa não resiste a um exame mais cuidadoso. Ela insinua, de modo simplista, que a primeira se ocupa exclusivamente da linguagem, enquanto a segunda estaria voltada para o que excede o texto. Na realidade, ambas são teorias linguísticas, ainda que com ênfases distintas na constituição do sentido: a leitura interna privilegiaria os mecanismos intradiscursivos; a leitura externa, os interdiscursivos. Convém lembrar, no entanto, que tal distinção exprime uma predominância de enfoque, não uma separação absoluta de domínios (cf. Fiorin, 2012, p. 166).

Com tudo isso não se ambiciona entender uma filosofia melhor do que ela mesma (Goldschmidt, 2023, p. 162; 1993, p. xvi), tampouco obter a coerência a qualquer custo (Porchat, 2000, p. 29-30). Também não se esboça uma fase preparatória para um eventual comentário erudito das premissas e implicações mais gerais de uma filosofia. Em si mesmo, trata-se de um exercício de superação dos preconceitos que uma leitura imprudente ou impetuosa não consegue escapar. Dessa maneira, recomenda-se que o intérprete busque compreender a coerência interna de um pensamento antes de julgá-lo (Goldschmidt, 1970, p. 141). Uma incongruência ou ambiguidade apenas se torna legítima quando já se conhece a ordem que ela perturba – e é da fidelidade às razões do filósofo, e não da pressa pela contestação, que se extrai tal conhecimento (Porchat, 2000, p. 29). É nesse sentido que se deve assumir – ainda que de modo provisório – a atitude de um discípulo. Mas esse respeito e até humildade diante de um sistema não resultaria numa servidão voluntária do intérprete a todos as incoerências do pensador?

Não se deve confundir um discípulo com um devoto. Tomar a intenção do autor como uma norma – ainda que inalcançável em sua completude – não implica em si renunciar à autonomia do pensamento. Significa, antes, procurar alcançá-la por meio de um esforço da inteligência, regulado por uma disciplina rigorosa, e orientado, como nos sugere quem a praticou, pelo propósito de libertar-se de toda forma de preconceito histórico e de todo dogmatismo (Porchat, 1970, p. 7). Cabe então reconhecer dois tipos de aprendizes: o discípulo de uma doutrina e

o discípulo de um método. Ser discípulo de uma doutrina define a adesão à verdade de um conjunto de dogmas, o que pode sim levar à supressão da dúvida e da autonomia. Em contraste, o discípulo de um método se admira quanto ao próprio exercício da razão, ou seja, quanto ao significado filosófico de um modo de pensar (cf. Goldschmidt, 1970, p. 141). As exigências para alcançar esse propósito, em vez de calarem o intérprete-filósofo, forcem-no a jamais deixar de interrogar e refletir diante de um grande sistema. A atitude do discípulo do método não é passiva, mas ativa e crítica na acepção mais fundamental: o que se procura aprender é o próprio ato filosófico.

No entanto, a fidelidade à intenção do autor impõe para a análise estrutural certos limites e, talvez, alguns impasses inevitáveis. Como seu propósito é “ler um pouco melhor” as obras filosóficas, seu campo de aplicação permanece restrito aos textos escritos (Goldschmidt, 2023, p. 164). A leitura estrutural não é útil, por conseguinte, para o discurso oral – uma aula ou uma entrevista, mesmo que apoiadas em anotações ou esboços preparatórios, pertenceriam ao tempo vivido do sujeito e não ao tempo lógico de uma doutrina. Tal restrição torna o método estéril para interpretar grandes filósofos, como Sócrates e Epicteto, que nada escreveram, e até mesmo escolas, como a Nova Academia (Goldschmidt, 2023, p. 164). Contudo, Goldschmidt minimiza estes obstáculos, já que desde muito cedo “a civilização greco-romana se tornou uma civilização da escrita” (Goldschmidt, 2023, p. 164). A exceção, portanto, não lhe invalida a regra: é no texto, e não na palavra falada, que o pensamento filosófico encontra sua forma mais própria de permanência e inteligibilidade.

Todavia, o compromisso com os desígnios do filósofo leva a uma outra interdição ainda mais problemática: a análise estrutural apenas aceita a “obra assumida” pelo autor. Somente a ela podemos atribuir plenamente a autoridade quanto às ideias que foram expressas – e tal “responsabilidade filosófica” é uma medida da coerência do sistema mais radical do que o próprio princípio de não-contradição (Goldschmidt, 1970, p. 146). A exigência pode ser aplicada sem maiores problemas quanto a um Bergson – que em seu testamento negou qualquer validade aos textos que ele próprio não publicou (cf. Gouhier, 2014, p. ix) –, ou a um Nietzsche – a despeito de algumas divergências menores, como no caso de *Ecce Homo*, obra que ele não completou a revisão dos originais, ou d’*O Anticristo*, que também foi publicado postumamente, mas já estava concluído (cf. Hollingdale, 1999, cap. xiv).

Mas qual responsabilidade filosófica podemos atribuir a um Aristóteles, do qual há consenso entre os comentadores de que não foi o autor de suas obras tal como um pensador moderno, uma vez que estas foram compiladas e organizadas bem posteriormente a partir de papiros diversos? (cf., e. g., Rey Puente, 2025, p. 9-13). E como nos guiarmos pela intencionalidade daqueles que compuseram seus textos antes da invenção do livro moderno e da imprensa, já que o repertório bibliográfico até a segunda metade do século XV nos chegou por cópias manuscritas cujas diferentes versões ainda garantem o emprego dos filólogos? As dificuldades não se foram por completo mesmo depois disso. Os erros no texto da edição original das *Meditações sobre a Filosofia Primeira (1641)*, que levaram Descartes em seguida a publicar uma segunda edição corrigida, não seriam obstáculos para se entender a sua intenção (cf. Castilho, 2008, P. 9-15)? Como se sabe, uma vírgula ou um ponto bastam às vezes para separar um realista de um idealista.

Por sua vez, a numerosa correspondência entre os pensadores modernos não faria do gênero epistolar, privado ou circunscrito a um grupo menor, um registro indispensável para a compreensão das suas doutrinas – ainda que fora do escopo da análise estrutural já que não preparados por seu autor para publicação? Por fim, não seria excessivamente otimista – para não dizer ingênuo – o princípio segundo o qual o filósofo exprime em seus textos, ou ao menos assim o deseja, apenas o que efetivamente pensa? Como observa Leo Strauss (2015, cap. 2), a História da Filosofia e, em particular, da Filosofia política, é também a de uma arte da dissimulação: sob regimes de censura ideológica muitos pensadores parecem ter recorrido a uma escrita deliberadamente esotérica, de maneira que comentários inoportunos e às vezes

teses decisivas se ocultam em formulações cifradas ou destinadas apenas a um círculo restrito de leitores.

3. Autonomia e alienação no método estrutural

Deixemos de lado tais dificuldades. Ainda assim, mesmo que a análise estrutural nos torne leitores atenciosos e críticos diante de uma filosofia, essa autonomia de pensamento não se converte enfim numa forma de alienação? Afinal, ao limitar-se à interpretação do sentido das doutrinas, o método estrutural pode se tornar um refúgio acolhedor para que evitemos nos interrogar sobre a verdade de um sistema — e, por conseguinte, da sua relação com a realidade. Entretanto, a fidelidade à intenção do autor, e sobretudo à sua pretensão de verdade, não exigiria que a leitura estrutural ultrapassasse a simples investigação do sentido de uma filosofia? É apenas sob essa condição que se pode responder de modo adequado à questão do método formulada por Vinicius de Figueiredo: mostrar que a análise estrutural não exclui, mas antes permite, discutir a verdade de uma filosofia.

Ainda que o método estrutural tenha o propósito de apenas compreender melhor os textos filosóficos — e, por isso, trate unicamente da questão do sentido de uma doutrina —, o próprio Goldschmidt reconhece que o estruturalismo não pode evitar indefinidamente o problema da verdade das filosofias. A leitura estrutural ao menos já ofereceria um critério formal para pôr à prova um discurso filosófico: para se julgar a verdade de um sistema, não basta examinar as suas teses isoladamente; é preciso considerar a estrutura interna na qual estas são geradas e adquirem sentido (Goldschmidt, 1970, p. 145-146). Portanto, a verdade do sistema envolve a conformidade tanto de seu conteúdo quando de sua estrutura.

As filosofias discordam quanto à verdade de suas doutrinas. Por isso, não se pode aderir a nenhuma antes de compará-las. Mas a condição de possibilidade dessa comparação é que as suas estruturas se sobreponham sem se reduzirem uma à outra, que entre elas haja uma analogia estrutural, um parentesco na sua lógica interna (Goldschmidt, 1970, p. 145-146). Como se pode avaliar tal proximidade? Embora Goldschmidt aceite que podemos encontrar tais semelhanças entre as doutrinas, um exame mais cuidadoso mostra que não é possível. Semelhança supõe diferença — senão seria uma identidade — e um aspecto comum — senão seria incomparável. Sim, a lógica interna de uma filosofia é diferente da de outra; mas como lhes encontrar um aspecto comum? Uma primeira alternativa seria partir de uma das filosofias a serem comparadas e então verificar se um determinado aspecto metodológico dela se encontra na outra. Porquanto tal aspecto apenas adquire seu significado em relação à estrutura do sistema, interpretaremos a segunda filosofia pela ordem das razões da primeira e, por conseguinte, sendo infiéis à lógica interna de uma delas. Uma segunda estratégia seria estabelecer *a priori* um esquema para a comparação. Ora, se cada sistema filosófico possui seus próprios critérios de inteligibilidade, não existe um padrão neutro que os compare sem deformá-los. Compará-los desse modo seria impor-lhes uma estrutura que não é a deles e, por isso mesmo, afastar-se do pensamento que se pretendia compreender.

O próprio Goldschmidt jamais nos apresentou explicitamente tais consequências de sua metodologia. No entanto, seu principal discípulo no Brasil, Oswaldo Porchat viu claramente que os princípios da leitura estrutural impedem que uma comparação entre filosofias possa resultar numa harmonia entre elas. O método estrutural nos conduz a um inevitável e insuperável “conflito das filosofias” (cf. Porchat, 2006, cap. 1). A lógica interna de uma filosofia não se deixa reduzir ao que lhe é exterior porque “cada sistema concebe a verdade e a realidade à sua maneira” (Porchat, 2016, p. 14). A ousada proposta de que as teses e o método de uma doutrina são indissociáveis tem assim um preço alto para o estruturalista: as filosofias não são apenas opostas, mas incomensuráveis entre si.

Diante da impossibilidade de decidir qual sistema filosófico é verdadeiro, a única atitude coerente que resta é a suspensão de juízo. Por isso, Oswaldo Porchat reconhece que foi o longo e paciente convívio com o estruturalismo que lhe orientou rumo ao ceticismo (Porchat, 2016, p. 14). O cético, como se sabe, reconhece que há razões igualmente convincentes para sustentar posições opostas. No entanto, essa equipolência é ainda mais profunda no ceticismo estruturalista: aqui não se trata apenas de contrapor teses divergentes, mas modos de pensamento heterogêneos e que se excluem mutuamente. Essa posição distingue o ceticismo estruturalista tanto de uma leitura dogmática – que aceita a pretensão de verdade de uma doutrina – quanto da leitura histórico-genética – que considera que nenhuma doutrina pode ser verdadeira (Goldschmidt, 1970, p. 139-140).

Isso mostra que o método estrutural, longe de afastar o pensador da questão da verdade, conduz, quando levado às suas últimas consequências, ao assentimento da pluralidade irreduzível das filosofias e à necessidade de assumir uma posição diante delas. O caso de Oswaldo Porchat é paradigmático: ele revela como o exercício rigoroso do método lhe fez descobrir, de modo independente, uma visão cética do mundo⁵. Em uma bem-humorada inconfidência, ele nos conta que, certa ocasião, num jantar com Goldschmidt, teve enfim coragem de lhe confessar que se tornara um cético. Qual foi a sua surpresa quando o mestre francês lhe disse, sorrindo, que ele também se tornara um cético! (Porchat, 2016, p. 14)⁶. Como o ceticismo de Oswaldo Porchat – e, ao que tudo indica, o de Goldschmidt – resulta de uma reflexão sobre a interpretação das doutrinas *ad mentem actoris*, então o método estrutural não constitui um obstáculo para se julgar a pretensão de verdade de uma filosofia. Se o ceticismo é ou não a única atitude filosófica coerente para o estruturalista ou a melhor resposta ao problema da verdade, trata-se de uma questão que ultrapassa os limites deste ensaio.

Há uma consequência ainda mais radical descoberta por Oswaldo Porchat em sua reflexão quanto ao método estrutural de Goldschmidt. O conflito das filosofias não se limita a uma disputa sobre a sua verdade, mas se estende igualmente à questão de seu próprio sentido. Apenas podemos julgar que as doutrinas são incomensuráveis porque temos meios de compreender o significado de cada uma delas. Para Goldschmidt, parece haver no método certa transparência, uma única leitura possível ou correta do texto pela articulação de suas teses e de sua *lógica* interna. No entanto, Oswaldo Porchat nos lembra que, ao discutirmos a interpretação de uma filosofia, não travamos um diálogo direto ou particular com seu autor (Porchat, 2016, p. 14). A nossa leitura deve ser comparada com as de outros intérpretes que se debruçaram sobre

⁵ Plínio Smith (2018, caps. 1-3) distingue três momentos no percurso filosófico de Oswaldo Porchat. Num primeiro, a adesão à metafilosofia estruturalista – isto é, à concepção, inspirada em Goldschmidt, da Filosofia como explicitação e discurso estrutural – conduziu-o àquilo que Smith denomina “o silêncio da não Filosofia”: o abandono, em grande medida existencial, da atividade filosófica em seu aspecto especulativo, dada a incomensurabilidade entre as doutrinas. Em seguida, aponta-se uma “filosofia da visão comum do mundo”, influenciada por G. E. Moore e Peter Strawson, uma forma de realismo que procura reconduzir o pensamento à experiência cotidiana. Por fim, numa terceira etapa, Oswaldo Porchat retomaria sob novo ângulo o ceticismo da metafilosofia estruturalista e, ao incorporar-lhe um elemento positivo – ainda que pouco desenvolvido, como observa Smith –, chegaria ao seu neopirronismo. Na última conferência pública que proferiu, Oswaldo Porchat mencionou o livro ainda inédito no qual um ex-orientando examinava a evolução de suas ideias filosóficas – aludindo, sem dúvida, ao estudo de Plínio Smith. Observava, contudo, que não reconhecia a si mesmo na progressão ali descrita, o que, segundo ele, não constituía objeção decisiva, já que os autores não são, em geral, os melhores intérpretes de si mesmos (cf. Porchat, 2016, p. 13). Não é o caso de prolongar aqui essa discussão, mas parece-me que a trajetória de Oswaldo Porchat é, no essencial, tanto cética quanto estrutural. Com efeito, as “três filosofias” enumeradas por Plínio Smith pressupõem a inseparabilidade entre método e doutrina e conduzem, por essa via, à conclusão cética acerca da incomensurabilidade dos sistemas e da consequente suspensão do juízo quanto à sua verdade. Assim, mesmo na primeira fase de seu pensamento (o silêncio da não Filosofia), Oswaldo Porchat me parece recusar o ceticismo a partir do próprio ceticismo – que ainda não lhe era plenamente consciente até momentos posteriores de sua reflexão.

⁶ Em artigo recente, Luiz Paulo Rouanet (2024) relata ter ouvido de Oswaldo Porchat que, em uma conversa com Goldschmidt no final dos anos 1970 ou início dos 1980, o mestre francês teria confidenciado já não se considerar um estruturalista. Nada se menciona, nesse relato, sobre o episódio em que Goldschmidt também se declarou cético. Contudo, dado tratar-se, ao que tudo indica, do último encontro entre ambos – pois Goldschmidt faleceu pouco tempo depois –, é plausível supor que ele tenha então reconhecido a incompatibilidade entre o ceticismo e o seu antigo estruturalismo.

a mesma obra e propuseram por vezes leituras divergentes às nossas. Mesmo que eles sejam confrades estruturalistas, como saber quem foi fiel à intenção do autor? Quanto a isso, nem o próprio autor é a medida de todas as coisas, pois, embora saibamos o que queremos dizer, nem sempre sabemos se é só isso o que dizemos. Assim, a suspensão de juízo não vale apenas para a verdade das filosofias, mas também quanto ao sentido mesmo das obras filosóficas. É por isso que Oswaldo Porchat conclui que “a interpretação da filosofia de um autor exige bem mais que a tentativa de reconstituir sua filosofia *ad mentem auctoris*” (Porchat, 2016, p. 13). Daí que, ao examinar as ideias céticas, ele se refira tão somente ao “*meu ceticismo*”.

O problema, portanto, não está na análise estrutural em si, mas na maneira como a “doutrina do método” foi compreendida e ensinada. De onde vem essa suspeita de que a História da Filosofia e, em particular, a leitura estrutural leva a uma alienação? No caso da filosofia uspiana, certa deferência intelectual e circunstâncias institucionais fizeram com que o comentário das obras fosse adotado menos como o ponto de partida do estudo acadêmico do que como sua principal ou única finalidade (cf. Arantes, 1994, p. 16-19, 39, 45, 47, 54, 284, 351, dentre outras passagens). A autocrítica mais incisiva a esse estado de coisas na filosofia uspiana já remonta aos anos 1970, quando um de seus fundadores, José Arthur Giannotti, ironizava a “obsessão” pelo comentário de textos que alienava o intérprete menos de suas ideias do que da possibilidade de um dia tê-las (Giannotti, 1985, p. 11-12).

Anos mais tarde, o já mencionado Oswaldo Porchat, outro artífice daquele departamento franco-paulista, reconheceria a sua parcela de responsabilidade por ter ensinado a gerações de estudantes – que depois se tornaram professores – a exclusividade da História da Filosofia e, mais precisamente, do método estrutural (Porchat, 2016, p. 8). Ele não propunha com essa autocrítica o abandono do estudo rigoroso dos sistemas filosóficos, mas que este deixasse de ser o eixo transversal de todas as disciplinas, inclusive das temáticas, nas quais outras formas de investigação seriam mais adequadas (Porchat, 2016, p. 8).

Não estou certo se Oswaldo Porchat percebeu que essa exigência não era do próprio método, mas de uma incompreensão da doutrina do método. Aliás, ele reconhece ter aplicado equivocadamente algumas técnicas do método estrutural por muito o tempo. Isso porque, por exemplo, supunha – e assim o ensinara – que seria preciso realizar uma leitura linha a linha dos textos – o que apenas confinava o intérprete no nível das proposições sem a atenção às suas articulações internas⁷. Essas imprecisões apareceram também em sua pesquisa. Na sua Tese de livre-docência sobre ciência e dialética em Aristóteles, concluída em 1968, quando sua adesão ao estruturalismo era mais firme, Oswaldo Porchat se justificou por examinar ali apenas do método ensinado por Aristóteles, sem referência aos tratados em que o estagirita punha em práticas suas próprias regras de pesquisa. Não percebeu, porém, que com isso anulava o princípio que o estruturalismo pretende afirmar: a unidade entre o pensamento e o caminho que o produz (cf. prefácio). Um palpite é que aquela equivocada apresentação acima do método estrutural por Rubens Rodrigues Torres Filho, um dos vários e importantes alunos de Oswaldo Porchat que depois se tornaram professores, deveu-se sobretudo à insuspeita fidelidade ao que seu antigo mestre lhe ensinara⁸.

7 Uma interpretação que parece incorrer no equívoco assinalado por Oswaldo Porchat encontra-se em Luiz Paulo Rouanet (2024, p. 217-218), quando ele sugere que a leitura estrutural, por sua ênfase na interpretação, reduzir-se-ia quase a uma paráfrase dos textos. Tal objeção teria fundamento se o método estrutural se confundisse com um comentário linha a linha, o que Oswaldo Porchat reconhece ter ensinado incorretamente. Acresce que, embora o propósito do método seja estritamente exegético e assim procure interpretar da melhor maneira os textos, disso não se segue a impossibilidade de um exame crítico, seja quanto ao sentido – quando o intérprete complementa ou retifica o método ensinado pelo filósofo pelo método que efetivamente se pratica – seja quanto à verdade – ao oferecer pelo menos um critério formal para aferir a coerência das doutrinas. Por isso, não se justifica qualificar a análise estrutural de “conservadora”, como propõe Rouanet, se assim se entende uma leitura meramente parafrástica – o que já se viu não ser o caso – destinada apenas a repetir conteúdos para preservá-los. Como a análise de estruturas se distingue da análise proposicional, também não procede a aproximação proposta por Rouanet entre a análise estrutural e o neopositivismo, que permanece no plano das proposições e não no das articulações entre método e doutrina.

8 Em sua análise de meu artigo *O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil* (Sampaio, 2023), Hailton Felipe Guimmarino, apesar de concordar que o estruturalismo não foi nem a única nem a principal matriz na

O percurso até aqui permite afirmar que o método estrutural, tomado em sua natureza própria, não conduz à alienação, mas orienta para uma autonomia de espírito que só se adquire na convivência rigorosa com uma grande filosofia. O que o desfigurou foi seu emprego escolar, frequentemente guiado por exigências institucionais e por uma compreensão imperfeita de seu alcance. Daí o equívoco de supor que ele, conquanto não possa fazê-lo por si mesmo, impediria discutir a verdade de um sistema ou a elaboração de um pensamento próprio. O caso de Oswaldo Porchat, nosso mais fiel e idiossincrático praticante do estruturalismo, mostra que, levado ao limite, o método não paralisa, mas estimula uma reflexão independente. Apesar de seus impasses, o estruturalismo nos recorda que a familiaridade com as obras filosóficas é ainda o caminho mais seguro para aprender a filosofar.

Na palestra que deu ensejo à presente reflexão, Vinicius de Figueiredo conclui que o método estrutural nunca fora efetivamente implementado na filosofia uspiana. Todavia, mesmo que tivesse sido adequadamente praticado, não deixaria de ser sobretudo a forma que a especialização assumiu naquela instituição, uma maneira que lá se encontrou para situar a atividade filosófica no ambiente por vezes hostil quanto a disciplinas que não são técnicas ou voltadas para a produtividade. Daí que a dicotomia entre autonomia e alienação se refere menos ao método estrutural ou à História da Filosofia — já que noutros centros filosóficos do país, como bem destaca Vinicius de Figueiredo, distintas abordagens pedagógicas e de pesquisa foram privilegiadas. No caso da Filosofia, a especialização significa abrir mão de discutir questões sociais e culturais do Brasil, as quais são na melhor das hipóteses apenas aludidas em exegeses refinadas ou abstratas análises proposicionais.

Parece-me, portanto, que Vinicius de Figueiredo tem razão ao reorientar assim o eixo de sua interrogação. A substituição da figura do sábio pela do especialista, no ensino e na investigação filosófica, conduziu à desorientação e à perda do sentido mesmo do filosofar. Contudo, pergunto-me se enfrentar tal estado de coisas por meio de um compromisso com temas do “aqui e do agora” não seria uma armadilha espiritual, pois essa “realidade” que se solicita a presença do filósofo já se encontra marcada — diria constituída — pelo mundo da técnica ou dos algoritmos que excluem a procura da sabedoria. A exclusão sequer se dá pela sua ausência, porém por sua diluição ou desvio como mais um produto, entretenimento ou profissão. Não desejo, com isso, sugerir que se abandone a agenda nacional. Todavia, assim como Sócrates dizia visitar o mercado para contemplar o que não precisava, também os nossos filósofos precisam se pôr a uma distância que não se confunda com mero isolamento. Afinal, ao exigirmos da Filosofia uma utilidade imediata ou um engajamento direto, talvez aí sim a estejamos conduzindo à alienação quanto ao que ela é.

formação e no desenvolvimento da Filosofia no Brasil do século XX, considera que releguei a leitura estrutural a um plano demasiadamente secundário. Afinal, de que a análise estrutural foi abandonada ou praticada equivocadamente pelos mestres fundadores do Departamento de Filosofia da USP — J. Arthur Giannotti, Bento Prado Jr. e Oswaldo Porchat —, não se segue que não tenha sido a metodologia privilegiada entre os seus estudantes — que, feitos professores, continuaram a promovê-la. Para Guiomarino, as dissonâncias que encontrei nestes três filósofos quanto ao método estrutural se deveriam a que eles seriam uma exceção em seu ambiente intelectual — por terem elaborado uma reflexão própria e questionamento dos pressupostos herdados. No entanto, o meu argumento não é de que Giannotti, Prado Jr. e Oswaldo Porchat tenham se rebelado contra o estruturalismo, mas sim que este não foi a principal influência no ensino e na pesquisa dos dois primeiros — que foram discípulos de outros missionários franceses — e que Oswaldo Porchat, não obstante tenha sido mais radical do que o próprio Goldschmidt quanto à filosofia do método, reconheceu que aplicou e disseminou equivocadamente a leitura estrutural por décadas. Sendo assim, o que os estudantes mencionados por Guiomarino aprenderam como método estrutural era algo bastante diferente do que fora elaborado por Goldschmidt — e mesmo por Gueroult. Portanto, tentei mostrar que tanto os críticos quanto os entusiastas do método estrutural aprovam ou rejeitam teses que por vezes nada têm a ver com o estruturalismo. Por isso, Oswaldo Porchat, já em seu período de autocritica, ministrou uma palestra no XII Encontro Nacional da ANPOF que se intitulava ironicamente *Por que não sou um estruturalista*, na qual apontava que aquilo que comumente se entendia pelo método entre nós era incorreto — destacando, com rara honestidade intelectual, que algumas das incompreensões tinham sido ensinadas erroneamente por ele mesmo.

Referências

- AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- ARANTES, P. *Um Departamento Francês de Ultramar*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994.
- BRÉHIER, E. *La Philosophie et son Passé*. 2. Ed., P.U.F., 1949, p. 41.
- CAPONI, G. O longo braço de Goldschmidt. *Tempo da Ciência*, v. 10, n. 19 e 20, p. 47-65, 2003.
- CASTILHO, F. Nota prévia. In: DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Campinas: 1. reimpressão. Unicamp, 2008, p. 9-15.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2021.
- FIGUEIREDO, V. Leitura estrutural: autonomia ou alienação? In: DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP. *O método em questão* [vídeo]. São Paulo: FFLCH-USP, 28/08/2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/dXi4iDirQyI?si=7p5x6jGYVIDIGqpH> (02h: 23m: 27s; 03h: 00m: 51s). Acesso em dez. de 2025.
- FIORIN, J. A Noção de Texto na Semiótica. *Organon*. Porto Alegre, v. 9, n. 23, p. 156-176, 2012.
- GIANNOTTI, J. *Filosofia miúda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GUEROULT, M. O Método em História da Filosofia. *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*. São Cristóvão, n. 6, p. 131-144, 2005.
- GUIOMARINO, H. Perigos de uma Filosofia Única: método estrutural e colonialidade da filosofia no Brasil. *Revista Opinião Filosófica*, v. 15, n. 2, e1112, p. 1-23, jul.-ago., 2024.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. 5ª. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- GOLDSCHMIDT, V. Observações sobre o Método Estrutural em História da Filosofia. *Problemata. Revista Internacional de Filosofia*, v. 14, n. 2, p. 146-168, 2023.
- GOUIER, H. Prefácio às aulas de Psicologia e Metafísica de Bergson. In: BERGSON, H. *Aulas de Psicologia e Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. ix-xviii.
- HOLLINGDALE, R. *Nietzsche: The Man and his Philosophy*. Cambridge / New York: Cambridge Univ. Press, 1999.
- JANINE RIBEIRO, R. Filósofos franceses no Brasil. In: MARTINS, C (Org.). *Diálogos entre o Brasil e a França: formação e cooperação acadêmica*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005, p. 459-464.

- MARGUTTI, P. O Método Analítico em Filosofia. In: BRITO, E. CHANG, L. *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002.
- PIAGET, J. *O Estruturalismo*. Rio de Janeiro. Difel, 1979.
- PORCHAT, O. Introdução [à Religião de Platão]. In: GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. 2. Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- PORCHAT, O. Entrevista: Oswaldo Porchat. In: NOBRE, M.;REGO, J. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- PORCHAT, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Edusp, 2001.
- PORCHAT, O. Bate-papo com Estudantes sobre o Estudo de Filosofia na Universidade Brasileira. In: SILVA FILHO, W. *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. (Orgs.) Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 235-266.
- PORCHAT, O. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Unesp, 2006.
- PORCHAT, O. Meu Ceticismo. *Discurso*, v. 46 n. 2, p. 7-36, 2016.
- REY PUENTE, F. *Introdução [à Física de Aristóteles]*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2025, p. 9-13.
- RORTY, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, B.; SKINNER, Q. *Philosophy in History: essays in historiography of Philosophy*. Cambridge: University Press, 1984.
- ROUANET, L. Estruturalismo ou não-estruturalismo? Homenagem a Oswaldo Porchat. In: *Argumentos. Revista de Filosofia/UFC*. Fortaleza, v. 16, n. esp., p. 211-220, 2024.
- SAMPAIO, E. O Método Estrutural e o Ensino Universitário de Filosofia no Brasil. *Rev. Filos. Aurora* (Online), v. 35, 2023. [doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330130].
- SCHNEEWIND, J.; SKINNER, Q. (Orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1984, p. 49-75.
- SMITH, P. *Uma Visão Cética do Mundo: Porchat e a Filosofia*. São Paulo: Unesp, 2018.
- STRAUSS, L. *Perseguição e Arte de Escrever*. São Paulo: É realizações, 2015.
- STRAWSON, P. *Análise e Metafísica: uma Introdução à Filosofia*. São Paulo: Discurso Editorial, 1992.
- TORRES FILHO, R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

A paixão da igualdade e o desafio da diferença: da mão francesa ao multinaturalismo ameríndio

*[The passion of equality and the challenge of difference: from the
French path to Amerindian multinaturalism]*

Caio Augusto Teixeira Souto¹

Universidade Federal do Amazonas (Manaus, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101327

Abstract

This article, written in dialogue with and as a tribute to Vinicius de Figueiredo's *A paixão da igualdade* <*The passion of equality*>, reconstructs the French path as a laboratory in which equality is transformed from a moral passion into custom and law through the decline of privilege. In contrast with England, France stages the abstraction of the rule as generality; this framework is then complemented with the Brazilian case, where the egalitarian lexicon operates upon competing regimes of historicity. The material base (Prado Jr., Furtado) and the forms of sociability (Candido, Schwarz), articulated with the thesis of the bourgeois revolution in Brazil (Fernandes), help explain why equality spreads as a language of legitimacy but lags in becoming a generalized practice. The article ultimately proposes an anthropological shift: from historical-social explanation toward a grammar of conceptual translation inspired by the ontological turn (Holbraad and Pedersen) and multinaturalism (Viveiros de Castro). It concludes by defending a regime of ontological translation, in which equality is affirmed as a procedure of composition among worlds, in a cosmopolitical key that stands in contrast to the cosmopolitan standpoint.

Keywords: equality; bourgeois revolution; regimes of historicity; Brazilian social thought; ontological turn.

¹ Professor de Filosofia, do PPGF e do PPGSCA, da UFAM. E-mail: caiosouto@ufam.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262>

Introdução

Este artigo é concebido como diálogo e homenagem póstuma a Vinicius de Figueiredo, tomando como tema o seu livro *A paixão da igualdade*. Parte-se do núcleo interpretativo que o livro estabelece: a genealogia da igualdade não apenas como cláusula jurídica, mas como paixão moral que performa sujeitos, hábitos e se correlaciona a instituições e acontecimentos políticos. Um mérito distintivo do livro é a construção de uma história crítica que correlaciona autores e gêneros heterogêneos para captar esse processo: ao aproximar Descartes e Corneille, por exemplo, ele faz convergir uma ética do autocontrole e do mérito com a cena trágica da decisão e da honra, abrindo o arco que depois acolhe moralistas, dramaturgos e finalmente os filósofos das Luzes. Trata-se, portanto, de uma leitura que não supõe afinidades prontas, mas as ensaia: a França aparece como laboratório histórico da revolução burguesa em escala mundial porque nela a igualdade se torna verossímil como medida comum à medida que migra do plano das máximas e dos afetos para os costumes e, por fim, para o contrato e a lei.

A contribuição aqui não altera esse arco; propõe um complemento e um deslocamento antropológico quando o argumento se pensa a partir do Brasil e de outras ontologias. O complemento parte do reconhecimento de que a entrada do léxico igualitário em nosso país incide sobre um tecido colonial e escravista, voltado para fora e ancorado em grandes propriedades e mediações pessoais (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). Nessa moldura, fazer comum supõe a convivência de tempos sociais distintos: o tempo operativo do mando e da ocupação, o tempo da memória e do rito e o tempo do projeto civilizatório; Alfredo Bosi releu essa constelação como tensão entre *colo*, *cultus* e *cultura*, lembrando que cultura, culto e colonização partilham a raiz de ocupar, cultivar, mandar, e que a colonização adiciona um excedente de domínio que reconfigura a própria origem metropolitana (Bosi, 1992). Essa configuração ajuda a entender por que, na cidade brasileira de costumes oitocentista, conflitos muitas vezes se resolvem por acomodação entre polos de ordem e desordem, nivelando situações sem, por princípio, nivelar posições (Candido, 1970). E ajuda também a entender por que princípios modernos podem circular como idioma de legitimidade sem produzir de imediato seus suportes institucionais generalizados; em escala macro, a modernização sob hegemonia burguesa assume formato autocrático e dependente, com incorporação política tutelada e transição do trabalho sem reforma social ampla (Fernandes, 1975).

A passagem do pensamento social brasileiro para a discussão antropológica não é uma cautela externa, mas uma exigência interna do problema². As chaves histórico-estruturais explicam por que a igualdade avança como linguagem pública e emperra como experiência generalizada; ainda assim, resta um núcleo conceitual: quando práticas de pertença, casa, favor ou participação produzem igualação situada, que conceito de igualdade está em operação? Nesse ponto, o deslocamento antropológico se justifica: não se trata de abandonar o enquadramento histórico, mas de acrescentar uma análise de tradução conceitual. A chamada *virada ontológica* propõe que, diante de divergências entre mundos, a etnografia possa transformar conceitos, desde que isso aumente a coerência e melhore a descrição (Holbraad e Pedersen, 2017). O recurso a formulações que reconfiguram a oposição Natureza/Cultura fornece uma gramática para pensar a igualdade como operação de tradução entre regimes de vida. Entre elas, ganha relevo a proposta de Eduardo Viveiros de Castro de conceber a humanidade como posição de ponto de vista partilhada por diferentes seres, com naturezas múltiplas; em termos comparativos, isso sugere tratar igualdade menos como substância moral e mais como procedimento que articula perspectivas e temporalidades distintas (Viveiros de Castro, 2002; 2015). O acréscimo antropológico, portanto, não substitui a explicação histórico-social; ele permite qualificar o conceito que se usa ao descrever as técnicas locais de fazer comum.

A tese que orienta este artigo é tripla. Primeiro, reconhecer, com *A paixão da igualdade*, a centralidade francesa na formação moderna da igualdade moral, valorizando a originalidade de

² Reconstruímos aqui alguns dos temas de nossas últimas conversas com o autor da obra homenageada.

correlacionar autores de campos diversos na genealogia. Segundo, oferecer um complemento ancorado no regime de historicidade brasileiro, no qual a igualdade opera com frequência como técnicas situadas de igualação – acomodação, pertença, participação – sob condições estruturais adversas (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959; Candido, 1970; Fernandes, 1975). Terceiro, integrar um deslocamento antropológico: em lugar de uma chave dialética, adotar uma gramática de *tradução ontográfica* que autorize redefinir o conceito de igualdade à luz de diferenças de mundo em regime de coexistência (Holbraad e Pedersen, 2017; Viveiros de Castro, 2002; 2015).

A paixão da igualdade em seu arco genealógico francês

O percurso que *A paixão da igualdade* recompõe começa por uma aproximação ensaística entre campos distintos: filosofia moral e cena trágica. Ao ler lado a lado Descartes e Corneille, a obra mostra como uma ética da autocondução das paixões e da estima de si (a “generosidade” cartesiana) encontra, no teatro, figuras que decidem sob pressão de honra e dever. A correlação não é suposta, é construída: ela serve para indicar que, antes de qualquer linguagem de igualdade, vigora um modelo de excelência³ que legitima distinções pelo mérito e pelo domínio de si (Descartes, 1649/1998; Corneille, 1637/2006). Em seguida, o eixo se desloca para a crítica da pretensão hierárquica. Pascal identifica no *amour-propre* e no *divertissement* uma mecânica universal de engano, apontando para uma igualdade negativa, fundada na vulnerabilidade comum. A hierarquia de nascimento perde autoridade moral porque todos partilham a mesma condição de erro e desamparo (Pascal, 1670/2005). Esse nivelamento por baixo encontra, no palco, uma confirmação estética: em Racine, reis e rainhas sucumbem às mesmas paixões que atingem qualquer pessoa, e o trágico explicita que a grandeza não imuniza da queda (Racine, 1677/1999). A sequência filosófico-teatral torna verossímil a passagem de um mundo que justifica a desigualdade por virtude para outro em que a experiência da fragilidade abre espaço a medidas comuns.

O passo seguinte é a tradução dessa mudança moral em costumes. Voltaire sustenta que a convivência civil melhora quando a perseguição dá lugar à tolerância e quando as trocas multiplicam interdependências. O elogio da Inglaterra, as cartas filosóficas e os verbetes polêmicos fazem do comércio e da publicidade do juízo instrumentos de abrandamento das hierarquias e de contenção do fanatismo (Voltaire, 1734/1994; 1763/2010; 1764/1992). A igualdade aí não é ainda uma regra jurídica; é um modo de trato que treina os afetos para a vida comum. Com Diderot, a crítica ganha alcance mais amplo. O projeto enciclopédico mobiliza um léxico comum; o suplemento ao Bougainville inverte diametralmente a presunção de superioridade europeia ao espelhar costumes outros; e, na colaboração com Raynal, a história das “duas Índias” transporta a prova moral para o teatro colonial, denunciando a escravidão e esboçando uma pauta universalista que inclui o direito de resistência (Diderot, 1772/1993; Diderot e Raynal, 1770–1780/2010). A igualdade deixa de ser etiqueta e passa a operar como critério que interpela a economia e o império. Rousseau oferece uma forma normativa ao quadro. Ao distinguir desigualdades naturais das convencionais, identifica o escândalo naquelas que derivam de instituições. No *Contrato social*, fixa a exigência de leis gerais, válidas porque não privilegiam a ninguém em particular. A igualdade converte-se, assim, em princípio de instituição: não apenas um hábito ou um afeto, mas a regra que autoriza e limita o poder político (Rousseau, 1755/1992; 1762/2012).

O conjunto não é apresentado como marcha linear. A originalidade do livro está em articular, por correlações transversais, uma covariação entre formas de vida e formas de norma: uma ética do autocontrole e da estima que sustenta distinções; uma crítica que expõe

³ Vinicius denomina esse horizonte ético ligado ao heroísmo clássico de “moral de relevo”, associada a uma lógica aristocrática da distinção e à excelência como forma de legitimação moral; a genealogia da igualdade implica, em parte, a dissolução desse modelo.

a vulnerabilidade comum; uma pedagogia de costumes que treina a convivência; uma crítica filosófica que universaliza o alcance; e, por fim, uma arquitetura institucional que estabiliza a medida comum. A França aparece como laboratório não por excepcionalismo, mas porque nesse caso se deixa observar com nitidez a passagem da igualdade como experiência moral à igualdade como regra de decisão coletiva. A França, porque ali a igualdade se torna medida comum por um processo específico: decaimento das distinções de nascimento, dessacralização das honras e, por fim, abolição jurídica dos privilégios. O livro mostra como a centralização absolutista corrói corpos intermediários; como a crítica moral desmonta a pretensão das ordens; como a conversação pública torna o privilégio objeto de exame e de riso; e como a codificação escreve a regra geral. A igualdade não cresce por acomodação paulatina de prerrogativas, mas ganha figura quando o edifício hierárquico perde crédito e cai. Essa gramática, que transforma uma paixão em costume e uma expectativa de costume em lei, é a razão de método para que o foco recaia sobre o caso francês. A Inglaterra aparece como espelho oblíquo. Lá, a tradição da *common law* preserva precedentes e autonomias locais; a liberdade nasce da negociação entre poderes e da sedimentação de práticas. Voltaire usa o exemplo inglês como escola de trato civil, pluralismo e comércio; mas a forma de igualdade daí derivada é sobretudo a de liberdades distribuídas, não a de uma generalidade abstrata de lei (Voltaire, 1734/1994). Tocqueville enxergará mais tarde que, onde sobrevivem corpos intermediários e hábitos associativos, a equalização vem do jogo das liberdades; onde se impõe a centralização, ela tende a vir do Estado, com o risco de tutela (Tocqueville, 1835-1840/2004).

Convirá acrescentar, conforme nosso argumento, que o próprio arquivo francês contém a sua prova colonial. O dossiê que se volta às “duas Índias” inscreve, no cerne da reflexão, a tensão entre civilidade e escravidão, direito e comércio. Diderot e Raynal expõem contradições que não são exteriores ao princípio universalista, mas derivam de sua própria aprendizagem: a universalidade se mede no contato com o império e com a violência econômica (Diderot e Raynal, 1770-1780/2010). Esse ponto é decisivo para o diálogo que aqui se propõe: o que na França se apresenta como experiência crítica reaparece, no Brasil, como condição estrutural. A orientação para fora, a grande propriedade, o trabalho compulsório e as mediações pessoais não são apenas entraves; constituem a própria matéria histórica sobre a qual a linguagem igualitária irá incidir deste lado do Atlântico (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959; Fernandes, 1975). Importa ainda lembrar, sem confundir os planos, um pano de fundo intelectual que não pertence à genealogia reconstruída por Figueiredo (que principia em Descartes), mas ajuda a compreender o cenário. Desde o humanismo de Montaigne, o Novo Mundo funcionou como espelho moral da Europa, artifício crítico capaz de relativizar costumes e títulos de nobreza. Outro arco, cruzado ao da genealogia da igualdade moral, desemboca no século XVIII, quando, como mostrou Antonello Gerbi, a figura do “selvagem” mobilizou naturalistas e viajantes, filósofos e moralistas, pintores e tragediógrafos em debates sobre degeneração, perfectibilidade e medida do humano (Gerbi, 1955/1996). Montaigne fará do canibal um contraste crítico; Voltaire mobilizará a perfectibilidade como critério histórico; Diderot dará voz ao outro como artifício dramático; Rousseau transformará essa figura em hipótese sobre a origem da desigualdade civil (Rousseau, 1755/1992).

Enquadre colonial e os diferentes regimes de historicidade

Quando o léxico igualitário – direitos, cidadania, lei geral, suspeita do privilégio de nascimento – chega ao Brasil, ele incide sobre uma formação atravessada por temporalidades que não se alinham em sincronicidade simples. Alfredo Bosi oferece uma chave clara para esse entrelaçamento: *colo*, *cultus* e *cultura* (Bosi, 1992). *Colo* diz do ocupar, cultivar, mandar; *cultus*, do rito, da memória, das obrigações de pertença; *cultura*, do projeto, da escola, da codificação. A colonização, nessa leitura, não replica uma origem: acrescenta um excedente de domínio à

própria matriz, relançando-a sob formas de mando e trabalho sobre outrem (Bosi, 1992). No registro de *colo* prevalece o tempo operativo do presente. É o horizonte material que Caio Prado Jr. descreveu como “sentido da colonização” – empresa comercial voltada para fora – e que Celso Furtado detalhou como passagem da feitoria à *plantation*: grande propriedade, monocultura, intermediação mercantil, escravidão (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). Aqui, “igualar” tende a significar tornar funcionais posições sob uma mesma ordem: equivalência subordinada de quem está submetido ao mesmo comando, sem título impessoal que converta essa equivalência em cidadania. Em *cultus*, domina um tempo espesso, feito de atualização de pertencimentos. Casas, compadrios, devoções, territórios simbólicos organizam o acesso a proteção, voz e circulação. A igualação ocorre por reconhecimento de lugar: iniciação, padrinho, partilha. Não decorre da abstração de uma regra geral, mas da inscrição num corpo coletivo. A diferença não se dissolve; é hierarquizada, muitas vezes ritualizada. Em cultura, entra em cena a temporalidade do projeto: instrução, reforma, lei, cidadania. É onde a igualdade assumiria sua pretensa forma universalizante – a generalidade abstrata da norma. Ao contrário do caso francês, contudo, esse plano não elimina os demais: negocia com eles. A escola se instala onde a casa consente; a lei vale onde há registrabilidade e órgãos capazes de fazê-la valer; a regra impessoal disputa com mediações de favor e autoridade privada.

Esses três regimes não são etapas sucessivas. São planos simultâneos que se interpenetram e, por isso, reconfiguram a verossimilhança do igual. Uma mesma figura social pode mandar como senhor (*colo*), legitimar-se por devoções e patronagens (*cultus*) e invocar a lei moderna (*cultura*). Daí a prevalência de soluções de compromisso: acomodar, apadrinhar, integrar por graus. Em vez de suprimir diferenças por enunciação única da norma, pratica-se a arte de compor: nivelam-se situações sem, necessariamente, nivelar posições. Lido assim, o contraste com a via francesa se torna nítido. Lá, a igualdade ganha corpo por decaimento das distinções de nascimento e por codificação que generaliza a regra; aqui, o mesmo léxico precisa ser traduzido entre tempos que não se deixam reduzir um ao outro. Onde *colo* pesa, a igualdade deve domesticar o mando; onde *cultus* organiza pertencimentos, deve abrir espaço a membros e vozes; onde *cultura* pretende universalizar, deve criar suportes materiais e impessoais para não se reduzir a um idioma de legitimidade. O ganho desse enquadre é duplo. Evita a idealização que supõe bastar proclamar a norma para que ela se faça prática e, ao mesmo tempo, escapa à denúncia genérica do “atraso”. A igualdade não falta por princípio; ela sofre atritos definidos por regimes de historicidade concorrentes. Descrever esses atritos é condição para entender por que promessas igualitárias avançam em certos registros e emperram noutros – e para preparar, adiante, a análise das formas concretas de igualação que o pensamento social brasileiro pôs em cena e que a discussão antropológica permitirá qualificar conceitualmente (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Para que o enquadre colonial não permaneça abstrato, convém precisar a matéria histórica sobre a qual o léxico igualitário incide. Caio Prado Jr. definiu o “sentido” da colonização luso-brasileira como empresa comercial voltada para fora: a ocupação organizou-se para produzir gêneros demandados pelo mercado europeu, com articulação estreita entre metrópole, intermediários mercantis e unidades produtivas locais (Prado Jr., 1945). Celso Furtado detalhou esse arranjo como passagem da feitoria à *plantation*: quando a troca episódica deixa de bastar, instala-se a empresa agrícola de grande escala, financeiramente dependente do comércio externo e socialmente apoiada no trabalho compulsório (Furtado, 1959). É esse desenho que dá corpo ao plano de *colo* descrito antes: mando direto sobre terra e gente, e correlata extração de excedentes.

O mecanismo é conhecido e decisivo para o tema da igualdade. A forma agrária típica combina latifúndio, monocultura e escravidão; a unidade produtiva é também unidade de governo, justiça e culto. A transição de experiências com trabalho livre contratado para a adoção maciça de africanos escravizados não é acidente, mas resposta econômica a uma fronteira de trabalho abundante e a uma organização mercantil que exige produção contínua e barata

(Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). O resultado social é uma verticalização extrema: no topo, poucos senhores e comerciantes bem colocados na rede atlântica; embaixo, uma população majoritariamente escravizada e, nos interstícios, livres pobres apadrinhados em vínculos de casa, devoção e serviço. Em termos de política dos costumes, a “casa” absorve funções públicas; o acesso a proteção e circulação passa pelo reconhecimento de pertença, não por um título impessoal.

Os ciclos econômicos reforçam esse padrão. Açúcar e ouro, em momentos distintos, organizam o espaço e o tempo social: adensam núcleos urbanos quando as rendas permitem e os esvaziam quando a maré do preço externo baixa. Nas fases de prosperidade, a importação de manufaturas atende aos estratos superiores; nas de baixa, aperta-se o comando local sobre trabalho e endereços de crédito. A formação de um mercado interno amplo é tardia e intermitente; a urbanização mais densa e a indústria só ganham relevo a partir do final do século XIX, sob pressões e oportunidades alheias, e ainda assim sem romper de imediato com a lógica de dependência (Furtado, 1959). O desequilíbrio externo é estrutural: os fluxos de renda e decisão se orientam para fora, e com eles a capacidade de estabilizar expectativas e direitos.

Essa base material condiciona a verossimilhança da igualdade em cada registro. Num mundo em que a unidade produtiva governa e catequiza, a regra impessoal tem pouco onde se apoiar; a “publicidade do juízo”, para usar o vocabulário do caso francês, encontra uma esfera pública estreita, sem imprensa, salões ou associação difusos por onde o hábito de tratar como iguais pudesse se treinar. Quando, mais tarde, o vocabulário moderno circula — direitos, cidadania, mérito —, ele o faz sobre uma infraestrutura social que não generalizou trabalho livre, instrução básica e proteção social. A igualdade tende a aparecer como idioma de legitimidade e padrão de crítica antes de se tornar experiência ampla.

Essa descrição não nega variações regionais nem mudanças posteriores; indica o núcleo que persiste. Mesmo onde o ouro cria vida urbana e ofícios, a instabilidade do ciclo minera as condições de universalização de garantias; mesmo onde o café e a borracha aceleram a modernização, a transição do trabalho se faz sob arranjos que preservam hierarquias antigas no novo cenário. O que na França se viu como decaimento do privilégio até a lei geral, aqui se vê como tradução penosa entre planos de tempo que não se alinham: o projeto igualitário precisa negociar com o mando e com a pertença. É nessa superfície que, adiante, a cidade de costumes de que fala Antonio Candido fará sentido como técnica de igualação por acomodação; e é também nela que a crítica de Roberto Schwarz localizará a comédia ideológica de um universal que chega sem o processo correspondente. A base econômico-social delineada por Prado Jr. e Furtado fornece, pois, a espessura material do problema: explica por que a igualdade, entre nós, tende a avançar primeiro como linguagem pública e a demorar a converter-se em prática generalizada.

A célebre leitura de Antonio Candido de *Memórias de um sargento de milícias* oferece um laboratório discreto, porém decisivo, para pensar como se compõe o comum numa sociedade em que os planos de *colo*, *cultus* e *cultura* se interpenetram. O romance, situado no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, não propõe a formação de um sujeito moral por provações universais; tampouco exhibe a interiorização de uma legalidade impessoal. Ele organiza a experiência em torno de uma gangorra de ordem e desordem, na qual o conflito é resolvido por ajustes graduais. A “cidade de costumes” que emerge do enredo funciona como um dispositivo de integração por acomodação: em vez de nivelar posições por princípio, nivela situações por meio de arranjos práticos (Candido, 1970). A figura do herói-malandro é o primeiro indício desse mecanismo. Ao contrário do pícaro, que transita por ordens rígidas e aprende a duras penas a sobreviver nelas, o protagonista já nasce “feito”: protegido por redes de compadrio, ele passa de um polo a outro da gangorra sem enfrentar o tipo de crise ética que habilitaria um contrato impessoal. O mundo que o cerca oferece atalhos institucionais de baixa intensidade: padrinhos de ocasião, pequenos ofícios, reconhecimentos tácitos. O trajeto não destrói as hierarquias de fundo; ele as contorna por meio de soluções locais que remanejam

casos particulares para o interior da ordem. A recompensa não é a igualdade de princípio, mas a inclusão em uma ordem de pertencimentos.

Do ponto de vista temporal, esse modo de igualar combina os planos previamente descritos. No registro de *colo*, a presença do mando e da disciplina aparecem como pano de fundo: a polícia, o quartel, as exigências do trabalho. No registro de *cultus*, a casa e a vizinhança distribuem proteção e reconhecimento; as figuras do compadre, da madrinha, do agregado, produzem laços que substituem a regra geral. No registro de *cultura*, autoridades eclesiásticas e cartoriais emprestam uma aparência de formalidade às acomodações, mas sem que a generalidade da lei se imponha como critério de todos os casos. A integração do herói por “abraço final” é a forma narrativa de uma operação social: dissolver o conflito por ajustamento, sem converter o ajuste em norma universal.

Esse funcionamento não equivale a negar a igualdade, mas a situá-la como técnica de composição. Há, no romance, uma preferência pela convivência diante da sanção; pela conciliação diante do julgamento abstrato. A cidade ensina uma semântica do comum em que se preservam lugares e se ampliam oportunidades por mediação, mais do que por direitos. Se o caso francês oferecia um percurso em que a fragilidade comum e a crítica dos privilégios preparam um trato mais igual e, depois, uma regra geral, a cena em Antonio Candido mostra um caminho distinto: uma sociabilidade que contém o conflito ao reencaixar as partes, sem exigir sua conversão em indivíduos abstratos perante a lei. A diferença é substantiva para o problema da verossimilhança do igual. Em uma esfera pública estreita, sem a densidade de imprensa, salões e associações, o treinamento do juízo impessoal é raro; a publicidade das razões, episódica; a regra geral, frequentemente remota. Por isso, o que se oferece como experiência de igualdade tende a vir sob a forma de admissão, favor, permissão, não como título impessoal. O nivelamento ocorre no varejo das situações: um perdão aqui, uma nomeação ali, um casamento arranjado acolá. E, embora tais gestos produzam efeitos moralmente significativos para os envolvidos, não criam um padrão que valha para todos.

Candido não idealiza essa arte de acomodar. Ao contrário, ele a pensa como estrutura narrativa que transcreve um modo de vida: a gangorra ordem/desordem é constitutiva, não defeito episódico. O ponto de maior relevância aqui é que esse modo de vida oferece um nome preciso para um tipo de igualação que não se confunde com a que se tornou canônica na via francesa. Se lá a igualdade aparece como medida abstrata que se consolida por decaimento dos privilégios e codificação, aqui ela aparece como medida relacional que se afirma por pertencer e circular nos interstícios entre casa e rua. Essa diferença não impede conexões. O romance confirma o diagnóstico histórico-econômico anterior: numa formação voltada para fora, com grande propriedade e forte peso de mediações pessoais, o aprendizado do comum passa por redes de pertencimento e por um poder público que opera como árbitro intermitente. Ao mesmo tempo, prepara a passagem para o próximo passo analítico. Quando Roberto Schwarz observar que o léxico universalista pode circular sem o processo histórico que lhe dá lastro, convertendo crítica em licença, ele estará apontando o risco que já se entrevê aqui: a convivência de um vocabulário de igualdade com soluções que recompõem o mundo segundo sua lógica própria. Nesse sentido, a cidade de costumes de Candido não é apenas uma peça literária no nosso percurso; é um índice de método para tratar a igualdade como operação situada, anterior e exterior à sua tradução jurídica plena.

A contribuição de Roberto Schwarz ajuda a nomear o que, nas páginas anteriores, apareceu como operação prática de igualação por acomodação: o modo como um léxico universalista — liberdade, mérito, direitos, igualdade — circula num país que se organizou sob a escravidão e sob mediações pessoais, produzindo um efeito peculiar de desajuste estrutural. Em “As ideias fora do lugar”, reunido em *Ao vencedor as batatas*, o ponto de partida é conhecido: o liberalismo europeu supõe trabalho livre generalizado, cidadania impessoal e um público capaz de disciplinar o poder; no Brasil oitocentista, os mesmos termos atuam sobre uma sociedade de senhores e dependentes, onde o mando da casa atravessa as esferas do direito, do trabalho

e da política (Schwarz, 1977). O resultado não é simples hipocrisia nem mera cópia malfeita; é uma forma de funcionamento social na qual ideias “modernas” operam deslocadas do processo histórico que as sustentaria, tornando-se ao mesmo tempo ornamento, critério de prestígio e instrumento de gestão.

Esse funcionamento tem gramática estética. Quando Schwarz lê os romances de Machado de Assis, encontra neles a comédia ideológica desse universal: a linguagem do direito e da igualdade aparece como roupa posta sobre um corpo social que se rege por reciprocidades forçadas, proteção e favor. O efeito é de humor, de ironia e de crítica: os personagens manejam o léxico ilustrado – contrato, responsabilidade, virtude, opinião – enquanto a ação real se decide por amizade, parentesco, dinheiro ou mando. O universal não é inútil: confere elegância aos gestos e provê justificativas públicas; mas a eficácia prática corre por outro circuito. A igualdade, nesse clima, tende a ser invocada como etiqueta e a ser exercida como permissão, não como título impessoal. Schwarz insiste que essa “licença sem processo” não é apenas um desvio moral; é uma lógica social. Onde a lei não encontra suportes generalizados – trabalho livre, instrução básica, órgãos impessoais –, sua linguagem atua antes como idioma de legitimidade do que como regra efetiva. A crítica literária captura isso por um método de paralelismo: a forma do romance espelha, como queria Lukács, a forma social. O narrador volúvel, a conversa de salão, o casamento por cálculo e a circulação de favores compõem uma cena em que a autoria do destino passa por relações particulares. Nesse cenário, “ser igual” não significa portar um direito abstrato, mas ser admitido em redes que concedem licenças. O que Candido descrevera como integração por “abraço final” encontra aqui sua duplicação irônica: a ordem acolhe, mas acolhe à sua maneira.

A hipótese de Schwarz também esclarece por que a importação de categorias modernas pode reforçar, e não quebrar, as hierarquias de fundo. Ao mesmo tempo em que municia os dominados com um vocabulário crítico, o universal serve aos dominantes como prova de superioridade cultural e como decoração do mando. A cena brasileira, nesse sentido, explicita a ambivalência do repertório moderno: por um lado, ele oferece padrões de julgamento com os quais medir abusos; por outro, ele permite que a dominação se apresente como civilidade. A igualdade, tornada critério de fala pública, convive por longos períodos com formas de trabalho e de autoridade que não se deixam converter por enunciação. Lidas em conjunto, as duas teses – “ideias fora do lugar” e a leitura de Machado em *Um mestre na periferia do capitalismo* – oferecem um diagrama para o nosso problema. Primeiro, a irrupção do universal igualitário sem os seus suportes materiais cria uma economia do símbolo: declarações de princípio, gestos liberais, filantropia, tolerância, todos operando como valores de prestígio. Segundo, a prática social se media a partir de operadores de outro tipo: casa, favor, compadrio, crédito pessoal, mando. Terceiro, a convivência entre ambos os planos não é ocasional, mas um traço estrutural de formações periféricas: daí o cômico como gênero privilegiado de crítica – nele, a distância entre a linguagem e a ação aparece como graça, mas o riso é um modo de pensar a forma social (Schwarz, 1977; 1990).

Esse diagrama reforça o enquadre entre regimes de historicidade distintos. No plano de *colo*, a igualdade é rebaixada a equivalência funcional sob comando; no de *cultus*, ela se converte em pertença reconhecida; no de *cultura*, funciona como norma invocada. A comédia ideológica surge justamente do atrito entre esses planos: a norma impessoal é citada, mas a execução depende do lugar na casa; o mérito é proclamado, mas a passagem se dá por recomendação; a cidadania é afirmada, mas a voz só é levada em conta se houver intercessor. Quando a regra se realiza, não raro o faz por exceção administrada, e a exceção, multiplicada, erode a pretensão de generalidade. Schwarz não encerra o assunto numa aporia. Ao tomar a literatura como sismógrafo, ele mostra que a presença do universal não é inocente: o idioma igualitário altera expectativas, introduz uma medida externa, fornece um repertório de exigências. A comédia, ao expor a duplicidade, é também um modo de aprendizagem. Há, portanto, um feixe de consequências para o nosso percurso. A igualdade pode operar como força formadora mesmo

onde sua tradução institucional é parcial: ela pauta conversas, coagula conflitos, constringe arbitrariedades. Além disso, sem suportes, ela tende a cair no registro das licenças e a reforçar o mando que pretendia limitar. Por fim, a crítica precisa descrever a mecânica dessa duplicidade para, então, interrogar condições de passagem do idioma à regra.

É nesse ponto que a mediação de Florestan Fernandes deve entrar em cena. Se Schwarz ilumina o modo de funcionamento do universal igualitário no nível dos costumes e da forma literária, Florestan identifica a estrutura histórico-política que dá persistência a esse regime: a modernização autocrático-burguesa, a transição do trabalho sem reforma social ampla e a incorporação política tutelada (Fernandes, 1975). Com essa ponte, o argumento volta a ganhar escala: a comédia ideológica do igual não é mero estilo; é sintoma de uma formação em que a generalidade abstrata da lei carece de base social difusa. A comparação com a via francesa, onde a igualdade se fez por decaimento das distinções e por codificação que uniformiza, ganha então contorno: aqui, a mesma linguagem se afirma como medida crítica no discurso, enquanto a prática cotidiana a traduz por licenças. Para que a comparação com a via francesa não fique suspensa no nível dos costumes e das formas de discurso, é preciso uma chave macroestrutural. É exatamente esse o papel de Florestan Fernandes. Sua tese, em linhas firmes, é que a *Revolução Burguesa no Brasil* ocorreu em regime de dependência e sob um modelo autocrático de transformação: modernização econômica acelerada, conduzida de cima para baixo, combinada a uma incorporação política tutelada e a uma transição do trabalho que não veio acompanhada de reforma social de base (Fernandes, 1975). O resultado é uma dissociação persistente entre o idioma igualitário, que passa a pautar a legitimidade pública, e os suportes materiais e institucionais que dariam generalidade efetiva a esse idioma.

No plano histórico, Florestan reconstitui três movimentos. Primeiro, a desagregação da ordem escravista e a emergência de um mercado capitalista moderno, com urbanização, monetização e expansão de serviços e funções estatais. Segundo, a fase competitiva do capitalismo, na qual se consolida um empresariado urbano-industrial ainda dependente do comércio externo e do crédito internacional. Terceiro, a etapa monopolista, marcada pelo adensamento da grande empresa, pelo peso crescente do Estado na coordenação econômica e por mecanismos de controle político que estreitam a esfera pública (Fernandes, 1975). Ao atravessar essas etapas, a burguesia brasileira afirma sua hegemonia sem realizar o circuito sociopolítico que, nos casos europeus canônicos, articulou trabalho livre generalizado, cidadania impessoal e um espaço público capaz de disciplinar o poder. A passagem do trabalho escravo ao assalariado, ponto nevrálgico do tema da igualdade, aparece como transição sem reforma. Não houve redistribuição de ativos (terra, educação, crédito) que convertesse escravizados tornados livres em sujeitos de direitos com capacidade de negociação no mercado e perante o Estado. A cidadania, quando chega, tende a ser parcial e escalonada; o acesso a direitos políticos e sociais depende da posição em redes e da mediação de autoridades. Daí o diagnóstico de incorporação tutelada: a linguagem do igual se difunde, mas a entrada concreta no “comum” se dá por canais controlados, em geral sob a lógica do favor e da barganha. O Estado, nesse quadro, opera como administrador de modernização e árbitro da ordem, mais do que como garantidor impessoal de direitos para todos.

Essa configuração lança luz direta sobre os achados anteriores. A cidade de costumes descrita por Antonio Candido, com sua igualação por acomodação, ganha explicação sociológica: ela traduz, no varejo das relações, a ausência de um público amplo e de instituições impessoais capilares. O mecanismo descrito por Roberto Schwarz — ideias modernas que atuam como licença sem o processo histórico correspondente — encontra, aqui, seus fundamentos: a linguagem do universal circula porque a modernização exige um léxico de legitimidade; fica, porém, sem lastro generalizado quando os suportes (trabalho livre amplo, instrução básica, garantias sociais) não se organizaram como condição geral de existência (Candido, 1970; Schwarz, 1977; 1990; Fernandes, 1975). Importa notar que, para Florestan, o modelo autocrático-burguês não é acidente conjuntural, mas modo de operação de uma modernização dependente.

A “contra-revolução prolongada” que acompanha a aceleração econômica comprime as formas de participação e substitui conflitos sociais abertamente tratados por arranjos de cúpula. O efeito é duplo sobre a igualdade: por um lado, o princípio adquire centralidade simbólica, torna-se critério de justificativa e de crítica; por outro, sua tradução institucional tende a vir por decreto e de modo seletivo, sem o trabalho social que universalizaria práticas e expectativas. A generalidade da lei, vista da França, aparece como conclusão de um processo de formação; vista daqui, surge frequentemente como ponto de partida formal que precisa, depois, ser laboriosamente levado ao cotidiano.

Essa ponte macro também ajuda a evitar dois enganos simétricos. De um lado, o *voluntarismo normativista*, que supõe ser suficiente enunciar direitos para que a igualdade se realize; de outro, o *ceticismo fatalista*, que tende a confundir dependência com impossibilidade. Em Florestan, a tensão é *histórica*: a igualdade pode operar como força formadora sob condições adversas, mas seu ritmo e sua gramática serão outros. No limite, a própria função do Estado precisa ser descrita sem ilusões: agente de modernização, sim; mas também mediador de desigualdades e gestor de lealdades que preservam hierarquias. Posta essa moldura, a comparação com a via francesa ganha contorno. Lá, a igualdade se impôs por decaimento dos privilégios e pela codificação que uniformiza; aqui, a mesma ideia entra por uma modernização que acelera a economia e concentra a decisão, exigindo, para se tornar prática social, uma série de traduções entre planos de tempo e de sociabilidade. É por isso que, na sequência do artigo, será útil deslocar o foco do “estado de coisas” para as operações conceituais: se o princípio igualitário, em nosso percurso histórico, se realiza por técnicas de composição e por mediações, que definição de igualdade descreve melhor o que está em jogo? Essa pergunta abre a passagem à discussão antropológica: pensar igualdade como problema de tradução entre mundos, sem abandonar o horizonte crítico que ela carrega.

Da explicação histórico-social à tradução ontográfica

O percurso de *A paixão da igualdade* deixa claro o papel contrastivo da França e da Inglaterra e, a partir dele, abre espaço a complementações. Na via francesa, o tom da igualdade migra de paixão moral a costume e, pelo decaimento do privilégio, à regra geral, com a codificação como culminância (Voltaire, 1734/1994; Montesquieu, 1748/2000; Rousseau, 1762/2012; Figueiredo, 2021). Na via inglesa, a universalização segue outro percurso: liberdades sedimentadas por precedentes e corpos intermediários, um regime em que a igualdade aparece mais como efeito das liberdades do que como princípio inaugural codificado de uma vez (Tocqueville, 1835–1840/2004). Entre esses dois polos, o Brasil não replica nem corrige: acrescenta. Como formação voltada para fora, com grandes propriedades e mediações pessoais, ele mostra um repertório próprio de composição do ideal de igualdade: tempos imbricados de *colo*, *cultus* e *cultura* (Bosi, 1992), economia dependente que vai da feitoria à *plantation* (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959), cidade de costumes que integra por acomodação (Candido, 1970), circulação do universal moderno como linguagem eficaz e, por vezes, como licença (Schwarz, 1977; 1990), e modernização autocrático-burguesa como forma de incorporação tutelada (Fernandes, 1975). Seu lugar no contraste França–Inglaterra é o de laboratório histórico de composição institucional e moral sob heranças coloniais.

O pensamento social brasileiro forneceu instrumentos potentes, mas sua gramática da produção e do trabalho não capta certas dimensões antropológicas de contraste; é nesse ponto que o pensamento indígena permite um deslocamento conceitual decisivo. Florestan Fernandes, ao analisar a revolução burguesa no Brasil, mostrou com rigor como a modernização se deu de modo dependente e tutelado. No entanto, essa mesma chave analítica incorre no risco de reduzir os povos indígenas a uma etapa arcaica, destinada a ser superada. O problema não é a crítica histórica de Florestan, mas a moldura conceitual que a sustenta: ao tomar o trabalho

como operador universal, converte práticas ameríndias em ausência ou em resíduo. Contra essa redução, Viveiros de Castro propõe inverter a relação: não tratar os mundos indígenas como falta, mas como presença conceitual que obriga a deslocar as categorias da própria teoria. Nesse gesto, a diferença indígena deixa de ser pensada como obstáculo à modernização e se torna força analítica capaz de revelar dimensões do social que o paradigma produtivista não alcança. É por isso que operadores como perspectivismo, corpo e multinaturalismo assumem lugar estratégico. Eles não se apresentam como adendos ao léxico sociológico, mas como alternativas que reformulam a própria noção de comum. A igualdade, nesse registro, não é apenas meta institucional; é procedimento de tradução entre pontos de vista que, embora heterogêneos, precisam coexistir. O contraste não enfraquece o pensamento social brasileiro, mas revela seus limites e indica o ponto em que a interlocução com o pensamento indígena é inescapável – não para “ilustrar” uma sociologia da dependência, mas para reabrir conceitualmente o problema da igualdade.

O passo que se propõe agora não revisa, pois, esse arquivo, nem o recodifica: agrega-lhe uma outra interlocução conceitual. O pensamento ameríndio, tomado para além dos brasis particulares, introduz uma gramática que redesenha o problema da igualdade. No multinaturalismo, “cultura” designa posição de sujeito, isto é, perspectiva; o que varia são as naturezas, os modos de corpo e de mundo (Viveiros de Castro, 2002; 2015). Daí uma consequência: igualar não é reduzir diferenças a uma substância comum, mas compor perspectivas para que a ação conjunta seja possível sem colapsar divergências. A isso convém chamar, em contraponto ao ponto de vista *cosmopolita*, uma operação *cosmopolítica*. Nesse registro, o universal deixa de ser atributo substancial e passa a ser qualidade de procedimentos que mantêm pontos de vista heterogêneos em regime de coimplicação.

O lugar do Brasil e o lugar do pensamento ameríndio se distinguem. O pensamento ameríndio não se presta a mera “ilustração” da sociologia histórica, nem como estágio preliminar da revolução burguesa. Ele subverte o eixo: em vez de enquadrar os mundos indígenas em categorias que lhes são externas – trabalho, produção, indivíduo, sociedade –, Viveiros de Castro propõe que a própria teoria se deixe traduzir pelas ontologias com que se confronta. Seu projeto consiste em “contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida dos mundos indígenas”, apoiada nas linguagens desses mundos e consciente de que toda tradução é também equivocação. Trata-se, portanto, de assumir deliberadamente a quem se “traí”, para ser fiel ao fenômeno que irrompe (Viveiros de Castro, 2002, p. 211). Nesse registro, o diálogo com o cânone do pensamento social brasileiro não é subordinação, mas fricção: se este narrou a modernização pela gramática da produção e do trabalho, o gesto ameríndio reabre a cena com outros operadores – predação, perspectiva, corpo –, capazes de reinscrever a questão da igualdade para além do produtivismo moderno (Viveiros de Castro, 2002, p. 213).

Daí decorre uma distinção fundamental: não um cosmopolitismo de indivíduos equivalentes sob uma natureza una, mas uma cosmopolítica entre mundos que partilham “cultura” entendida como posição de ponto de vista, enquanto as naturezas é que são múltiplas. No multinaturalismo, o universal deixa de ser natural para tornar-se cultural – o que se partilha é o regime de sentido –, ao passo que a “natureza” se relativiza por perspectiva: “a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355). É esse arranjo – universalismo cultural e relativismo natural – que permite *conceber a igualdade não como predicado de substâncias idênticas, mas como operação de tradução entre perspectivas heterogêneas*; uma igualdade medida pela capacidade de articular pontos de vista distintos e estabilizar suas consequências práticas, em lugar de reduzi-los a um denominador natural único (Viveiros de Castro, 2002, p. 357).

Se a comparação histórico-social delimitou léxicos e ritmos distintos de formação do comum, a interlocução com o pensamento ameríndio permite testar a própria noção de “igualdade” em situações em que o que há a coordenar não são apenas vontades humanas, mas modos de corpo e de mundo. O primeiro exercício toma, então, *urihi* – a terra-floresta viva dos Yanomami – não como sinônimo de “meio ambiente” ou “território”, mas como

parte interessada nas decisões que a afetam. Esse passo, elementar para quem o pratica, tem consequências conceituais: a questão deixa de ser a distribuição de direitos sobre um objeto neutro e passa a ser a composição de formas de convivência com uma alteridade que impõe exigências, ritmos e reservas (Kopenawa e Albert, 2015). A tradução conceitual aqui requerida aproxima-se do que Tim Ingold descreve como *dwelling*: habitar não é ocupar um espaço previamente dado, mas corresponder a linhas de vida que já atravessam lugares, corpos e tempos (Ingold, 2011). Dizer que *urihi* “conta” implica reescrever o que se entende por medida comum: “igual” deixa de ser equivalência abstrata entre unidades discretas e passa a designar a boa correspondência entre trajetórias heterogêneas – quem entra, por onde passa, o que devolve, como repara. Decisões sobre rios, roças, estradas ou extração deixam de ser alocações de recurso e tornam-se arranjos de co-habitação nos quais se reconhecem passagens, zonas de resguardo e obrigações recíprocas (Kopenawa e Albert, 2015; Ingold, 2011).

O contraste com a matriz naturalista, na tipologia de Philippe Descola, ajuda a precisar o alcance desse giro. Onde o naturalismo supõe uma mesma fisicalidade e interioridades descontínuas, o animismo admite interioridades partilhadas e fisicalidades diferenciadas (Descola, 2005). Tomada a sério essa hipótese, *urihi* não é cenário de ação humana, mas interlocutora. E, se assim é, a gramática do “igual” não pode reduzir-se à identidade substantiva; ela precisa nomear composições situadas entre existências que se reconhecem como capazes de pedir, exigir, agradecer, interpelar. Em termos práticos, a qualidade do “igual” mede-se por três efeitos encadeados: (i) abrangência de participação – quem, de fato, passa a contar quando a floresta fala por meio de xamãs, lideranças, mulheres do roçado, caçadores, jovens que vigiam invasões; (ii) estabilidade dos arranjos – se as passagens reconhecidas persistem para além do episódio e podem ser reafirmadas; (iii) publicidade do juízo – se as razões e reparações são tornadas visíveis para além do círculo imediato (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2015). Esse deslocamento não rompe com o arquivo brasileiro previamente reconstituído; reordena-o por dentro. No plano de *colo*, onde predominam mando direto e extração, *urihi* introduz limites materiais e tempos próprios que não cabem no cálculo do comando – o “que” e o “quando” fazer deixam de ser prerrogativa unilateral. No plano de *cultus*, onde pertencimentos hierarquizados regulam acesso a proteção e circulação, a entrada da terra-floresta como parte redefine pertencas: não basta “ser da casa”, é preciso responder por trajetórias mais amplas (rios, caça, fertilidade, caminhos). No plano de *cultura*, onde a norma pretende generalizar, a tradução pedida por *urihi* desloca a ênfase de declarações abstratas para dispositivos verificáveis: demarcações como reconhecimento de passagens, calendários de uso, zonas de resguardo, obrigações de reparo e de cuidado registráveis (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Do ponto de vista da escrita conceitual, trata-se de praticar o que Martin Holbraad (2017) chama de ontografia: tomar o termo nativo como hipótese transformadora do nosso conceito, em lugar de traduzi-lo por equivalentes fracos (“recurso”, “patrimônio”, “bem difuso”). Ao fazê-lo, não se ornamenta o texto com nomes exóticos; melhora-se a descrição porque se dá lugar, na análise, às forças que realmente operam e às provas que as sustentam (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). A pergunta “quem possui?” cede lugar a uma família de questões mais exigentes: quem pode falar por quem; com que ônus; com que meios; sob que formas de contestação; e com que continuidade. Nessas condições, “igual” é o nome de composições capazes de fazer caber diferenças em ação sem as dissolver, e de estabilizar consequências de modo reconhecível para todos os envolvidos (Viveiros de Castro, 2002; 2015). Em suma, *urihi* não substitui o vocabulário jurídico-político; obriga-o a trabalhar de outro modo. O que era “direito sobre” reaprende a ser “direito com”: com caminhos de ida e volta, com deveres de manutenção, com instâncias de verificação e de reparo. É nessa dobra que se prepara o passo seguinte: se a medida do comum depende de co-habitar com uma alteridade que impõe exigências, como circula a voz quando os enunciadores não se reduzem a indivíduos humanos?

Se *urihi* desloca a medida do comum para o co-habitar, o passo seguinte é interrogar a circulação da palavra quando os enunciadores não se reduzem a indivíduos humanos. Entre

os Yanomami, os *xapiri* não são “crenças” sobre coisas invisíveis, mas pessoas-imagem que aparecem por técnicas de corpo, canto e visão, fazendo ver, ouvir e agir de outros modos (Kopenawa e Albert, 2015). Tomados a sério, eles obrigam a reescrever o que se entende por participação: não basta “ouvir opiniões”, é preciso fazer falar interlocutores cuja presença exige preparação, disciplina e responsabilidade. Com isso, a igualdade deixa de ser simples distribuição de tempo de fala e se torna regime de autoria – uma arquitetura que define quem pode ocupar posições críticas na enunciação, com que ônus, provas e possibilidades de contestação (Viveiros de Castro, 2002; 2015). A cena é conhecida na etnografia: o xamã, após ingerir *yãkoana*, “faz descer” os *xapiri*. Não se trata de ventriloquia; trata-se de cadeias de transmissão em que pessoas e mais-que-pessoas se articulam para diagnosticar perigos, reparar danos, aconselhar deslocamentos, decidir tempos de roça e caça (Kopenawa e Albert, 2015). Nessa chave, “representar” não é falar-por um ausente mudo, mas deixar que falem aqueles cuja aparição demanda técnicas específicas. A autoria é relacional: ninguém fala sozinho; fala-se com e por meio de outrem – e essa posição nunca é propriedade privada do enunciador. O que está em jogo, portanto, não é apenas o conteúdo de um parecer, mas a qualificação do porta-voz e a validade do encadeamento que o autoriza.

A ontografia, tal como proposta por Holbraad, ajuda a fixar o método: tomar *xapiri* como hipótese transformadora do conceito de participação – e, por extensão, de igualdade – significa aceitar que o que conta como “fala qualificada” muda de definição quando o caso o exige (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). Traduzir aqui não é procurar equivalentes (espírito = crença; consulta = audiência), mas reconfigurar categorias para aumentar a verdade descritiva do que ocorre. Dois princípios guiam essa reconfiguração. Primeiro, a equivocação controlada (Viveiros de Castro, 2002): a tradução sustenta a divergência de sentidos em vez de colapsá-la, permitindo que a diferença opere no próprio ato de traduzir. Segundo, a prova pública: se a fala tem efeitos, deve ser testável por outros qualificados, capaz de ser ratificada, refutada, corrigida – não no vazio, mas em contextos reconhecidos de demonstração (cura, eficácia ritual, previsões confirmadas, decisões prudentes). Descrever igualdade nesse registro implica deslocar o foco do “quem fala” para o “quem pode ocupar a posição crítica”. Uma operação é tanto mais igualadora quanto mais circula essa posição sob regras reconhecidas: quando diferentes coletivos podem autorizar porta-vozes; quando linhas de aprendizado tornam reversível a autoridade (outros podem aprender, disputar, suceder); quando a exposição aos riscos da fala (errar, ser cobrado, reparar) é simétrica. O contrário da igualdade não é o dissenso – é a fixação opaca da autoridade, que transforma voz em privilégio e impede a passagem entre posições. É por isso que, nas situações decisivas (conflitos territoriais, doenças que atravessam aldeias, decisões sobre ritmos de uso), a pergunta não se resolve em “consultar” para cumprir um rito procedimental, mas em reconhecer cadeias de voz efetivamente responsáveis por consequências (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2015).

A tipologia de Descola fornece um contraste útil sem reduzir nada a “visões do mundo”. Em arranjos naturalistas, tende-se a eximir não-humanos de agência discursiva e a reconduzir tudo ao perito humano devidamente certificado. Já em arranjos animistas, onde interioridades se distribuem para além do humano, a competência enunciativa é compartilhada e requer mediações próprias (Descola, 2005). A implicação para o nosso tema é direta: quando se toma esse compartilhamento a sério, muda o desenho institucional do que vale como fala válida – quais saberes contam, como se torna audível aquilo que sem técnica não se deixa ouvir, como se garante que decisões que “fazem falar” mais-que-pessoas sejam também prestáveis de contas diante de públicos humanos mais amplos. O vocabulário de Ingold, com sua ênfase em linhas, percursos e correspondências, permite dar corpo a essa exigência: a autoria relacional não paira; ela se apoia em trajetórias de formação, em técnicas de atenção e em dispositivos materiais (lugares, calendários, dietas, resguardos) que sustentam a fala eficaz (Ingold, 2011). Igualdade, nesse plano, mede-se tanto pela amplitude das passagens entre posições de enunciação quanto pela robustez das condições que permitem que tais passagens ocorram: quem pode aprender, com quem, em quanto tempo; que meios e que proteção garantem que a disputa pela autoridade

não seja puramente formal.

Importa sublinhar que nada disso exige idealizar um mundo sem assimetrias. Pelo contrário: falar com outrem – e especialmente com outrem que não se reduz ao humano – expõe vulnerabilidades e assimetrias de risco. Justamente por isso, a medida do “igual” aqui é prudencial: uma boa operação é a que redistribui riscos da fala e vincula quem fala às consequências do que diz, sob condições públicas de prova e correção. Entre a consulta ornamental e a delegação cega, há um caminho que interessa nomear: cadeias de autoria responsiva, nas quais enunciadores e destinatários podem trocar de lugar, e onde a eficácia (curar, prevenir, evitar dano, compor uso) se torna critério de validação. Esse modo de escrever a igualdade como arquitetura de voz reabre, por dentro, os dossiês brasileiros já postos em cena. Ele fornece instrumentos para distinguir entre audiências que apenas colhem opiniões e arranjos que fazem agir falas qualificadas; entre a retórica do “ser ouvido” e a efetiva capacidade de vincular decisões a cadeias de responsabilidade reconhecíveis. Com isso, o tema ganha espessura normativa sem abandonar a fidelidade etnográfica: não se trata de “conceder fala”, mas de instituir passagens pelas quais diferentes posições possam comparecer com efeito e sob exame. Do ponto de vista do encadeamento do artigo, esse exercício prepara o próximo passo. Se *wirih* exigiu pensar a igualação como co-habitar, e *xapiri* a fez depender de autoria e prova, resta enfrentar aquilo que ameaça qualquer composição: os perigos que circulam e as fronteiras móveis da alteridade.

Entre os Yanomami, *xawara* nomeia fumaças-doença que acompanham invasões, estradas, garimpos; *napë* designa o outro-branco, posição de alteridade que concentra capacidades e danos. Tomados como operadores, eles obrigam a escrever “igualdade” em chave prudencial: não há corpos idênticos diante do risco, e o comum precisa ser composto distribuindo proteção e responsabilidade de modo justificável (Kopenawa e Albert, 2015). *Xawara* não é evento isolado; é trânsito. No vocabulário de Ingold, perigos percorrem linhas – rastros, trilhas, fluxos – que conectam gente, mercadorias e lugares (Ingold, 2011). Descrever o risco como linha tem consequências: a medida do igual deixa de ser a exposição formalmente igual de todos a uma mesma regra e passa a ser a capacidade de redesenhar caminhos e ritmos de modo que vulnerabilidades desiguais sejam efetivamente protegidas. Isso inclui calendários de visita e de resguardo, zonas vedadas, alternância de usos, tempos de cura e de descanso da terra. Não se trata de isolacionismo, mas de artes de espaçamento que tornam a convivência possível quando os corpos não padecem do mesmo modo nem no mesmo tempo (Kopenawa e Albert, 2015; Ingold, 2011).

Nesse cenário, *napë* deixa de ser etiqueta identitária para ser nome de posição que ativa cuidados e precauções. *Napë* é quem chega com mercadorias, armas, remédios, promessas – e com *xawara*. Sua presença demanda mediações linguísticas e materiais, e convoca dispositivos de prudência: quem entra, por onde, sob que condições, com que contrapartidas, por quanto tempo. Igualar, aqui, não é liberar o mesmo a todos, mas graduar acessos e obrigações segundo a distribuição concreta de riscos e capacidades (Kopenawa e Albert, 2015). Em termos de Descola, a matriz naturalista, ao supor uma fisicalidade comum, tende a subestimar diferenças de exposição; a variação animista repõe que interioridades partilhadas não eliminam o descompasso material dos corpos – e que, portanto, as salvaguardas não podem ser uniformes (Descola, 2005).

Essa gramática prudencial não dispensa critérios; antes, exige-os. Três são decisivos. Primeiro, publicidade das razões: as medidas de contenção, abertura e reparo precisam ser enunciadas de modo compreensível para além do círculo imediato, inclusive para quem será limitado por elas. Segundo, reversibilidade de posições: os mesmos que hoje têm passagem livre podem ser contidos amanhã, se a linha do risco se inverter; a posição de “liberado” e a de “interditado” não são essências, mas estados ligados a trajetórias e provas. Terceiro, continuidade material: cuidados só se sustentam se houver postos de saúde, equipes, estoques, transporte, registro – sem isso, a prudência se degrada em exceção arbitrária (Kopenawa e Albert, 2015;

Viveiros de Castro, 2015).

A ontografia, aqui, ajuda menos a nomear conceitos do que a prescrever modos de escrita: tomar *xawara* e *napë* ao pé da letra impede traduzi-los por binômios pobres como “doença” e “forasteiro”, e força a explicitar os encadeamentos pelos quais perigos e pessoas se tornam presentes. Com isso, a própria ideia de “igualdade” se torna verificável: uma operação é tanto mais igualadora quanto mais explicita as razões de suas contenções, permite a troca de lugares sob as mesmas condições de prova e sustenta, ao longo do tempo, as garantias que promete (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017).

Esse modo de escrever volta a iluminar o arquivo brasileiro sem convertê-lo em exemplo derivado. Nos termos antes reconstruídos, onde predomina *colo*, a prudência distributiva impõe limites ao mando ao estabelecer que certas linhas não podem ser abertas nem mantidas sem pactos de proteção; onde prevalece *cultus*, ela reconfigura pertencas ao vincular circulação a responsabilidades perante coletivos e não apenas a redes de casa; no plano de cultura, desloca a norma do enunciado genérico para a capacidade de sustentar salvaguardas com meios concretos. Em cada um desses planos, a igualdade deixa de se confundir com liberalidade — a permissão graciosa de transitar — e se converte em regime de garantias recíprocas ajustadas à assimetria dos corpos (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Nada disso implica idealizar acordos sem conflito. Ao contrário: *xawara* e *napë* dão nome a tensões que, se negligenciadas, desfazem composições. O ganho da tradução conceitual é deslocar a avaliação do campo moral difuso — “aberto” versus “fechado”, “hospitalidade” versus “hostilidade” — para o terreno das provas: quais linhas precisam ser retraçadas, por quanto tempo, com quais compensações; quem decide, quem responde, quem pode contestar; o que conta como reparo suficiente quando algo falha. A prudência, então, não é o contrário da coragem política; é a forma rigorosa de repartir riscos e responsabilidades quando as partes não são intercambiáveis.

Em termos de método, esse quarto exercício fecha a sequência iniciada com co-habitar e autoria e prepara a passagem à conclusão. Tomar *xawara* e *napë* como operadores não fornece uma “teoria alternativa da igualdade”; oferece condições de medida: amplitude das passagens que se abrem sem produzir dano irreparável; espessura dos dispositivos que tornam a fala responsável; persistência das salvaguardas que sustentam composições ao longo do tempo. É com esse vocabulário que a conclusão pode, enfim, propor um programa: não um novo universal abstrato, mas um modo de verificar quando e como arranjos efetivamente ampliam o comum — e quando apenas o enunciam (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2002; 2015; Descola, 2005; Ingold, 2011; Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017).

Conclusão

O itinerário traçado por *A paixão da igualdade* mostrou como a França inventou uma cena decisiva: a passagem da paixão moral à regra geral, do privilégio decaído à lei impessoal. Essa genealogia, que atravessa filósofos, tragediógrafos, moralistas e enciclopedistas, é também um exercício de escrita — a força de correlacionar campos heterogêneos para recompor a atmosfera de um tempo. O livro de Vinicius restituiu à igualdade o que ela sempre foi: não apenas princípio jurídico, mas energia moral, conflito de costumes, teatro de verossimilhanças. A homenagem, aqui, consiste em prolongar esse gesto, não por repetição, mas por deslocamento.

Se a França é a cena em que a igualdade se inscreve pelo colapso do privilégio, o Brasil mostra outra gramática: a de um ideal que se compõe na fricção entre dependência externa, acomodações internas e direitos concedidos por decreto. O pensamento social brasileiro descreveu bem esses operadores: a cidade de costumes que inclui por acomodação, o universal

moderno que circula como licença, a modernização que se realiza de modo autocrático-burguês. Mas há mais a dizer. Pois a comparação, aqui, não se encerra no contraste de trajetórias nacionais: ela se abre à fricção com outros modos de mundo.

É nesse ponto que a lição ameríndia introduz outra possibilidade. Se no horizonte europeu a igualdade se escreve como regra, no multinaturalismo ela se exerce como composição de perspectivas. A cultura é universal porque todo ser é sujeito; as naturezas são múltiplas porque cada corpo é um ponto de vista. A igualdade, nesse regime, não mede substâncias idênticas, mas a capacidade de fazer coexistir pontos de vista divergentes sem anulá-los. Chamar isso de cosmopolítica é recusar o cosmopolitismo abstrato dos indivíduos equivalentes, para insistir na diplomacia entre mundos.

Daí a consequência: a homenagem a Vinicius não se limita a reconhecer a força de sua genealogia; ela mostra como essa genealogia pode ser reaberta por um diálogo inesperado. A igualdade, no Brasil, não é apenas uma promessa incompleta ou um déficit de modernidade; é também a prova de que universais se constroem em campos de tradução, às vezes instáveis, às vezes férteis. O pensamento ameríndio reforça esse ponto ao lembrar que nenhum universal está dado, e que só há igualdade quando se inventam modos de partilhar mundos.

Referências:

- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, A. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, n. 8, São Paulo, USP, pp. 67-89, 1970.
- CORNEILLE, P. *Le Cid*. Paris: GF Flammarion, 2006.
- DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris: GF Flammarion, 1998.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DIDEROT, D. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Flammarion, 1993.
- DIDEROT, D; RAYNAL, G-T. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Paris: GF Flammarion, 2010.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.
- GERBI, A. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750–1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOLBRAAD, M. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

HOLBRAAD, M; PEDERSEN, M. A. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MONTESQUIEU, C. S. *De l'esprit des lois*. Paris: Gallimard, 2000.

PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Gallimard, 2005.

PRADO Jr., C. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1945.

RACINE, J. *Phèdre*. Paris: GF Flammarion, 1999.

ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 1992.

ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 2012.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: GF Flammarion, 1992.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: GF Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance*. Paris: Gallimard, 2010.